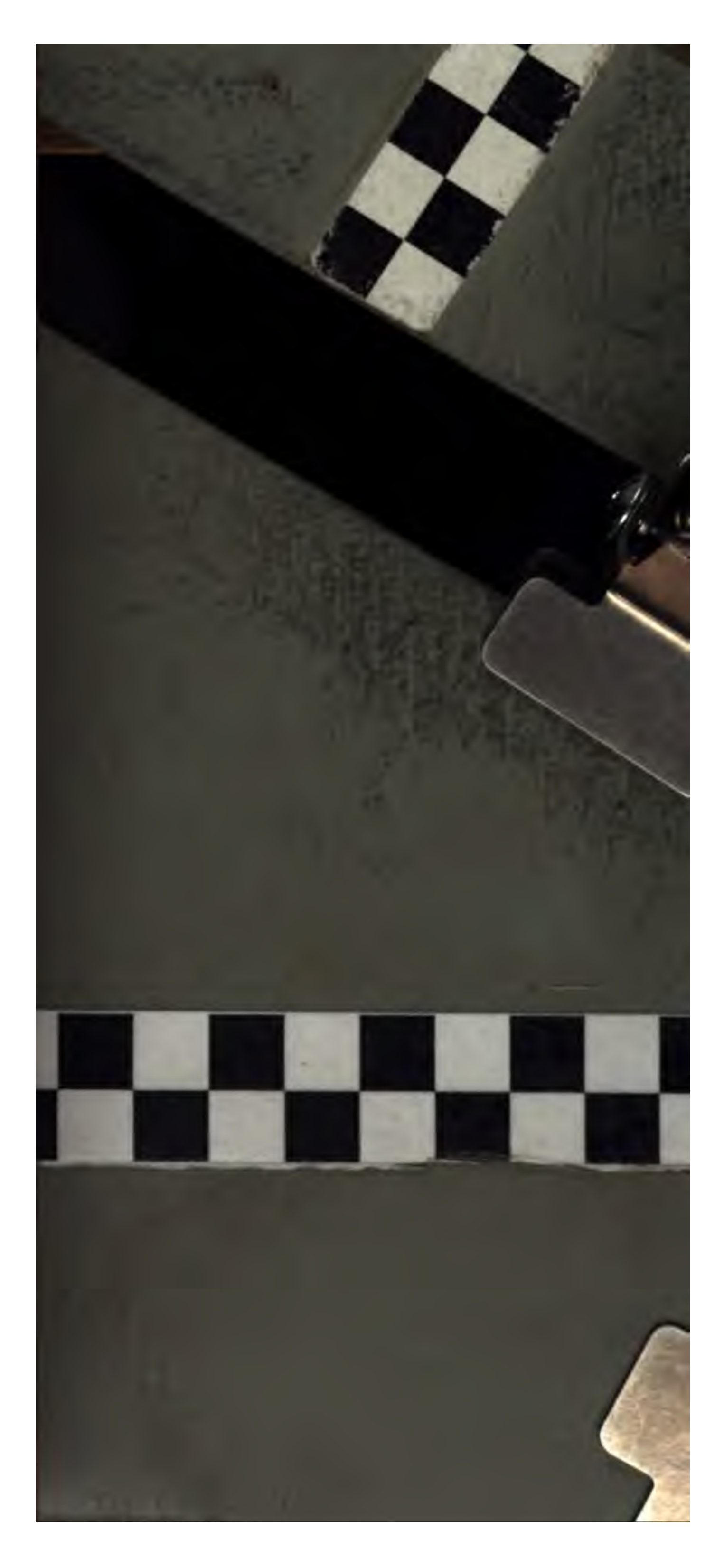
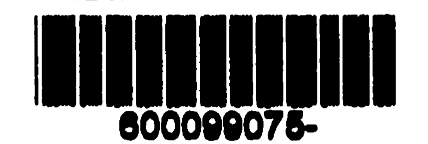
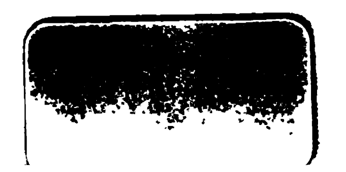



600099075-



Handbuch

der

biblischen Archäologie.

Von

Karl Friedrich Keil,

Dr. der Philosophie und Theologie, ord. Professor der Exegetik und orientalischen Sprachen an der Kaiserlichen Universität Dorpat, Mitglied der deutschen morgenländischen und der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Erste Hälfte.

Die gottesdienstlichen Verhältnisse der Israeliten.

Mit vier lithographirten Tafeln.

Frankfurt a. M. und Erlangen.

Verlag von Heyder & Zimmer.

1858.



Schnellpressendruck von H. L. Brönner in Frankfurt a. M.

Vorwort.

Bei Abfassung dieses Lehrbuchs der biblischen Archäologie, dessen Erscheinen auch nach den Arbeiten von Ewald und Saalschütz auf diesem Gebiete bei christlichen Theologen keiner Rechtfertigung bedürfen wird, habe ich versucht, die Lebenseinrichtungen der Israeliten nach ihrer äußeren Gestaltung wie nach ihrer religiösen Bedeutung im Lichte der göttlichen Offenbarung klar und übersichtlich geordnet darzustellen. Zu dem Ende habe ich aus der großen Masse des in vielen umfangreichen Spezialschriften aufgespeicherten archäologischen Materials nur so viel aufgenommen, als zur Erreichung dieses Zweckes unentbehrlich war; auch von der zahlreichen archäologischen Spezialliteratur nur die bedeutenderen Schriften erwähnt, indem hierüber ja das leicht zugängliche biblische Realwörterbuch von Winer die nöthige Auskunft bietet. — Ein Repertorium der biblischen Archäologie zu geben, konnte nicht im Plane eines nicht nur für Gelehrte, sondern auch für praktische Theologen bestimmten Handbuches liegen, sondern nur eine solche Beschreibung der biblischen Alterthümer, welche ein deutliches Bild nicht blos von der äußern, sondern zugleich von der

innern, religiösen Seite der Lebenszustände des Volkes Israel lieferte, um das geistige und geistliche Verständniß der Institutionen des A. Bundes zu fördern, und die biblische Archäologie für das theologische Studium fruchtbarer zu machen. — Wenn nun hiebei die gediegenen Forschungen der älteren und neueren Zeit vielfach benutzt wurden, so konnte ich doch in nur sehr wenigen Parthien einfach bei den Resultaten der Vorgänger stehen bleiben; in den meisten Punkten war ich genöthigt, über dieselben hinauszugehen und die Forschung sowol in antiquarischer als in theologischer Beziehung weiter zu führen.

Der ersten Hälfte dieses Handbuchs, welche die Einleitung, die geographisch-physicalische Grundlage und den ersten Theil der Archäologie umfaßt, soll die andere Hälfte von ziemlich gleichem Umfange, mit des Herrn Hülfe, in kurzer Frist nachfolgen.

Den Druck anlangend sind bei der großen Entfernung von dem Druckorte, die mir eine Revision der Correctur ganz unmöglich macht, leider mancherlei Druckfehler stehen geblieben. Von diesen sind die wirklich sinnstörenden in dem beigegebenen Verzeichnisse verbessert worden; die kleineren Fehler in einzelnen Buchstaben, besonders in den Vocalpunkten der hebräischen Wörter, wird der geneigte Leser leicht selbst berichtigen können.

Dorpat, den 16. September 1857.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

I. Der biblische Schauplatz.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Die Naturbeschaffenheit des heiligen Landes.

II. Der biblischen Archäologie erster Theil.

Die gottesdienstlichen Verhältnisse der Israeliten.

Allgemeines.

Erste Abtheilung.

Die Cultusstätten der Israeliten.

Erstes Capitel.

Einleitung.

§. 1.

Begriff, Inhalt und Umfang der biblischen Archäologie.

Biblische Archäologie oder Alterthumskunde nennen wir die wissenschaftliche Darstellung der Lebensgestaltungen des Volkes Israel, als derjenigen Nation des Alterthums, welche Gott zum Träger der in der Bibel verzeichneten Offenbarungen erkoren hatte. Die Lebensgestaltungen oder die zu festem Bestand gekommenen Lebensverhältnisse eines Volkes sind aber das Ergebniß seiner geschichtlichen Entwicklung, die Frucht, welche dasselbe vermöge seiner angeborenen geistleiblichen Individualität in der vom Schöpfer ihm angewiesenen Stellung auf Erden hervorbringt. Die Archäologie steht demnach in enger Beziehung zur Geschichte. Diese schildert das Werden und die fortschreitende Entwicklung, jene beschreibt den jeweiligen Bestand der gewordenen Entwicklung oder die bestimmten Formen und Erscheinungen, in welchen das Leben in den verschiedenen Entwicklungsstadien sich äußert, so daß Archäologie und Geschichte sich gegenseitig ergänzen [1]).

Die biblische Archäologie hat demzufolge die geschichtlichen Momente, welche zur Ausbildung der verschiedenen Lebensformen mitgewirkt und auf ihre Umgestaltung Einfluß geübt haben, sorgfältig zu beachten, und einerseits ihren Stoff nach den großen Entwicklungsperioden des Volkes Israel organisch zu gliedern, andrerseits mit der biblischen Geschichte bis auf die Anfänge des menschlichen Geschlechts zurückzugehen, um aus den Anfängen und ersten Keimbildungen das Prinzip und den Geist zu erkennen, der in seinen Lebensgestaltungen

zur Erscheinung kommt. Außerdem hat sie die Weltstellung des Landes Israels in politischer und geographisch-physicalischer Hinsicht in Betracht zu ziehen, und wenn auch keine detaillirte Geographie des biblischen Schauplatzes und keine ausführliche Darstellung der Alterthümer der übrigen in der Bibel erwähnten Völker zu geben, so doch ein allgemeines Bild von der geographischen und physicalischen Beschaffenheit des heiligen Landes ihrer Darstellung zu Grunde zu legen, und von den Lebensverhältnissen der übrigen, mit Israel in mannigfache Berührung getretenen Völker — sowohl der Kanaaniter, Philister und stammverwandten Aramäer, Ammoniter, Moabiter und Edomiter, als der jeweiligen Dränger und Beherrscher Israels, der Aegypter, Assyrier, Medo-Perser, Griechen und Römer, so viel zur Vergleichung aufzunehmen, als für das Verständniß der Bibel und die klare Erkenntniß der Lebenszustände des Volks Israel unentbehrlich erscheint.

1) Das Wort ἀρχαιολογία brauchen die Griechen von der älteren Geschichte überhaupt, sowohl der Facta als der Institute; so Plato Hipp. maj. p. 14 ed. Bipont., dann Dionys. Halicarn. und Josephus als Titel ihrer historischen Werke; analog den lateinischen Antiquitates bei Cicero, Academ. I, 2, Augustin, de civit. Dei VI, 3. In diesem umfassenden Sinne der gesammten Alterthumskunde haben noch Jahn und Rosenmüller die biblische Archäologie aufgefaßt. Gewöhnlich aber wird die Archäologie enger gefaßt, als Darstellung nicht sowohl der Bewegung und fortschreitenden Entwicklung, als vielmehr des gewordenen Standes der geschichtlichen Entwicklung. Hiernach begreift de Wette (Lehrb. d. hebr. jüd. Archäol. §. 1) unter Archäologie „die Kenntniß des eigenthümlichen Natur- und Gesellschafts-Zustandes eines Volks"; ähnlich Gesenius in der Halleschen Encyclop. der Wissensch. X, S. 74, nur daß dieser auch die Geographie ausschließt, die streng genommen eben so wenig unter den Begriff der Archäologie fällt, als die Geschichte.

§. 2.

Gliederung oder Eintheilung der biblischen Archäologie.

Als geistleibliches Wesen nimmt der Mensch eine zwiefache Stellung auf Erden ein. Er hat nicht blos für den Leib und das irdische Leben, sondern zugleich für den Geist und das ewige Leben zu sorgen. Nach dieser zweiseitigen Lebensbethätigung hat die Archäologie auch

einestheils die gottesdienstlichen Verhältnisse, in welchen ein Volk seine geistigen Beziehungen zu Gott verwirklicht, anderntheils die bürgerlich-socialen Verhältnisse, in welchen die leiblich irdischen Lebensbeziehungen Gestalt und Bestand gewinnen, darzustellen. — Der Gottesdienst aber als sinnenfällige Aeußerung der geistigen Gottesverehrung ist nicht nur an Raum und Zeit gebunden, sondern besteht auch in mannigfachen Handlungen und Gebräuchen, deren Vollziehung bestimmten Personen obliegt und zusteht. — Das bürgerlich-sociale Leben wurzelt in dem Hause oder der Familie, bethätigt sich in den verschiedenen bürgerlichen Lebensbeschäftigungen, und vollendet sich in dem politischen Gemeinwesen oder dem Reichsverbande. Die Familie bedarf zu ihrer äußeren Subsistenz der Wohnung und des Lebensunterhaltes, zu ihrem inneren Gedeihen der organischen Vereinigung ihrer Glieder zur gemeinsamen Erfüllung ihrer Lebensaufgabe, und das Leben derselben verläuft unter dem Wechsel von Freuden und Leiden. Die bürgerlichen Beschäftigungen, in welchen der Mensch seinen zeitlichen Lebensberuf sucht und findet, dienen entweder zur Erhaltung des Lebens oder zur Förderung oder zur Verherrlichung des Lebenszweckes. Der Lebensunterhalt wird gewonnen durch Ackerbau, Viehzucht, Jagd und Fischfang; der Lebenszweck wird gefördert durch Betreibung von Gewerben und Handel, und verherrlicht durch Bildung in Kunst und Wissenschaft. Endlich die Vereinigung der Familien zur Volksgemeinschaft in einem Reichsverbande wird bewirkt durch die bürgerliche Verfassung, und wird nach innen erhalten durch die bürgerliche Rechtspflege und nach außen geschützt durch die politische Staatsgewalt und Heeresmacht.

Alle diese Zustände aber sind bei jedem Volke in ihrer Ausbildung bedingt durch die Weltstellung, welche dasselbe neben und zu den andern Völkern einnimmt, und werden mehr oder weniger modificirt durch die Lage des Landes und die Beschaffenheit des Bodens, auf welchem seine Entwicklung erfolgt. Hiernach hat die biblische Archäologie zu beginnen mit der Beschreibung des Grundes und Bodens der israelitischen Volksentwicklung, d. h. mit einer kurzen Charakteristik des biblischen Schauplatzes a. nach seiner geographischen

und politischen Weltlage, b. nach seiner physicalischen Beschaffenheit, sodann erst ihren eigentlichen Stoff in zwei Theilen zu behandeln:

I. Die gottesdienstlichen Verhältnisse der Israeliten [1]), im Allgemeinen und im Besonderen, 1. die Cultusstätten, 2. das Cultuspersonal, 3. die Cultushandlungen, a. Opfer, b. Reinigungen, c. übrige heilige Handlungen; 4. den Cultus nach seinen Zeiten, Festen und Wandlungen;

II. die bürgerlich-socialen Verhältnisse der Israeliten, und zwar 1. die häuslichen Lebensverhältnisse, a. nach ihrem äußeren Bestande in Wohnung und Lebensunterhalt oder Nahrung und Kleidung, b. nach ihren inneren Beziehungen in Ehe, Kinderzucht und Dienerschaft, und c. nach ihrem Verlaufe sowohl in geselligem Verkehre und Vergnügungen, als in Trauer, Krankheiten und Sterbefällen; 2. die bürgerlichen Beschäftigungen, a. zur Gewinnung des Lebensunterhalts durch Ackerbau, Viehzucht, Jagd und Fischerei, b. im Betreiben der Gewerbe oder Handwerke und des Handels, und c. in der Ausbildung von Künsten und Wissenschaften; 3. die öffentlichen Angelegenheiten der Staatsverfassung und Staatsverwaltung, a. nach innen, bürgerliche Verfassung, Rechtspflege und Gerichtswesen, b. nach außen, politische Stellung zu andern Staaten, Heeresmacht, Krieg und Frieden.

1) Die gottesdienstlichen Verhältnisse müssen die erste Stelle einnehmen, weil nicht nur Israel vermöge seiner göttlichen Berufung die Sphäre des religiösen und gottesdienstlichen Lebens vorzugsweise ausgebildet hat, sondern auch schon deshalb, weil überhaupt die Menschheit von Anfang an in einem bestimmten, auf die Ausbildung aller Lebens-Formen und Ordnungen einwirkenden Verhältnisse zur Gottheit gestanden und sich nicht erst aus einem Zustande thierischer Rohheit allmälig durch eigene Vernunft und Kraft zur Erkenntniß und Verehrung Gottes emporgerungen hat. — Ganz verkehrt hat de Wette den Gottesdienst in einer Unterabtheilung des politischen Verhältnisses zwischen der inneren und der auswärtigen Politik abgehandelt.

§. 3.

Prinzip und Methode der biblischen Archäologie.

Das Prinzip für die Behandlung unserer Wissenschaft ist in der Schriftlehre von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, und des mensch-

lichen Geschlechts zu dem persönlichen und lebendigen Gott gegeben. Will die biblische Archäologie die weltgeschichtliche Stellung und Bedeutung des Volkes Israel richtig auffassen, und die äußere Gestaltung seiner Lebensverhältnisse objektiv wahr darstellen, so muß sie von dem Glauben an die Realität der biblischen Offenbarung ausgehen, und in den Mosaischen Institutionen Verkörperungen von Heils- und Reichsgedanken des Gottes anerkennen, der sich zwar keinem Volke unbezeugt läßt, aber Israel aus allen Völkern der Erde sich ausgesondert und zur Bürgerschaft seines Reiches berufen hat, in welchem das Heil der Welt beschlossen ist. — Dieser Anschauung des biblischen Alterthumes, welche den Objekten ihr volles Recht angedeihen läßt, steht entgegen die subjectivistische Auffassung, welche die spezifische Dignität Israels unter den Völkern der Erde verkennt, den wesentlichen Unterschied zwischen der biblischen Offenbarung und zwischen dem Naturalismus des Heidenthums und der Vernunftreligion verwischt, auch wohl ganz aufhebt, und den eigenthümlichen Institutionen der Theokratie Originalität und Wahrheit abspricht, weil dieselben mit den herrschenden Zeitvorstellungen unvereinbar sind, und ihre Entstehung und Entwicklung sich aus den dürftigen Kategorien des abstrakten Rationalismus und philosophischen Pantheismus nicht deduciren und erklären läßt [1]).

Die Methode der Behandlung muß historisch sein, dem geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarung entsprechend, d. h. die Darstellung muß die verschiedenen Entwicklungsstadien auseinander halten, und bei Vergleichung ähnlicher Zustände und Verhältnisse anderer Völker zwischen Form und Wesen unterscheiden und das Gleichartige von dem Scheinbar-Aehnlichen kritisch sichten.

1) Die Anfänge dieser subjectivistischen Auffassung zeigen sich schon in den Schriften des Flav. Josephus und noch mehr bei dem Alexandriner Philo; ganz entschieden aber und mit Gelehrsamkeit ausgestattet tritt sie hervor in den archäologischen Werken von Joh. Spencer, Jo. Clericus, Joh. Dav. Michaelis, Joh. Jahn und J. L. Saalschütz, obgleich hier noch in die äußere Form des biblischen Supranaturalismus eingekleidet, und ganz consequent durchgeführt wurde sie auf der Basis des kritischen Verstandesrationalismus von J. G. Eichhorn, G. Lor. Bauer, M. L. de Wette, G. B.

Winer, H. Ewald u. A., und nach den Prinzipien des neueren Pantheismus in conservativem Sinne von Bruno Bauer, und in destructiver Weise von Wilhelm Vatke.

§. 4.

Quellen der biblischen Archäologie.

Die Quellen der biblischen Archäologie lassen sich nach ihrem sehr verschiedenen Werthe in primäre nnd subsidiäre theilen.

A. Primärquellen sind die Denkmäler der alten Israeliten in Schrift und Bild.

I. Unter den Schriftdenkmälern nehmen 1. den ersten Rang ein die Schriften des A. Testaments, besonders die kanonischen wegen ihres hohen Alters und ihrer vollen Glaubwürdigkeit [1]), weniger schon die apokryphischen wegen ihres spätern Ursprungs und ihrer geringen historischen Treue; und für das spätere Judenthum die heiligen Schriften des N. Testaments. — 2. Von untergeordnetem Werthe sind die Schriften *α)* des Flavius Josephus (geb. 37 n. Chr.), eines gelehrten Juden aus priesterlichem Geschlechte zu Jerusalem, der Sekte der Pharisäer zugethan, wichtig besonders für die späteren Zeiten, für welche biblische Urkunden fehlen, für die ältere Zeit aber mit Vorsicht zu gebrauchen, weil unkritisch und den theokratischen Charakter der israelitischen Institutionen und Geschichte verwischend [2]); *β)* des Philo, eines gelehrten Juden aus priesterlichem Geschlechte zu Alexandria (geb. um 25 v. Chr.), eifrigen Anhängers der Platonischen Philosophie, der die Schriften Mosis durch allegorische Deutung seinen Landsleuten zu erläutern strebt, aber Unkenntniß der hebräischen Sprache und Mangel an der nöthigen Sachkenntniß verräth [3]).

1) S. mein Lehrbuch der histor. krit. Einleitung in die kanon. Schriften des A. Test. Frkf. u. Erl. 1853.

2) Seine Werke sind: VII Bücher der Geschichte des jüd. Kriegs (de bello jud.), XX Bücher der jüd. Alterthümer (Antiquitates judd.), seine Lebensbeschreibung (de vita sui) und II Bücher gegen den Juden Apion (contra Apionem), die hauptsächlich wegen vieler Auszüge aus später verloren gegangenen Werken ägyptischer, babylonischer, phönizischer und griechischer Schriftsteller schätzenswerth sind. Ausgaben von Joh. Hudson. Oxon. 1720. II Voll. fol.; Sigb.

Havercamp. Amst. 1726. II Voll. fol. mit gelehrtem kritischen Apparate; Franz Oberthür. Lps. 1782-85. 3 Voll. 8. maj. (Abdruck des Haverkampschen Textes mit der latein. Version); C. L. Richter. Lps. 1826. 6 Voll. 12. Wilh. Dindorf. Par. 1842. 2 Voll. 8 maj. u. Ed. stereot. Lps. 1850. 6 Tomi 16. — Ueber Josephus Leben, Schriften und Glaubwürdigkeit sind die Urtheile der älteren Gelehrten gesammelt in Havercamp's Ausg. Voll. II. p. 57 sqq. Ueber die Glaubwürdigkeit urtheilt unter den Neuern sehr ungünstig, aber wahr, Ed. Robinson, Paläst. II. S. 53 f.: „Er schrieb zu Rom, fern von seinem Vaterland und lange nach der Zerstörung Jerusalems; dabei ist gar keine Bürgschaft, nicht einmal Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, daß er in seinem Vaterlande besondere Materialien für seine Werke, ehe diese Katastrophe eintrat, gesammelt habe. Wenn er daher in spezielle Beschreibungen eingeht, und bestimmte Einzelheiten und Messungen von Höhen und Größen mitzutheilen behauptet, so hat man ein Recht dazu, die Genauigkeit seiner Angaben in Zweifel zu ziehen — — — und sowohl National-Eitelkeit als auch seine eigenthümliche Stellung mußten ihn geneigt machen, alle die Einzelheiten, welche irgend wie die Ehre seines Volks oder den Ruhm seiner nachherigen Schutzherren fördern halfen, auszuschmücken und zu verschönern". Günstiger urtheilt K. v. Raumer, Palästina. 3. A. S. 428 ff. über seine geographischen Angaben. Vgl. noch Fr. Creuzer, über Josephus und seine griechischen und hellenistischen Führer, in d. theol. Studien u. Krit. 1853. H. 1 u. 4.

3) Ausgaben seiner Werke sind: Paris 1552 u. ö. Ed. Mangey. Lond. 1742. 2 Voll. fol.; Pfeiffer. Erl. 1785 sqq. 5 Voll. 8. (unvollendet); Richter. Lps. 1828—30. 8 Voll. Ed. ster. Lps. 1851—53. 8 Voll. 12. — Ueber den archäologischen Werth beider Schriftsteller vgl. noch Chr. W. Thalemann, de auctoritate Philonis et Josephi in historia rituum sacr., an s. Schrift de nube super arca foederis. Lps. 1771. pag. 123 sqq.

II. Von bildlichen Denkmälern aus Palästina und dem biblischen Alterthume sind nur erhalten: 1. Ueberreste der Tempeleinschließungsmauer und der Brücke, welche vom Tempel nach dem Zion hinüberführte, des Thurmes Hippicus, des Grabmals der Patriarchen zu Hebron [4]); 2. der Triumphbogen des Titus zu Rom mit Abbildungen der Tempelgeräthe [5]); 3. jüdische Münzen aus der Makkabäerzeit [6]).

4) Vgl. Robinson, Palästina II, S. 61 ff. 96 f. 706 ff. u. unt. §. 28. Note 2.

5) Hadr. Relandi de spoliis templi Hierosol. in arcu Titiano Romae conspicuis liber sing. Traj. ad. Rh. 1716. Mit Anmerkungen herausgeg. v. E. A. Schulze. Ibid. 1765. 12. und Ferd. Flor. Fleck, wissensch. Reise. Lpz. 1837. I, 1. S. 172 ff. mit Abbildungen des Triumphbogens.

6) Wegen ihres dem Samaritanischen ähnlichen Schriftcharakters oft samaritanische genannt. Abbildungen und Beschreibungen derselben in Fröhlich, annales Syriae numis illustr. Vindob. 1744. Prolegg. p. 87 sqq. Tab.

XVIII. Jos. Ekhel doctrina numorum. P. I. Vol. III. p. 455 sqq. Reland dissertatt. V de numis veterum Hebr. Traj. 1700. Fr. Perez Bayer, de numis hebraeo-samaritanis. Valent. Ed. 1781. und seine vindiciae numorum hebr. sam. ib. 1790., worin die Echtheit derselben siegreich gegen O. G. Tychsen vertheidigt worden; Celest. Cavedoni bibl. Numismatik, deutsch von A. v. Werlhof, mit einer Tafel Abbildungen. Hannov. 1855. S. 15 ff.

B. Subsidiarquellen sind: 1. der Talmud und die Schriften der Rabbinen. a. Der Talmud, in seinem älteren Theile der Mischna, hat hauptsächlich Werth für die zu Christi Zeit geltenden pharisäischen Satzungen und Erläuterungen des Mos. Gesetzes, während seine archäologischen Angaben nur geringe Glaubwürdigkeit haben. Dies gilt in noch höherem Grade von den späteren Theilen desselben, der Jerusalemischen und der Babylonischen Gemara[7]). b. Von den Schriften der späteren Rabbinen sind für die Archäologie am wichtigsten die von R. Mose ben Maimon und R. Jos. Karo, wogegen die rabbinischen Ausleger des A. Test. nur einzelne richtige Erklärungen gesetzlicher Vorschriften liefern[8]). c. Die heutigen Gebräuche der Juden, sofern sie auf alte Ueberlieferung sich gründen[9]).

7) Die Mischna (מִשְׁנָה δευτέρωσις, zweites Gesetz), aus 6 Sedarim mit zusammen 63 Traktaten bestehend, wurde von R. Juda Hakkadosch, gegen Enoe des 2. Jahrh. n. Chr. zu Tiberias gesammelt; die Jerusal. Gemara (גְּמָרָא d. i. nicht complementum, Vollendung, sondern explicatio, Auslegung) von R. Jochanan gegen Ende des 3. oder zu Anfang des 4. Jahrh., die Babylon. von R. Asche und R. Jose vom Anfange des 5. bis zu Anfang des 6. Jahrh. in 60 Traktaten zusammengestellt. Ueber den Inhalt des ganzen Talmud vgl. Wolf, bibliotheca hebr. II, p. 658 sqq., wo auch die ältern Ausgaben verzeichnet sind. Ueber Inhalt und Theile der Mischna vgl. auch die brevis recensio in Joh. Buxtorf, de abbreviaturis hebr. Basil. 1640. p. 217 sqq. Die beste Ausgabe der Mischna mit lat. Uebersetzung und den vollst. Commentaren von Maimonides und Bartenora, und gelehrten Anmerk. ist von Guil. Surenhus. Amst. 1698—1703. 6 Voll. fol. Deutsche Uebersetzung von Rabe. Ansb. 1760 ff. 6 Bde. 4. Eine der vollständigsten neueren Ausgaben des Jerusal. Talmuds erschien zu Krakau 1801 ff. in 12 Bden. und des Babyl. Talmuds zu Wien 1806 ff. in 12 Bden. fol. Die ältern Ausgaben dieser beiden Gemaren und einzelner Traktate derselben s. bei Wolf l. c. II, p. 889 sqq. IV, p. 321 sqq., u. Koecheri nova biblioth. hebr. II, p. 164 sqq. — Von der neuesten Ausgabe des Dr. Pinner ist nur 1 Band Berl. 1842 erschienen. Vgl. noch Pinner, Compendium des hierosolym. u. babyl. Talmud. Berl. 1832. 4., und über den wissenschaftlichen Werth des Talmud außer Wolf l. c. II, p. 1095 sqq., besonders Seb. Rau dissert. de eo, quod fidei merentur monumenta Jud. sacris

in Antiquitatibus et sensu earum mystico. Utr. 1751; wieder abgedr. in Oelrichs collectio opusculorum hist philol. theol. T. 1. P. II. p. 162 sqq.

8) Außer den talmudischen Commentaren des Maimonides u. R. Obadja de Bartenora in Surenhus' Mischna kommen hauptsächlich in Betracht des Maimonides יד חזקה herausgg. von Jos. Athias Amst. 1702. 4 Voll. fol u. desselb. מורה נבוכים Doctor perplexorum, ed. Jo. Buxtorf fil. Basel. 1629. 4. R. Jakob ben Ascher ארבע טורים. Berl. 1703. fol. R. Joseph Karo בית יוסף u. שולחן ערוך (beides Commentare zu den Arba Turim). Deff. כסף משנה (ein Commentar zu Maimon. Jud. chasaka). Ueber die rabbin. Schriftausleger vgl. mein Lehrb. d. hist. krit. Einl. in d. A. Test. §. 226.

9) Vgl. Leonis Mutinensis historia rituum hebr. praesent. temporis (zuerst ital. Vened. 1638). Französ. von Simonville (R. Simon) à la Haye 1682. 12. Jo. Buxtorf Synagoga jud. Bas. 1661, zuerst deutsch Basel 1603. J. Chr. G. Bodenschatz, kirchl. Verfassung der heut. Juden. 4 Theile. Erlang. 1748. 4.

2. Die Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller über Palästina und die Juden. Von diesen sind die Schriften des Alexander Polyhistor, Aristobulus, Hecatäus Abderita und Apion, welche die Geschichte und Alterthümer der Juden in besonderen Schriften behandelt haben, bis auf wenige von Josephus (contr. Ap.) und Eusebius (Chron. u. Praep. evang.) aufbewahrte Fragmente verloren gegangen. Von den uns erhaltenen liefern Herodot, Diodor Sicul., Plutarch, Tacitus und Justinus über das biblische Alterthum nur sehr dürftige und meist unzuverlässige Nachrichten, und nur Strabo (lib. XVI.) für die bibl. Geographie und Plinius (hist. nat.) für die Naturgeschichte, Herodot aber, Diodor Sic. u. A. für das Verständniß des ägyptischen und babylonischen Alterthums, so wie der den Israeliten mit diesen und andern alten Völkern gemeinsamen Gebräuche und Einrichtungen nicht unwichtige Beiträge [10].

10) Vgl. Fr. C. Meier Judaica s. veter. scriptorum prof. de rebus jud. fragmenta. Jen. 1832 (unvollständig).

3. Die einheimischen Schriftsteller der Aegypter, Phönizier, Babylonier und Assyrer, der Araber und Syrer, wenn nicht die Schriften der Aegyptier, Manetho und Chäremon, der Phönizier Sanchuniathon und seines Bearbeiters Philo Herennius, Dius und Menander von Ephesus, der Babylonier Berosus und

Abydenus, und die 23 Bl. *Περσικά* des Ktesias bis auf dürftige Fragmente und Excerpte verloren gegangen wären [11]), und die arabischen und syrischen Schriftsteller nicht erst aus der christlichen Zeit, lange nach der Zerstörung des jüdischen Staates, herrührten [12]). Daher sind für die Archäologie viel wichtiger

4. die Beschreibungen von Reisen in das Morgenland, insbesondere nach Palästina und den umliegenden Ländern, welche uns mit der Naturbeschaffenheit des biblischen Schauplatzes, mit den Sitten, Gebräuchen und Einrichtungen des Orients und den Ueberbleibseln der alten Denkmäler bekannt gemacht, und dadurch bei der großen Stabilität der orientalischen Verhältnisse und Zustände viel zur Aufhellung des biblischen Alterthums beigetragen haben [13]).

11) Die Fragmente von Manetho's Gesch. der ägypt. Dynastien (c. 260 v. Chr.) bestehen fast nur in Dynastienkatalogen, welche für die Archäologie keine Ausbeute liefern. Die Bruchstücke der von Philo Byblius griechisch bearbeiteten, phönizischen Geschichte Sanchuniathons sind gesammelt von J. Conr. Orelli (Sanchun. fragmenta de cosmogonia et theologia Phoenicum, gr. et lat. Lps. 1826); die von Berosus, 3 Bb. chald., assyr. u. medisch. Alterth. von Richter (Berosi Chaldaeor. historiae quae supersunt. Lps. 1825); die des Ctesias von J. Chr. Fel. Bähr (Ctesiae Cnidii Operum reliquiae. Frcf. a. M. 1824.

12) Aus der sehr reichen Literatur der Araber und Syrer lassen sich einzelne, für die bibl. Archäologie besonders wichtige Schriften nicht herausheben. Besonders ergiebigen Austrag liefern sie für die Geographie und Naturkunde, für welchen Zweck sie schon von Bochart, Celsius u. A. vielfach excerpirt worden sind. Die bekanntesten Werke sind aufgezählt von Rosenmüller, bibl. Alterth. I, 1 S. 34 ff.

13) Die Zahl dieser Reisebeschreibungen mehrt sich von Jahr zu Jahr. Ein sehr reichhaltiges, über 100 Nummern starkes Verzeichniß mit kritischen Bemerkungen liefert Robinson, Paläst. I, S. XVII-XXXIX, das in den neuern bibl. Forschungen S. XXIX ff. noch um 25 Nummern aus den letzten 8 Jahren vermehrt worden ist. — Von den älteren Reisebeschreibungen sind die für die bibl. Archäol. wichtigsten von Belon, Maundrell, Korte u. A. zusammengestellt von H. E. G. Paulus, Sammlung der merkw. Reisen in d. Orient in Uebersetzung. u. Auszügen. Mit K. u. Ch., Einleitt., Anmerkk. u. collect. Registern. Jena. 1792 ff. 7 Thle. — Unter den in den letzten 80 Jahren erschienenen sind die wichtigsten: Carsten Niebuhr, Beschreib. von Arabien. Copenh. 1772. 4 (auch französisch mehrmals ersch.); Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern. Bd. I u. II. Copenh. 1774—78. Bd. III. Hamb. 1837. — Ulr. Jasp. Seetzen (1811 in Arabien ermordet), lange nur aus

Briefen in Zachs monatl. Correspondenz theilweise bekannt, bis kürzlich von Prof. Dr. Kruse ein Theil der Tagebücher Berl. 1854 u. 55. 3 Bände herausgegeben worden. — J. L. Burckhardt, Reisen in Syrien u. s. w. mit Anmerkk. von Gesenius. 2 Bde. Weim. 1823—24. — G. H. v. Schubert, Reise nach dem Morgenlande. 3 Bde. Erl. 1838—40. (für Naturgeschichte wichtig). — Ed. Robinson, Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Tagebuch einer Reise im J. 1838 in Bezug auf die bibl. Geographie unternommen von E. Robinson u. E. Smith. 3 Bände mit Karten u. Plänen. Halle 1841 ff. — Desselben „neuere bibl. Forschungen in Palästina und in den angrenz. Ländern. Tagebuch einer Reise im J. 1852 v. E. Robinson, E. Smith u. Andern. Mit einer Karte von Palästina v. H. Kiepert. Berl. 1857.

Die für Bibelerklärung und Archäologie wichtigeren Beobachtungen sind auch in mehreren besondern Schriften zusammengestellt, von welchen noch jetzt brauchbare Hülfsmittel für diesen Zweck liefern: (Harmar) Beobachtungen üb. d. Orient aus Reisebeschreibb. Aus d. Engl. m. Anmerkk. v. J. E. Faber. 3 Theile. Hamb. 1772—79. E. F. K. Rosenmüller, das alte u. neue Morgenland od. Erläut. d. heil. Schrift aus der natürl. Beschaffenheit, den Sagen, Sitten u. Gebräuchen des Morgenl. u. s. w. Lpz. 1818—20. 6 Thle. — H. Chr. Paulsen, zuverläss. Nachrichten vom Ackerbau der Morgenländer u. s. w. Helmst. 1748. 4. u. desselben: die Regierung der Morgenländer. 1. Theil. Altona. 1755. 4. — Die Sitten der Beduinen-Araber. Aus dem Französ. des Ritters Arvieux, mit Anmerk. u. Zus. von Rosenmüller. Lpz. 1789. — J. L. Burckhardts Bemerkk. üb. die Beduinen und Wahaby. Aus dem Engl. Weim. 1831. — Ed. Wilh. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter. Aus dem Engl. von J. Theod. Zenker. 3 Bde. Lpz. 1852.

Noch wichtiger sind die in neuerer Zeit begonnenen wissenschaftlichen Erforschungen und Beschreibungen der antiken Denkmäler Aegyptens, Babyloniens und Assyriens. Von Aegypten die Déscription de l'Egypte ou recueil des observations et des recherches, qui ont été faites en Egypte pendant l'expedition de l'armée francaise. Paris (1809 ff.) 1831 ff. — Champollion, monumens de l'Egypte et de la Nubie. Par. 1837 ff. — Ippol. Rosellini, i monumenti dell' Egitto e della Nubia, disegnati della spedizione scient. letteraria Toscana in Egitto etc. P. I. monim. storici. 4 Tomi in 5 Abth. P. II mon. civili 3 Tomi. 8. mit einem Atlas und Abbild. in gr. fol. Pisa 1832 ff. — J. G. Wilkinson manners and costums of the ancient Egyptians. Lond. 1837. III. und a second series of the manners etc. 1841. III Bd. 8. — Richard Lepsius Denkmäler aus Aegypten u. Aethiopien. Berl. 1849 ff. (bisher über 8 Bände Kupfertafeln. Imp. fol.)

Von Babylonien u. Assyrien: Rich. Narrative of a Residence in Koordistan. Lond. 1836. 2 Voll. Ainsworth Travels and Researches in Asia minor, Mesopotamia etc. 1842. 2 Voll. — Botta et Flandin Monument de Ninivé. Paris. 1847—50. 5 Voll. fol. Aust. H. Layard The Monuments of Niniveh, illustrated in 100 plates cet. Lond. 1851. Imp. fol. u. A second series of the Monuments of Niniveh, including Bas-Reliefs from the Palace of Sennacherib

and Bronces from the Ruins of Nimroud. Lond. 1853. fol. Desselben Niniveh and its remains. 2 Voll. ed. 3. Lond. 1850. Deutsch: Ninive nnd seine Ueberreste. Von Meißner. Lpz. 1850. — Desselben A popular account of discoveries at Nineveh etc. Deutsch: populärer Bericht üb. d. Ausgrabb. zu Ninive, v. Meißner. Lpz. 1852. Desselben: Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon, with travels in Armenia, Kurdistan and the Desert etc. Lond. 1853. Deutsch: Ninive und Babylon nebst Beschreibung seiner Reisen in Armenien, Kurdistan u. der Wüste, übers. von J. Th. Zenker. Lpz. 1856.

§. 5.

Geschichte und Literatur der bibl. Archäologie.

Die Bearbeitung der biblischen Alterthümer beginnt erst im 16. Jahrhundert mit der Verbreitung des Studiums der Bibel, namentlich des A. Testaments in den Grundsprachen unter den christlichen Theologen, blieb aber im 16. und 17. Jahrhundert auf wenige an Umfang wie an innerem Gehalte nicht sehr bedeutende Werke beschränkt [1]). Mehr geschah im 17. Jahrhundert, in welchem außer einigen das gesammte archäologische Gebiet umfassenden Werken, besonders in der ersten Hälfte desselben die heiligen Alterthümer und auch verschiedene Zweige der bürgerlichen Antiquitäten mit umfassender Gelehrsamkeit und gründlicher Benutzung sowohl des Talmud und der Rabbinen, als auch der klassischen und orientalischen Literatur bearbeitet wurden [2]). Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts fing man auch an, die in den orientalischen Reisebeschreibungen gesammelten Beobachtungen für die allseitige Aufhellung des biblischen Alterthums auszubeuten. Aber so viel auch seitdem bis auf die neueste Zeit für die gründlichere Erkenntniß der äußeren Formen des hebräischen Alterthums geleistet worden, so hat doch seit dem Aufkommen des Deismus und Rationalismus die theologische Fortbildung der biblischen Archäologie mehr Rückschritte als Fortschritte gemacht, weil der eigenthümliche, das theokratische Leben in allen seinen Institutionen bedingende und belebende Geist immer mehr verkannt wurde [3]). Für das Verständniß dieses Geistes hat erst Bähr in seiner Epoche machenden Symbolik des Mosaischen Cultus wieder neue Bahn gebrochen, während die bürgerlich socialen Alterthümer

Israels, insonderheit das Mosaische Recht, sich noch keiner wissenschaftlichen Bearbeitung im Lichte der biblischen Offenbarung erfreuen.

1) Diese sind folgende: Bened. Ariae Montani (eines gelehrten Theologen u. Orientalisten zu Sevilla † 1598) Antiquitatum judaicarum libri IX. in quibus praeter Judaeae, Hierosolymorum et templi Salomonis accur. delineationem praecipui sacri et profani gentis ritus describuntur; abgedr. in Critici sacri ed. Frcf. Tom. VI. p. 522—738. — C. Sigonii de republica Hebraeor. libri VIII. Frcf. 1585. 8 c. Joh. Nicolai annotatt. L. Bat. 1701. 4. — Petr. Cunaei de republica Hebr. libri III, L. B. 1617 und ö. (auch in Critici ss. VI. p 811 sqq.), zuletzt c. amplis Joh. Nicolai notis. 1703. 4. — Thom. Goodwin Moses et Aaron, s. civiles et eccles. ritus antiqq. Hebr. (zuerst engl. Orf. 1616), lat. von F. H. Reiz. Brem. 1679 u. 85, ed. 3. c. praef. Herm. Witsii 1690 — illustr. emend. stud. J. H. Hottingeri. Frcf. a. M. 1716. L. B. 1724. 2 Tom. 8. —

2) Die gesammte Archäologie umfassen: Melch. Leydekker de republica Hebr. libri XII, quibus de sacr. gentis orig. et statu in Aegypto, de miraculis divin. providentiae in rei publ. constitutione, de theocratia..., de regimine polit, de relig. publ. et priv. disseritur. Amst. 1704. fol. Ejusd. Opp. T. II h. e. Libri IX de vario rei publ. Hebr. statu etc. ib. 1710. fol. — Conr. Iken antiquitates hebr. sec. triplicem statum eccl. polit. et oeconom. breviter delin. Brem. 1730. ed. 3. 1741. J. Herm. Schacht animadverss. ad antiqq. hebr. olim delin. a C. Ikenio, patre mortuo ed G. J. Schacht. Traj. 1810. — Andr. Geo. Waehner antiquitates Ebraeorum de israelit. gentis origine, fatis, rebus sacr. civilibus et domesticis, fide, moribus, ritibus et consuetudinibus antiquioribus, recentioribus exponentes. Gott. 1743. 2 Voll (unvollendet).

Die heil. Alterthümer: Jo. Spencer de legibus Hebr. ritualibus earumque rationibus LL. IV. Cantabr. 1685. verm. 1727. c. Chrph. Matth. Pfaffii dissert. praelim. Tüb. 1727. fol. Hiezu als Gegenschriften: Herm. Witsii Aegyptiaca et Δεκαφυλον s. de Aegyptior. sacrorum c. Hebraicis collatione libri III. etc. Amst. 1683. 4. Ejusd. Miscellanea sacra. Utr. 1692 u. 1700. ed. nov. Leyd. 1736. 2 Tomi. 4. — Joh. Lund die alten jüd. Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten. Hamb. 1695. 8. u. 1704 fol. Mit Anmerkk. v. Joh. Christoph Wolf. Hamb. 1738. fol. — Hadr. Reland. Antiquitates sacr veterum Hebraeor. delin. Ultraj. 1708 u. ö. c. notis Ravii 1743. ed. Vogel. Hal. 1769. 8.

Unter den Schriften über einzelne Gegenstände sind die bedeutendsten: Bernh. Lamy de tabernaculo, de sancta civitate et templo. Par. 1720 fol. Joh. Sauberti de sacrificiis veterum collectan. hist. phil. etc. acced. ejusd. de sacerdotibus et sacris Hebraeor. personis commentar. sing. — rec. emend. Thom Crenius. L. B. 1699 (zuerst 1659). 8. — Guil. Outram de sacrificiis libri duo. Amst. 1588. 8. — Joh. Braun vestibus sacerdotum Hebraeor. libri II. Leyd. 1680. Amst. 1698 ed. ult. auct emend. ib. 1701. 4. Joh. Meyer tract. de temporibus sacr. et festis diebus Hebraeorum, c. animadverss. in J.

Spenceri libros de legg. Hebr. ritt. Amst. 1698. 8. 1724. 4. — Joh. Seldeni de Synedriis et praefecturis jurid. veterum Hebraeorum libri III. Lond. 1650. Amst. 1679. 4. Frcf. 1696. — Ejusd. Uxor ebraica absolvens nuptias et divortia veter. Hebraeorum, quibus access. de successionibus in bona defunctorum et in Pontificatum. Wittenb. 1712. 4. — Camp. Vitringa. de Synagoga vetere libri III. Franecq. 1696. 4. — Mart. Geier tract. de Ebraeor. luctu lugentiumque ritibus. Lps. 1656. 12. Ed. 3. 1683. — Ant. Bynaei de calceis Hebraeorum libr. II. Dordr. 1682. 12. — N. W. Schröder, comment. phil. crit. de vestitu mulierum Hebraearum etc. Ultroj. 1776. 4. Andere, meist unbedeutende Schriften s. bei Wolf, biblioth. hebr. II. p. 1083 sqq. IV. p. 506 sqq.

Die meisten der genannten und noch viele andere größere Schriften und kleinere Traktate sind gesammelt im Blas. Ugolino thesaurus antiquitatum sacrr. Vened. 1744—69. 34 Bde fol.

3) Erschienen sind: Joh. Gottl. Carpzov apparatus historico criticus Antiquitatum S. codicis et gentis Hebraeae; uberrimis annotatt. in Thom. Goodwini Mosen et Aaronem subministravit. Frcf. et Lps. 1748. 4.

J. E. Faber, Archäologie der Hebräer. Hall. 1773. 8. (Th. 1. Von den Wohnungen.) Unvoll.

Joh. Jahn, bibl. Archäologie. 1. Th. Bd. 1.2. Häusl. Alterth. 2. Th. Bd. 1.2. Polit. Alterth. 3. Th. Heilige Alterth. Wien 1796—1805 mit Kupf. 2. Aufl. Th. 1. 1817. 18. Th. II. 1824. 25. 8.

E. Fr. K. Rosenmüller, Handb. der bibl. Alterthumskunde. 4 Bände in 7 Theilen. Lpz. 1823—31. unvollendet, nur die bibl. Geographie und Naturgeschichte enthaltend.

H. E. Warnekros, Entwurf der hebr. Alterthümer. Weim. 1782. 3. gänzl. umgearb. u. verb. A. von Andr. Gottl. Hoffmann. 1832. 8.

G. L. Bauer, kurzgef. Lehrbuch der hebr. Alterthümer. Lpz. 1797. 2. A. v. Rosenmüller. 1835. 8.

J Henr. Pareau, antiquitates Hebr. brev. descriptae. Traj. 1817.

W. M. Leber. de Wette, Lehrb. der hebräisch-jüdischen Archäologie nebst einem Grundrisse der hebr. jüd. Geschichte. Lpz. 1814. 3. umgearb. Aufl. mit 2 lithogr. Tafeln. 1842. 8.

J. M. Aug. Scholz, Handb. der bibl. Archäologie. Bonn. 1834. 8.

Heinr. Ewald, die Alterth. d. Volks Israel. Gött. 1848. 2. A. 1854. 8.

Jos. L. Saalschütz, Archäologie der Hebräer. 2 Theile. Königsb. 1855. 8.

G. Gust. Roskoff, die hebräischen Alterthümer in Briefen. Wien. 1857.

Ein sehr brauchbares Repertorium für archäol. Material und Literatur bietet: G. Ben. Winer, bibl. Realwörterbuch. Lpz. 2 Bde. 1819. 20. Dritte sehr verb. u. verm. Aufl. 1847 u. 48.

4) Karl Christ. Wilh. Felix Bähr, Symbolik des Mos. Cultus. 2 Bde. Heidelb. 1837 u. 39. 8. — Das Mos. Recht ist bearbeitet von Joh. Dav. Michaelis. Frkft. a. M. (1770 ff.) 1775 ff. in 6 Theilen. 8. u. Jos. L. Saalschütz, das Mos. Recht mit Berücksichtigung des spätern Jüdischen. 2 Bde. Berl. 1848. 8.

I. Der biblische Schauplatz
als die natürliche Grundlage der biblischen Archäologie.

Erstes Capitel.

§. 6.

Die geographische Lage des heiligen Landes.

Das Land, welches Gott den Patriarchen zum Erbe verhieß, und den Israeliten unter Mose und Josua zum Erbtheile gab, lag zwischen dem Strome Aegyptens (Nil) und dem großen Strome Phrat (Eufrat) Gen. 15, 18, auf der Grenzscheide von Asien, Africa und Europa, im Mittelpunkte der alten Welt, und doch nach allen Seiten von festen natürlichen Grenzen umzogen, und von den übrigen Ländern eigenthümlich isolirt, indem gegen W. das mittelländische Meer, gegen N. der Libanon und Hermon (Antilibanus), gegen O. die arabisch-syrische und gegen S. die arabische Wüste seine Grenzen bildeten. Dieses Land, ein Stufenland zwischen Hochasien und dem europäischen Mittelmeere wird nach seiner ganzen Länge von N. nach S. durch die tiefe Thalsenkung des Ghor in eine westliche und eine östliche Hälfte getheilt. Die westliche, größere Hälfte, den Kern desselben bildend und nach seinen früheren Bewohnern Canaan genannt [2]), erstreckte sich vom Fuße des Libanon bis an die arabisch-ägyptische Sandwüste, und vom großen westlichen Mittelmeere bis zu dem das Ghor durchströmenden Jordan mit den Seen Merom, Genezareth und dem Salzmeere [3]). Die östliche kleinere, durch das Ghor gegen W. begrenzte Hälfte, das ehemalige Gebiet der beiden Amoriterkönige Sihon zu Hesbon und Og zu Basan, und Gilead und Basan oder auch im weiteren Sinne nur Gilead [4]) genannt,

reichte vom Fuße des Hermon bis zum Flusse Arnon (Modjeb), der von O. her in das todte Meer sich ergießt, so daß die Ostgrenze vom Hermon in östlicher zum Süden geneigter Richtung bis Salcha (Salchad oder Sarchad), darauf in südwestlicher Richtung bis zum oberen Jabob (Nahr Amman), dann westlich vor Rabbat-Ammon vorbei nach Aroer am Arnon sich hinzog [5]. — Das heilige Land erstreckte sich sonach vom 31. bis über den 33. Grad nördlicher Breite, und vom 52. bis 53¼, und Gilead mit gerechnet bis zum 54½ Längengrade. Seine Ausdehnung von N. nach S. beträgt 32 geogr. M., die von W. nach O. kaum 30 Meilen, während die Breite des eigentlichen Canaan vom Mittelmeere bis zum Ghor durchschnittlich nur 15 Meilen ausmacht, so daß Canaan an 450—460 Quadratmeilen, und Gilead gegen 200 bis 210 Quadratmeilen Flächenraum umfaßte.

Der älteste Name dieses Landes — Canaan wich nach seiner Besitznahme durch die Israeliten ganz den Namen: a. Land der Söhne Israels (Jos. 11, 22) oder Land Israels (אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל 1 Sam. 13, 19. Ez. 40, 2. 47, 18. 1 Chr. 22, 2. 2 Chr. 2, 16 u. a., אַדְמַת יִשְׂרָאֵל Ez. 7, 2. γῆ Ἰσραήλ Matth. 2, 20 f.) [6], welcher Name seit der Spaltung des Reichs nach Salomo öfter auch im engeren Sinne von dem Lande der zehn Stämme gebraucht wird (z. B. Ezech. 27, 17. 2 Chr. 34, 7. 2 Kön. 5, 2. 4. 6, 23 u. a.); b. Land Jehova's (אֶרֶץ יי׳ Hos. 9, 3., אַדְמַת יי׳ Jes. 14, 2) als Eigenthum Jehova's Lev. 25, 23. Ps. 85, 2. Jes. 8, 8. — Nach dem Exile kamen hinzu die Namen: c. Land Juda (אֶרֶץ יְהוּדָה Neh. 5, 14 und häufig in den Apokryphen, Judith 14, 7. 1 Makk. 1, 29, 44. 51. vgl. Wahl clavis libror. V. T. apocr. s. v. Ἰούδα), theils weil anfangs hauptsächlich nur Bewohner des ehemaligen Reiches Juda zurückgekehrt waren (Esra. 1, 3. 5. 6, 16. Nehem. 11, 4—18), theils wohl auch, weil Juda kraft des Segens Jakobs (Gen. 49, 8) das Haupt der Stämme war. d. Das heilige Land (אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ Zach. 2, 16); dieser Name wurde in der christlichen Kirche besonders üblich, seitdem der Sohn Gottes dieses Land durch sein Leben, Leiden und Sterben in ihm geheiligt hatte;

e. das **gelobte Land**, γῆ τῆς ἐπαγγελίας (Hebr. 11, 9), terra repromissionis, weil Gott es den Patriarchen eidlich gelobt oder verheißen hat Gen. 15, 18 u. ö.; f. **Palästina** von פְּלֶשֶׁת, Philistaea, Gen. 10, 14, stammend, und zunächst den von den Philistern bewohnten Küstenstrich zwischen dem Carmel und der ägyptischen Grenze bezeichnend, dann von Griechen und Römern auf das ganze Land zwischen dem Mittelmeere und dem Jordan und Libanon, endlich von **Reland** (in s. Palaestina illustr.) auf das ganze Gebiet der zwölf Stämme Israels übertragen [7]).

1) Ueber die Geographie Palästina's sind Hauptwerke: **Adr. Relandi** Palaestina ex monumentis veteribus illustrata. Traj. Bat. 1741. 4. **K. v. Raumer**, **Palästina**. 3. A. Lpz. 1850. und **C. Ritter**, die Erdkunde. 2. A. Th. XV, 1 u. 2 u. XVI. Berl. 1850—52, in welchen auch die sehr zahlreiche Literatur über bibl. Geographie verzeichnet ist.

2) Der Name Canaan, כְּנַעַן =Niederung nach Gen. 9, 18. 22 u. 10, 15 ff. Volks- und Landesname, erklärt sich aus dem Gegensatz zu אֲרָם = Hochland, **Aram** d. i. Syrien, als das Bergland des Libanon, indem die canaanitischen Stämme sich zuerst in der phönizischen und philistäischen Niederung ansiedelten und erst mit ihrer Ausbreitung über das Bergland zwischen dem Mittelmeer und dem Jordan diesen Namen dem ganzen von ihm eingenommenen Gebiete gaben. Vgl. **Rosenmüller**, bibl. Alterthsk. II, I. S. 75 f. u. **Ritter** XV, 1. S. 97 ff.

3) Diese Grenze Canaans ist Gen. 10, 19 angegeben, und für das dem Volke Israel verheißene Land näher bestimmt Num. 34, 1—12. Jos. 13, 2—6 vgl. mit 15, 2—5. Vgl. **C. Iken** de finibus terrae promissae, dissertatt. phil. II, p. 95 sqq. **L. de Laborde** comment. géogr. sur l'Exode et les Nombres. Par. 1841. ad Num. 34. und **Raumer**, Pal. S. 22 ff. **Ritter** XV, 1. S. 93 ff.

4) Für die Benennung **Gilead und Basan** vgl. Deut. 3, 10. 13. Jos. 12, 5. 13, 11. 17, 1. 2 Kön. 10, 33 u. a., womit Num. 32, 26. Deut. 3, 12. 16, wornach Gilead die Stammgebiete von Ruben und Gad umfaßte, zu vergleichen. Für das ganze Ostjordanland steht Gilead Deut. 34, 1. vgl. Jud. 10, 1. 2 Kön. 10, 33, und noch nach dem Exil *Γαλαὰδ* 1 Makk. 5, 9. 17. 20 ff. 13, 22. Vgl. **Winer**, R. W. I, S. 429 f.

5) Die Grenzen sind Num. 32, 33—42 u. Jos. 12, 2—5. 13, 8—13 verzeichnet. Vgl. meinen Comm. z. Buch Jos. S. 225 ff. 248 f. u. v. **Raumer**, Paläst. S. 60 ff. 70.

6) Analog ist der Name: **Land der Hebräer** (אֶרֶץ הָעִבְרִים) in Gen. 40, 15, der aber in der Bibel nicht weiter vorkommt, dagegen von **Josephus** (Ant. VII, 9, 6 u. 14, 2) und **Pausanias** (VI, 24. X. 12 u. ö. *χώρα τῶν Ἑβραίων*) vielfach gebraucht wird.

7) **Hieronym.** ad Jes. 14, 29: Philistaeos Palaestinos significat. Aehnlich **Willerm. Tyr.** p. 749: Palaestina quasi Philistina a Philistiim dicitur. Dieser

Name wird von Griechen (Herodot VII, 89) und Römern (Cicero, Tibull), von Philo und Josephus und auch von den Arabern gebraucht. Vgl. Rosenmüller, bibl. Alterthsk. II, 1 S. 74 f.

§. 7.

Die politische Stellung Israels in Palästina.

Schon zur Zeit der Patriarchen war das Land Canaan von verschiedenen Völkerstämmen [1]) bewohnt, jedoch so spärlich, daß die canaanitische Bevölkerung den Nomadenzügen der Patriarchen mit ihren zahlreichen Heerden kein Hinderniß in den Weg setzt, und nur im Gebiete der Philister Streitigkeiten über Cisternen zwischen den Hirten Abrahams und Isaaks und den Philistern vorkommen (Gen. 21, 25. 26, 14 ff.). Während des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten hatten sich aber die Canaaniter sehr vermehrt [2]) und zugleich das Maaß ihrer Sünde voll gemacht (Gen. 15, 16), daß sie für das Gericht der Vertilgung reif geworden waren, und Israel sie ausrotten und ihr Land in Besitz nehmen konnte. Die Israeliten unterwarfen sich nun unter Mose und Josua wohl das Land, aber nicht ganz; sie rotteten wohl den größeren Theil der Canaaniter aus, aber nicht alle, so daß auch nach der Vertheilung des Landes an die zwölf Stämme noch viele Distrikte einzunehmen, und noch viele Canaaniter auszurotten übrig blieben [3]). — Zu diesen Feinden, welche im Lande zurückblieben und welche jede innere Schwäche Israels zur Empörung und zur Befeindung desselben benutzten, kamen noch die umwohnenden Völkerschaften, im Osten die Ammoniter und Moabiter, gegen Süden die Edomiter und Amalekiter, im Südwesten die Philistäer [4]), im Norden und Nordosten die Syrer, die alle — und zwar die drei ersten Israel stammverwandten am meisten — feindlich gegen Israel gesinnt waren, und jede Gelegenheit ergriffen, dasselbe zu bekriegen und sich unterthänig zu machen. Wenn gleich nun diese Widersacher in seiner Mitte und an seinen nächsten Grenzen Israel durch ihren Götzendienst zum Fallstrick (Exod. 23, 33. Deut. 7, 16) und durch ihre Feindschaft zu Dornen und Stacheln in seinen Seiten (Num. 33, 55. Jos. 23, 13. Richt. 2, 3) werden konnten

und oft genug auch wirklich wurden, so waren diese anwohnenden Völkerstämme und canaanitischen Ueberreste doch nicht stark genug, um das Volk Gottes überwältigen zu können, so lange nur Israel seinem Gotte treu anhing und in sich einig und ungespalten blieb.

Im Uebrigen war Israel durch die festen, natürlichen Grenzen, die Palästina umgaben, vor der Gefahr, in den Strom des allgemeinen Welt- und Völkerlebens hineingezogen zu werden, gesichert, so daß es sich selbstständig entwickeln, und der Vollbringung des von Gott ihm zugewiesenen Lebensberufes ungestört obliegen konnte. Dabei war jedoch Palästina von der übrigen Welt nicht ganz isolirt, sondern als ein Theil des großen syrischen Stufenlandes war es das natürliche Verbindungsglied zwischen den Hauptländern der alten Welt, den Uebergang aus Centralasien über das mittelländische Meer nach Europa und über den das Mittel- und rothe Meer trennenden Isthmus nach Africa bildend. Durch Palästina ging auf zwei Wegen die Karawanenstraße vom Euphrat über Damaskus nach Arabien und nach Aegypten [5]), wodurch seine Bewohner sich mit den köstlichen Erzeugnissen sowol des innern Asiens als des fruchtbaren Nildelta's versorgen konnten, während die benachbarten Phönizier ihnen für Getraide, Oel und Wein die Schätze und Produkte des fernen Westens und Nordens verhandelten. Aber diese centrale Lage Palästina's im Mittelpunkte der alten Welt mußte dieses Land auch nicht nur zu einem begehrten Besitze für die größeren Weltreiche machen, sondern brachte es überhaupt mit sich, daß, seitdem mit dem achten Jahrhundert v. Chr. die Assyrische Macht anfing, welterobernd sich nach Westen hin auszubreiten, und ein fast ununterbrochener Kampf um die Oberherrschaft unter den großen Weltmächten ausbrach, Palästina seiner Lage wegen fast unvermeidlich in diesen Kampf hineingezogen wurde [6]), und Israel dabei um so eher seine unabhängige Weltstellung verlieren mußte, als das eine Bruder- und Bundesvolk schon durch innere Spaltung in zwei einander feindliche Reiche sich geschwächt, noch mehr aber durch den überhandnehmenden Abfall von dem allmächtigen Gotte den unüberwindlichen Fels und Hort seiner Stärke verloren hatte.

1) Ueber die canaanitischen Völkerschaften vgl. Sam. Bochart, Phaleg. lib. IV c. 34 sqq., und aus neuerer Zeit besonders Knobel, die Völkertafel S. 305 ff., Ritter, Erdk. XV, 1 S. 104—124 u. Kurtz, Gesch. d. A. B. I, S. 119 ff.

2) „Die früheren Zustände — sagt Ritter a. a. O. S. 108 — waren ganz andere als in den mosaischen Zeiten, ein halbes Jahrtausend später. Das Land war wenig angebaut und wenig bevölkert; Heerden mit ihren Hirtenfamilien durchzogen es ungehindert von einem Ende zum andern; denn Abraham richtete seine Hütte am Berge bei Bethel auf, er sagte bei der Trennung zu seinem Bruder Loth: steht dir nicht alles Land offen? am Südende des Landes in Pharan gräbt er seine Brunnen zu Bersaba; und Jakob zieht eben so ungehindert auf der Ostseite des Jordan nach Gilead durch die Furth des Jabok (1 Mos. 31, 47. 32, 22) und errichtet seine Hütten zu Sukkoth (33, 17). — Der Städte, mit denen ganz Canaan in mos. Zeit wie bedeckt ist, sind zu Abrahams Zeit erst wenige vorhanden, die ihre Namen von damals lebenden Personen erhielten, wie Sichem, von dem Oberhaupte der Heviter (1 Mos. 34, 2); Mamre, von dem Bruder Eskol's und Aner's, dem Amoriter (1 Mos. 14, 13. 24); nur Hebron wird schon als die urälteste Hauptstadt im Lande — genannt, die 7 Jahre vor Zoan (San d. i. Tanis in Aegypten (1 Mos. 13, 23) erbaut war.... Von den zahllosen kriegsgerüsteten Städten und den kampfgerüsteten, streitbaren Landesbewohnern, wie ein halbes Jahrtausend später zu Josua's Zeit, ist noch keine Spur." Man vgl. nur das Verzeichniß der 31 von Josua besiegten Könige Canaans in Jos. C. 12.

3) Die nicht eroberten Gebiete sind Jos. 13, 1—6 und im B. d. Richter C. 1 u. 3, 1—5 genannt.

4) Ueber die Ammoniter, Moabiter, Edomiter und Amalekiter vgl. Ritter a. a. O. XV, 1 S. 124 ff. und Raumer, Paläst. S. 233 ff.; über die Philister und ihre Herkunft vgl. Knobel, Völkertaf. S. 215 ff., Kurtz, Gesch. d. A. B. I, S. 125 ff. u. Ritter XVI, S. 168 ff.

5) Der eine Weg führt vom Euphrat über Aleppo, Damaskus, Nowa und Keik an der Ostseite des Jordan und des todten Meeres hinab nach Medina und Mekka (vgl. Ritter XV, 1, S. 13 f. 354 ff. u. XV, 2, S. 807 ff.); der andere, die sogenannte Kaneitrastraße von Damaskus auf der Jakobsbrücke über den obern Jordan nach Megiddo (Ledschun) in die Ebene Esdrelom, und weiter über Lydda und Ramleh in die Philisterniederung nach Gaza und von dort nach Aegypten (vgl. Ritter XVI, S. 592 ff.).

6) In dem vorwiegend bergigten Palästina war es besonders die weite Ebene Jesreel oder Esdrelom, wo in alter und neuer Zeit über den Besitz dieses Landes gekämpft wurde. „Hier ward Josia, König Juda's, von Necho, dem Könige Aegyptens, bei Megiddo geschlagen und getödtet (2 Kön. 23, 29. 2 Chr. 35, 22). Auf dieser Ebene lag Nebucadnezars Heer unter Holofernes (Judith 7, 3); am Fuße des Tabor kämpften (nach Josephus) Vespasians Truppen gegen die Juden; in eben dieser Ebene Jesreel wurden (im J. 1799) 25,000 Türken durch 3000 Franzosen unter Bonaparte und Kleber besiegt. „„Juden, Heiden, Saracenen, christliche Kreuzfahrer und antichristliche Fran=

zosen, Aegypter, Perser, Drusen, Türken und Araber, Krieger aus allen Völkern unterm Himmel haben ihre Zelte auf der Ebene Esdrelom aufgeschlagen, und sahen ihre Paniere benetzt vom Thau des Tabor und Hermon."" Clarke 502." Vgl. K. v. Raumer, Paläst. S. 36 f. und damit Ritter XVI, S. 690.

§. 8.

Die Angemessenheit des heiligen Landes für die Bestimmung Israels.

Israel war aus den Völkern der Erde ausgesondert zum Träger der göttlichen Heilsoffenbarungen und Pfleger des Reiches Gottes in seiner das Heil der Menschheit vorbereitenden Gestaltung. Diesem Zwecke seiner göttlichen Berufung entsprach auch das Land, in welchem das Bundesvolk die von Gott ihm gestellte Lebensaufgabe lösen und die Frucht seiner Geistesentwicklung zeitigen sollte. Denn die Entfaltung der geistigen Anlagen und Kräfte einer Nation wird wesentlich bedingt und bestimmt durch die Lage und Beschaffenheit des Landes, welches den Schauplatz seiner volksthümlichen Lebensentwicklung bildet [1]). — Die Bestimmung Israels heischte eben so sehr Isolirung und Abgeschiedenheit von den übrigen Völkern als eine Weltstellung im Mittelpunkte der Culturvölker des Alterthums. Beide Bedingungen vereinigte Palästina in sich, wie kein anderes Land der alten Welt. Gegen Norden war es durch die von der Wüste bis zum Meere reichende Gebirgskette des nur wenige, schwer zu übersteigende Durchgangspässe darbietenden Libanon, gegen Osten und Süden durch die große, weg- und steglose, syrisch-arabische Wüste, und im Westen durch das große Meer fest umzäunt. Wenn nun durch diesen starken, dieses Land umschließenden Zaun Israel gegen das überwältigende Eindringen des besonders in Babel und Aegypten zur größten Machtentfaltung gekommenen Heidenthums hinreichend geschützt war, daß der heidnische Weltgeist den in Israel gepflanzten Keim der wahren Gotteserkenntniß nicht unterdrücken und ersticken konnte: so war doch das Bundesvolk nicht allen heidnischen Einflüssen entzogen, sondern in einen Kampf mit den kleineren Heidenvölkern in und an seinen Grenzen gestellt, durch den sein geistiges und religiöses Leben vor Erschlaffung bewahrt und zur freien kräftigen Ausbildung getrieben werden sollte. — Nicht minder geeignet für die

Erreichung des Israel vorgestreckten Ziels seiner göttlichen Berufung erscheint Palästina nach seiner centralen Lage im Herzen der alten Welt, gleichsam die Brücke für die Verbindung der drei Welttheile derselben darbietend. Wenn hiedurch einerseits dem Bundesvolke eine Verbindung mit den mächtigsten Culturvölkern der alten Zeit ermöglicht war, wodurch ihm der materielle Reichthum der Weltvölker zugänglich gemacht wurde: so war andrerseits auch den Weltmächten der Zugang zu dem Gottesreiche geöffnet, nicht blos zum Zertreten des durch die Missethat seiner Bürger entweihten Heiligthums, sondern auch damit sie in dem Kampfe mit dem Volke Gottes die Allmacht des Herrn Zebaoth erkennen und erfahren sollten. — In solcher Weise wurde durch die geographische Lage Palästina's nicht minder, als durch den Verlauf, welchen die geschichtliche Entwicklung des alten Bundesvolkes nahm, für die Zeiten der Erfüllung der Weg zur Ausbreitung des Evangeliums unter allen Völkern gebahnt[2]).

1) „Wer mag es verkennen, daß die Landesnaturen in Individualitäten hervortreten, die nur hier (in Palästina) sich beisammen fanden, die überall auf das Geschehene gestaltend einwirkten, dessen Reflex in Ueberlieferung, Geschichte, Staaten- und Volksleben, in Volksglauben, Volkslehre hervortreten mußte. Und wenn unser Planet nicht als eine blos todt abgerundete, oder als bloßes Aggregat geballte Masse das Sonnensystem umkreist, sondern als ein in sich bestehender Erdorganismus, als ein lebendiges Werk der göttlichen Schöpfung, deren Meister seine förderndе Hand noch nicht von ihr abzog, so mußte auch von Anfang an ein tieferer Zusammenhang stattfinden, wie zwischen Leib und Seele, so auch in beiden zwischen Natur und Geschichte, Heimath und Volk, Physik und Ethik. Ja es dürfte unmöglich erscheinen, uns den Entwicklungsgang des Volkes Israel in eine andere Heimathstelle des Planeten hineinzudenken, als eben nur in die von Palästina. Auf keiner andern konnte und sollte sich wol die heilige Geschichte so gestaltend entfalten, wie wir sie auf und in dieser klar vor unsern Augen und für alle nachfolgende Zeiten dargelegt erblicken." Ritter, Erdk. XV, 1. S. 6 f.

2) Die Bedeutung der centralen Weltstellung Israels mit Jerusalem „mitten unter den Völkern, rings umher Länder," als des Volkes, „das auf dem Nabel der Erde wohnt," wird schon von Ezechiel (5, 5 u. 38, 12) geltend gemacht, und auch von den Auslegern gewürdigt, nur daß die Rabbinen dies eben so einseitig von der geographischen Mitte, als Calvin und Hävernick u. A. einseitig nur von der geistig, ethischen Mitte verstehen wollten. Allseitig hat aber erst C. Ritter (Erdk. XV, 1, S. 4 ff.) diese Bedeutung entwickelt, woraus wir nur zwei Stellen herausheben wollen. „Kein anderes Land der

Erde — heißt es S. 9 — lag Palästina, dem südlichen Theile Syriens in dieser Hinsicht gleich; schon die nördliche Hälfte, Soristan, nicht mehr, die auf der großen babylonisch-euphratenisch-syrischen Völkerstraße dem Andrang aller orientalen Völkerbewegungen frühzeitig unterliegen mußte. Nur Palästina lag in gleichem Conflict und doch gesondert zugleich. Keins so in der unmittelbaren Nähe der sechs glänzendsten Culturvölker der alten Welt, der Babylonier, Assyrier, Meder, Perser, Phönicier, Aegypter, und doch in ihrer Mitte durch die Natur selbst von ihnen gesondert und geschieden, um seinen vollständigen Gegensatz, seine nur ihm eigenthümliche Ausbildung, seinen Monotheismus behaupten, seine große geistige Selbständigkeit erlangen zu können. Keins so im Maximum der Annäherung der drei Erdtheile der alten Welt und der fünf einschneidenden Meeresbuchten; so daß auch für die Zeit der Erfüllung die Bahnen von der gemeinsamen Mitte zu den Völkern der Heiden schon für die Sendboten des Evangeliums nach allen Weltgegenden vorbereitet erscheinen." — Und S. 11: „Dieser Verein der größten Contraste in der Weltstellung, eine möglichst isolirte Zurückgezogenheit nebst Begünstigung allseitiger Weltverbindung mit der zu seiner Zeit vorherrschenden Culturspähre der alten Welt, durch Handels- und Sprachenverkehr, zu Wasser wie zu Lande, mit der arabischen, indischen, ägyptischen wie mit der syrischen, armenischen, griechischen wie römischen Culturwelt, in deren gemeinsamen räumlichen und historischen Mitte ist eine charakteristische Eigenthümlichkeit dieses gelobten Landes, das zur Heimath des auserwählten Volkes vom Anfange an bestimmt war." — Vgl. damit die geistvollen Bemerkungen von J. P. Lange, d. Leben Jesu II, S. 24 ff. und Kurtz, Gesch. d. A. B. I, S. 116 ff.

Zweites Capitel.

Die Naturbeschaffenheit des heiligen Landes.

§. 9.

Die Configuration und Bodenbeschaffenheit Palästinas.

Als der südliche Zweig des syrischen Stufenlandes zwischen Hochasien und dem europäischen Mittelmeere bietet Palästina die größten Contraste der Erdformation dar, welche hervorgebracht sind einerseits durch das gewaltige Bergrevier des Libanon im Norden, andrerseits durch das Tiefthal des Jordan, welches das Land seiner ganzen Länge nach von N. nach S. durchschneidet. — Durch den Libanon wird der Kern des Landes zu einem Gebirgslande erhoben, durch das Jordanthal wird dasselbe in zwei nach ihrer plastischen Gestaltung und ihrer Culturfähigkeit sich wesentlich unterscheidende

Hälften getheilt, deren äußere Räume nach W. das Mittelmeer, und nach O. die arabische Sandwüste bilden.

Von den beiden alpenhohen Bergzügen, welche das mittlere Syrien in der Richtung von NO. gegen SW. durchziehen, fällt der westliche, der eigentliche Libanon mit seinen weltberühmten Cedern, oberhalb Tyrus gegen das Meer ab, ohne das von den Israeliten in Besitz genommene Land zu erreichen [1]). Dagegen der östliche oder der Antilibanus, nachdem er oberhalb Baalgad (Hasbeia) in dem mit ewigem Schnee bedeckten doppelgipflichen Hermon (Dschebel es-Scheik) sich zur höchsten Höhe von 9500 F. erhoben, theilt sich in zwei gabelförmig aus einander laufende Bergrücken, von welchen der westliche, der Dschebel el Szafad, das westjordanische Hochland begründet, der östliche, der Dschebel Heisch sich nach Basan hineinzieht und im nördl. Peräa verliert.

1) Nach Jos. 19, 28 sollte das Gebiet der Israeliten bis Sidon hinaufreichen, doch ist das dem Stamm Asser zugetheilte Sidon von den Israeliten niemals eingenommen worden. Richt. 1, 31.

I. Das Westjordanland ist bis auf den schmalen, nach Süden zu breiter werdenden flachen Küstenstrich am Mittelmeere vorherrschend Gebirgsland, indem das nördliche oder galiläische Hochland durch einen am östlichen Saume der Ebene Jesreel herabstreichenden Bergzug mit dem südlichen Bergrücken der durch keine natürliche Grenze geschiedenen Gebirge Ephraim und Juda verbunden wird. — Der nördliche Theil desselben, die Landschaft Galiläa, zeigt eine sehr reiche Mannigfaltigkeit von Bodenverhältnissen. Im O. erhebt sich das das Becken des Merom-See's gegen W. begrenzende Gebirge öfter zu Plateaurücken mit den wildesten Klippen bis zu 3000 F. Höhe als Dschebel Szafad (Gebirge Naphtali Jos. 20, 7), und fällt in gleicher Breite mit dem Südende des galiläischen Meeres jäh ab in den Bergen von Nazaret, als nördliche Wand der Ebene Esdrelom. Das nördliche oder obere Galiläa hat seine Wasserscheide in dem fast in der Mitte der ganzen Landschaft gewaltig aufsteigenden wilden Dschebel Dschermâk, von dem aus einzelne Bergzüge nach W. und N.-W. bis an's Meer streichen und die steilen Vorgebirge Ras en Nakûra (scala Tyriorum) und

Ras el Abyad (promontorium album) bilden. Dieser Distrikt ist eine hohe, breite, wellenförmige Berglandschaft mit fruchtbarem, noch jetzt sehr bebautem Boden, mit reicher Abwechslung von Berg und Thal, von weniger oder dichter bewaldeten Höhen und einzelnen Bergkuppen, die nach N. zu von dem das hohe Gebirge durchbrechenden rauschenden Strome Litany oder Kasimieh begrenzt wird, nach W. an einem langen, 1200—1500 Fuß hohen jähen Abhange sich in eine Hügelebene mit trefflichem Anbau, voll Ackerfelder, bewaldeter Anhöhen und Ortschaften hinabsenkt, und endlich in die flache Küstenebene von Tyrus ausläuft. Das südliche oder untere, niedere Galiläa zwischen dem See Genezaret und der Bai von Acre ist eine ausgedehnte Plateaufläche, eine gegen den Tiberiassee allmälig in weitere Flächen und sanfteres Stufenland sich herabsenkende, sehr fruchtbare, ungemein bebaute und stark bevölkerte Landschaft mit dem kegelförmigen Berge Tabor, zu welcher noch die etwas niedriger liegende, den Uebergang zu der Tiefebene Jesreel vermittelnde, Ebene Sebulon (el Bettauf) im SW. gehört[2].

Nach S. zu wird Galiläa von Samaria geschieden durch die größte und gesegnetste Ebene Palästina's, die vom Bache Kison durchströmte, bewässerte und befruchtete Ebene Jesreel oder Esdrelom (jetzt Merdsch Ibn Amir), die von den Bergen Gilboa's im O. her sich in ansehnlicher Breite von SO. gegen NW. bis zum Meere hinzieht und in die Bai von Acco (Ptolemais, Acre) mündet, gegen S. aber von einem Gebirgszuge begrenzt wird, welcher in nordwestlicher Richtung nach dem Meere zu in das höhlenreiche, mit schönen Wäldern, blumenreichen Auen, Getraidefeldern, Olivengärten und Weinbergen bedeckte Vorgebirge Carmel ausläuft.

Der südliche — die Landschaften Samaria und Judäa umfassende Theil des Westjordanlandes besteht zum größeren Theile aus dem breiten Bergrücken eines mittelhohen, unebenen Tafellandes, das von vielen tiefen und rauhen Thälern, die sich gegen O. steiler und wilder zum Jordan, gegen W. allmäliger, terrassirter zur Ebene am Mittelmeere senken, durchschnitten ist, aber nur in den Bergen um Sichem, Jerusalem und Hebron sich zu größerer Höhe erhebt[3].

Obgleich durch kein tieferes Querthal durchbrochen, unterscheidet sich doch der nördliche Theil, das Gebirge Ephraim von dem südlichen, dem Gebirge Juda. In jenem sind die Berge auf ihren Höhen wie an ihren Gehängen mit schöner Waldung bedeckt, die Thäler fast alle reich bewässert, wodurch die ganze Hochfläche mit ihren Erhöhungen und Einsenkungen einen fruchtbaren Boden für Ackerbau und Gartencultur liefert. Das Gebirge Juda dagegen mit seinen breiten, gewölbten und kahlen, nur von wenigen engeren oder weiteren Thaleinsenkungen durchzogenen Bergen hat ein wilderes, felsigeres, sterileres Ansehen, enthält mehrere große nur für Viehzucht geeignete Steppen — die Wüste Juda mit den Wüsten Thekoa, Engedi, Maon und Siph, bringt aber doch in den Thälern auch eine Fülle edler Früchte und köstlicher Weintrauben hervor. — Die Linie der Wasserscheide dieses ganzen Plateaulandes, auf der sich zugleich die Hauptstraße hinzieht, schlängelt sich meist auf der größten Höhe von N. nach S. hin, vom Tabor durch Samaria über Jerusalem bis Hebron, und gibt dem Gebirgsrücken die Gestalt welliger Höhenzüge, die nur von wenigen Bergkuppen, wie Garizim und Oelberg um einige hundert Fuß überragt werden. Südlich von Hebron, wo er seine größte Erhebung erlangt hat, fällt dieser Bergrücken in sehr steilen Abhängen von 1500 Fuß Höhe mit schwer zugänglichen wilden Gebirgspässen in die arabische Wüste ab [4].

Das kleinere westliche Drittheil von Samaria und Judäa besteht in dem flachen Küstenstriche am mittelländischen Meere, welcher sich von der Südwand des Carmel an bis zur Südgrenze Palästina's hinter Gaza herabzieht, und die schmale berühmte blumenreiche Ebene Saron und die breitere auch sehr fruchtbare philistäische Niederung (הַשְּׁפֵלָה) in sich begreift [5]. — Bei der geringen Breite des ganzen Landes können von der Wasserscheide, die dem Jordanthale näher liegt als dem westlichen Meeressaume, nur kleine Flüsse von kurzem Laufe, die im Sommer meist versiegen, dem Mittelmeere nach W. und dem Jordan nach O. zufließen; und die Meeresküste selbst hat an Caesaraea (Kaisariyeh) und Joppe (Japho, Jafa) nur unbedeutende Häfen [6].

2) Die Landschaft Galiläa, welche ihren Namen von einem kleinen Gaue auf dem Gebirge Naphtali — Galil (גָּלִיל) und weil derselbe größtentheils von Heiden bewohnt blieb גְּלִיל הַגּוֹיִם, Jes. 8, 23. genannt — erhalten hat, war mit Ausnahme der Gegend am Tiberias-See und einiger andern in der Evangel. Geschichte oft genannter Orte eine terra incognita geworden bis auf die allerneueste Zeit, wo E. G. Schultz, Robinson (vgl. besonders: neuere Forschungen in Palästina, Berl. 1857) u. a. gelehrte Reisende den inneren und oberen Theil derselben nach verschiedenen Richtungen durchwandert haben, wornach erst C. Ritter, Erdk. XVI, S. 675 ff. ein deutlicheres Bild von diesem ganzen Lande zu entwerfen versucht hat.

3) Der Garizim bei Nablus ist 2398 Fuß, der Oelberg 2509 F., die Berge, auf denen Jerusalem 2349 F. und Hebron liegen, sind 2644 F. Par. über dem Meere.

4) Vgl. Robinson, Palästina III, S. 144 ff. und Ritter, Erdk. XVI, S. 193 ff.

5) Vgl. Ritter, Erdk. XVI, S. 25, wo bemerkt wird, daß „die einzige nördliche Abtheilung der Ebene Saron (zwischen Joppe und dem Carmel) wegen ihrer Culturfähigkeit, wenn sie nur von Menschenhand angebaut wäre, allein schon hinreichen würde, die heutige Bevölkerung von ganz Palästina zu ernähren."

6) Die ganze Küste von der Südgrenze Palästina's bis zum Carmel ist schutzlos den Südweststürmen ausgesetzt und auch schon wegen der starken Küstenströmung gefährlich zu beschiffen, wogegen die Handelsstädte des alten Phöniziens hinter schützenden Vorgebirgen an guten Ankerplätzen und bequemen Buchten lagen. Doch haben die Phönizier Gaza (eigentlich Majumas), Askalon, Asdod und Jabne (Jamnia) als Hafenplätze benutzt, und namentlich Dor unweit des Carmel, aus welchem Manasse die Canaaniter nicht vertreiben konnte (Jos. 17, 11 f. Richt. 1, 27 f.) sich durch Sprengung von Felsen und Erbauung von Mauern aus den gewonnenen Steinen sich zu einem sichern kleinen Hafen geschaffen (vgl. Ritter, Erdk. XVI, S. 59 f. 89. 125 u. 609 f.). Die Israeliten hatten demnach nur Japho oder Joppe, wo sie mit den Phöniziern Handel trieben (2 Chr. 2, 16. Jon. 1, 3. Esr. 3, 7. 1 Makk. 14, 5 u. a.), dessen Hafen aber sehr klein und gefahrvoll war, und durch wahrscheinlich spätere Versandung so unsicher geworden ist, daß die Schiffe auf der offenen Rhede ankern müssen (Ritter S. 374 ff.). Daher unternahm Herodes, den zwischen Dor und Japho gelegenen Ort Stratons Thurm durch 12jährige kostspielige Bauten zu einer Prachtstadt zu erheben, mit zwei großen Häfen, welche er durch Aufführung eines weit in's Meer hineingezogenen, 200 Fuß breiten, aus den ungeheuersten Quadern erbauten Molo's oder schützenden Mauerdammes schuf, so daß von den Zeiten der Apostel an durch diese dem Cäsar Augustus zu Ehren Caesaraea genannte Stadt alle Verbindung Palästina's zur See mit Kleinasien, Griechenland und dem ganzen Westen vermittelt wurde (vgl. Act. 9, 30. 18, 22. 21, 8 u. a.), welche die wichtigste Seestadt Palästina's blieb bis zu ihrer totalen Zerstörung im J. 1265 (vgl. Ritter XVI,

S. 599 ff.). Seit dem Mittelalter sind Haifa (Khaifa oder Hepha) an der Mündung des Kison und Acco (Richt. 1, 31) oder Ptolemais (1 Makk. 10, 56 f. 11, 22 u. a.) oder St. Jean d'Acre an der Mündung des kleinen Belus in der Bai dieses Namens an ihre Stelle getreten. Vgl. Ritter XVI, S. 722 ff.

II. Das Jordanthal (el Ghôr)[7]) beginnt am Fuße des Hermon, wo die Quellen des Jordan entspringen, die sich in dem tiefen Thalbecken des See's Merom (el Huleh) sammeln[8]), und nach ihrer Vereinigung den Jordan bilden. Dieses nach Süden zu immer tiefer unter das Niveau des mittelländischen Meeres herabsinkende[9]) Thal mit steilen Bergfelsen zu beiden Seiten zieht sich fast ganz gerade von N. nach S. in einer Breite von 2 bis 4 Stunden bis zum Südende des todten Meeres, und noch weiter nur mit geringerer Vertiefung bis zum älanitischen Meerbusen hinab und bietet die auffallendsten Naturcontraste dar. Südwärts von dem mehr einem Sumpfe als einem See gleichenden „Wasser Merom"[10]) folgt nach drei Stunden Wegs der von schönen, hohen Kalk- und Basaltbergen umgebene ca. 3 Meilen lange und 1½ bis 2 M. breite fischreiche Süßwassersee Genezaret oder Tiberias[11]) mit reizenden Umgebungen, und noch 13 d. Meilen südlicher der von kahlen, hohen und steilen, nur hie und da von Wady's und tiefen Schluchten durchbrochenen, Kalksteinfelsen umschlossene, 10 Meilen lange und 2½ M. breite Salzsee, das todte Meer genannt, weil an seinen Ufern keine grüne Pflanze wächst, auf ihm kein Wasservogel schwimmt, in ihm kein Fisch noch Wasserthier lebt[12]). Diese Thalaue hat ein tropisches Clima, weil die zu beiden Seiten gelagerten Gebirge die Hitze zusammendrängen und die Abkühlung der Luft durch die Westwinde verhindern, daher in ihm alle Früchte einen Monat früher reifen als im übrigen Lande, und selbst Palmen gedeihen besonders in dem Gefilde von Jericho, der einstigen Palmenstadt (Deut. 34, 3), wo sich die Aue im W. des Flusses zu einer Breite von 3 Stunden erweitert. In dieser Aue fließt der Jordan, über welchen zwischen dem Merom und Tiberiassee eine Basaltbrücke, die sogen. Jakobsbrücke führt, und welcher nach seinem Ausfluß aus dem galiläischen Meere bei Bethsean sich mehr der östlichen Seite des Thales zuwendet

und seinen Lauf in einer um 40 Fuß tiefer liegenden, mit Tamarisken, Weiden, Oleandern und hohem Schilf bewachsenen Thalrinne fortsetzt [13]), in unzähligen Windungen und 27 größeren und noch viel mehr kleineren Wasserfällen und Stromschnellen mit reißender Schnelligkeit dem todten Meere zueilend, in welches seine Wasser sich verlieren [14]). Seine Breite und Tiefe ist an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Jahreszeiten sehr verschieden; im Sommer bei niedrigem Wasserstande kann er an mehreren Furthen passirt werden [15]).

7) Im A. T. heißt das Thal הָעֲרָבָה (die Araba) Deut. 1, 1. 2, 8. Jos. 12, 1. 3. 2 Sam. 4, 7 u. a. bis zum See von Tiberias hinauf und bis zum älanit. Meerbusen hinab; und zwischen dem galiläischen und todten Meere כִּכַּר הַיַּרְדֵּן Gen. 13, 10 f. 1 Kön. 7, 46 oder blos הַכִּכָּר Gen. 13, 12. 19, 17 u. a., in LXX u. Matth. 3, 3 ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, bei Abulfeda Ibn Haukal el Ghôr, während Edrisi und die heutigen Araber diesen Namen nur für die Strecke vom galil. bis zum todten Meere brauchen und den südlichen Theil el Arabah nennen. Vgl. Robinson, Paläst. III, S. 158 ff.

8) Ueber die Quellen des Jordan hat sich aus der genaueren Durchforschung jener Gegend in der neuesten Zeit herausgestellt, daß zu den beiden von Josephus genannten Quellflüssen, Banias (Paneas) und dem am Tell el Kady entspringenden Leddân noch der von Hasbeia kommende Nahr Hasbâny hinzukommt, als die entfernteste, aber am wenigsten ergiebige Quelle, die im Thale des Huleh oberhalb des See's sich vereinigen und den Jordan bilden. Vgl. Ritter, Erdk. XV, 1, S. 152 ff. und Robinson, neuere bibl. Forschungen S. 511 ff. 537 f. Der Jordan, הַיַּרְדֵּן d. i. der Herabsteigende, Fließende, wird von den Arabern Sheriah oder Sheriat el Kebir, d. i. die große Tränkstelle, genannt.

9) Nach de Bertou's freilich nicht ganz sicherer Messung liegt schon der Spiegel des el Huleh 18½ Par. Fuß unter dem Spiegel des mittell. Meeres, (Ritter XV, S. 232). Gewisser ist nach den Messungen des Cap. Lynch, daß der Spiegel des Tiberiassee's 612 F. Par. und der Spiegel des todten Meeres 1235 F. Par. unter dem mittell. Meere liegt, also das Gefälle des Jordans zwischen beiden Seen 623 Fuß beträgt.

10) Dieser See, מֵי מֵרוֹם Jos. 11, 5 f., Σεμεχωνῖτις oder Σαμοχωνῖτις bei Josephus, jetzt Bahr el Huleh genannt, der im Sommer sehr zusammenschrumpft, liegt in einem Marschlande, welches mit dem See zusammen dem Umfange des Tiberiassee's gleichkommt und in der ganzen Formation nicht undeutliche Spuren darbietet, daß „einst das ganze Bassin gleichartig mit Wasser bedeckt war, und nur nach und nach erst dessen nördliche Theile durch die Schuttführung der von Norden und von der Westseite herabrauschenden zahlreichen Gebirgswasser so weit zu Marschen ausgefüllt wurden, die sich aber auch heute

noch durch Frühlingsschmelze und Regen oft in große zusammenhängende Wasserflächen verwandeln" (Ritter XV, 1. S. 223 ff.).

11) Im A. T. יָם כִּנֶּרֶת Num. 34, 11. Jos. 13, 27 oder יָם כִּנְּרוֹת Jos. 13, 3, in 1 Makk. 11, 67 *λίμνη Γεννησάρ* (auch bei Joseph.) oder *λίμνη Γεννησαρέτ* Luc. 5, 1 nach dem targum. גְּנֵיסַר oder גִּינֵּסַר, in Matth. 4, 18 *ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας*, in Joh. 21, 1 *ἡ θ. τῆς Τιβεριάδος* genannt. So verödet auch jetzt die Umgebungen dieses See's sind, so bietet derselbe doch noch viele Reize dar und bestätigt die von Joseph. bezeugte Schönheit und Fruchtbarkeit derselben. „Der weite schützende Bergkessel mit seinen Terrassenstufen begünstigt die Südgewächse; noch heute sind Dattelpalmen, Citronen-, Pomeranzenbäume, Indigcpflanzungen, Reisfelder, Zuckerrohrwälder hier einheimisch, obgleich fast gar nicht gepflegt, indeß die Anhöhen von kühlenden Lüften umweht werden". Ritter XV, 1. S. 293 vgl. S. 290 ff.

12) Das todte Meer, *θάλασσα νεκρά* Pausan. V, 7, 3, mare mortuum Justin. 36, 3. 6. heißt im A. T. יָם הַמֶּלַח Salzmeer Gen. 14, 3 u. a. oder יָם הָעֲרָבָה Deut. 3, 17. 4, 49, auch das vordere oder östliche Meer Joel 2, 10 im Gegensatz zu dem westlichen oder mittell. Meere, bei Joseph. und den Klassikern gewöhnlich *λίμνη Ἀσφαλτῖτις*, bei den Arabern Bahr Lut (Lots See) genannt. Den Namen Salzmeer führt es von dem starken, 25 Proc. betragenden Salzgehalte seines Wassers (Robinson, Paläst. II, S. 458) und vielleicht auch mit von dem großen Steinsalzlager an seinem südlichen Ufer, und Asphaltsee von den vielen Asphaltstücken, die von Zeit zu Zeit auf ihm schwimmen und ans Ufer gespült werden. Seine Lage, Natur und Beschaffenheit ist erst in neuerer Zeit durch Robinson, und noch mehr durch die von Cap. W. S. Lynch ausgeführte Beschiffung desselben genauer ermittelt worden, wobei das merkwürdige Resultat gewonnen worden, daß sein Meeresgrund aus zwei verschiedenen Theilen besteht, die durch eine vom östlichen Ufer her sich tief in das Meer erstreckende Halbinsel gegen einander abgegrenzt werden. Das nördlich von dieser Halbinsel gelegene Becken ist durchschnittlich 1000—1200 Fuß tief, dagegen der südliche nur ein Viertheil der ganzen Länge betragende Theil hat nur eine Tiefe von höchstens 16 F., meist noch viel weniger, und einen mit salzigem Seeschlamm bedeckten Boden, der durch den Zufluß heißer Quellen aus der Tiefe erhitzt wird. Vgl. W. S. Lynch, Bericht üb. d. Expedition der Vereinigten Staaten nach d. Jordan u. d. todten Meere. Deutsch v. Meißner. Lpz. 1850. Durch diese völlige Verschiedenheit des Bodens wird die schon von Robinson (Pal. III, S. 162 ff.) ausgesprochene Vermuthung, daß das südliche Becken erst durch die Genes. 19. berichtete Katastrophe des Siddimthales entstanden sei, und der nördliche Theil wohl schon vor dieser Katastrophe existirt habe, zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben.

13) Diese tiefere Thalrinne ist wahrscheinlich unter גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן Jer. 12, 5. 49, 19. 50, 44. Zach. 11, 3 zu verstehen.

14) Vgl. Lynch, Bericht S. 100 ff. mit der angehängten Karte vom Jordanflusse.

15) Ueber Breite und Tiefe des Jordans und die Beschaffenheit seines Wassers vgl. die Zusammenstellung der verschiedenen Untersuchungen bei Tit. Tobler, zwei Bücher Topographie von Jerusalem. Berl. 1853. II, S. 669 ff. — Die früher fast allgemein gehegte Meinung, daß vor der Genes. 19 erzählten Entstehung des todten Meeres der Jordan in den älanitischen Meerbusen abgeflossen sei, wird ganz zweifelhaft gemacht durch die Ergebnisse der neuern Untersuchungen, denen zufolge die Araba im Süden des todten Meeres sich bedeutend über das Niveau dieses Meeres erhebt, und sogar einige Meilen von der Nordspitze des älanitischen Meerbusens eine Wasserscheide bildet, von der die nördlichen Wadys sich nach dem todten Meere hin abdachen, obgleich Ritter (XV, 1. S. 778 ff.) mit Leop. v. Buch es für möglich hält, daß diese Wasserscheide erst durch allmälige Hebung des Bodens entstanden sein könne.

III. Das Ostjordanland[16] ist eine, im Norden weit nach Osten hin sich ausdehnende, im Süden schmäler werdende Plateaufläche von 1200 bis 2000 Fuß mittlerer Höhe über dem Meere, die sich ostwärts in die wüste Euphratsteppe verliert, westwärts in 2000 bis 3000 Fuß hohen steilen Bergwänden in das Jordanthal abfällt, und von den größeren Flüssen Hieromax (Yarmuck oder el Mandhur), Jabok (Zerka) und Arnon (Modscheb), die in tiefen, von hohen Felswänden zu beiden Seiten eingeengten Thälern oder Schluchten einherströmen, und von vielen andern kleineren Wady's, die von Osten her ihre Gewässer dem Jordan und todten Meere zuführen, durchfurcht ist. Der nördliche Theil dieser Landschaft, in welcher der östliche Zweig des Hermon, der 3000 Fuß hohe Rücken des Dscheb el Heisch bis zum Nordende des galiläischen Meeres sich herabzieht und das alte Königreich Basan lag, umfaßt sowohl die große, sehr fruchtbare, an Getreide reiche und theilweise mit dem üppigsten Graswuchse bedeckte, aber völlig baumlose Ebene Hauran, welche nach Südost von dem Gebirge Hauran, einer höheren Plateaustufe voller Ebenen, Anschwellungen und Klippen mit Kornfluren und dichten Waldrevieren begrenzt wird, als auch den düsteren Basaltdistrikt el Ledscha, ein Labyrinth niedriger Felsen, hie und da mit Eichen bewaldet, und mit zahlreichen Ruinen verödeter alter Städte bedeckt. — Der südliche Theil von Peräa, das Land zwischen dem Hieromax und dem Arnon, das alte Gilead, wird durch den Jabok in eine nördliche und südliche Hälfte getheilt, und ist ein Höhlenland der Kalk- und Kreideformation, reich sowol an Wald-

gebirge mit schönen Eichen, Pinus und andern Baumarten, als auch an ausgebreiteten Flächen und Ebenen mit herrlichen Viehweiden, während die Thäler mit Kornfeldern und Obstbäumen bedeckt sind; einst sehr bebaut und stark bevölkert, jetzt aber sehr verödet, und noch wenig genau durchforscht [17].

16) Die biblische Bezeichnung dieses Gebietes: עֵבֶר הַיַּרְדֵּן Gen. 50, 10 f. Deut. 1. 1. 5. 3, 8 u. ö., *τὸ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* Matth. 4, 25. Mark. 3, 8, auch blos *τὸ πέραν* Matth. 8, 18. 28 u. a. wurde zum stehenden geographischen Terminus bei den Israeliten erst nach ihrer Festsetzung in Palästina, obgleich sie auch von der Anschauung aus, daß das westjordanische Land den eigentlichen Kern des gelobten Landes bilde, schon früher gebraucht wird, dann aber meist mit näheren Bestimmungen, wie מִזְרָחָה Num. 32, 19 oder מִזְרַח שֶׁמֶשׁ Deut. 4, 41, 47. 49. Jos. 1, 15 u. ö. — Josephus gebraucht die Form *Περαία* scil. *χώρα* oder *γῆ*, und zwar im weiteren Sinne nur von Gilead. Vgl. C. v. Raumer, Palästina S. 205.

17) Die genaueste Beschreibung von ganz Peräa gibt Ritter, Erdk. XV, 2. S. 781—1215.

§. 10.

Klima und Witterung Palästinas.

Nach seiner Lage unter dem 32. Breitengrade hat Palästina im Allgemeinen ein gemäßigtes warmes Klima, und geringen Wechsel der Tageslänge das ganze Jahr hindurch [1]. Doch ist die Wärme in den verschiedenen Gegenden nach Maßgabe ihrer Lage sehr verschieden; am größten in der Jordanaue (dem Ghôr), wo im Sommer die Hitze durch die steilen Bergwände zu beiden Seiten, welche Abkühlung durch Westwinde hindern, drückend und sengend wird, minder drückend schon in der Niederung am Mittelmeere, während in Galiläa und auf dem Gebirge Ephraim und Juda die Luft viel frischer ist und nur an einzelnen Tagen durch starke Südwinde drückende Hitze erzeugt wird [2]. Im Winter (חֹרֶף) fällt auf dem Gebirge oft, gewöhnlich aber erst im Februar, viel Schnee, bleibt aber selten mehrere Tage liegen; nur der Gipfel des Hermon ist mit ewigem Schnee bedeckt, wenn in seinen Thälern der schönste Frühling und Sommer herrscht. Im Allgemeinen heißt hier Winter nur die Jahreszeit, in welcher kalte Nordwest- und Nordwinde vorherrschen,

welche Regen, Gewitter und Schnee bringen. Dieselbe beginnt mit dem sogen. Frühregen (יוֹרֶה), der nach dem Herbstäquinoctium um die Zeit der Wintersaat des Waizens und der Gerste, im November und December hauptsächlich fällt, sodann bis in den Februar hinein auf den Gebirgen mit Schneefall abwechselt, und endigt mit dem sogen. Spätregen (מַלְקוֹשׁ) im März vor dem Anfange der Erndte der Winterfrucht, zur Saatzeit der Sommerfrüchte, der gewöhnlich nur einige Tage währet, ja in manchen Jahren nur einige Stunden anhält[3]). Von da beginnt der Sommer (קַיִץ), die Zeit vom April bis October, in welcher in der Regel gar kein Regen fällt, so daß Regen in der Waizenerndte zu den Wundern gehört (1 Sam. 12, 17)[4]). In dieser Zeit steigt die Hitze mehr und mehr, bis sie im August fast unerträglich wird, wogegen im September schon wieder kühlere Nächte eintreten und die Hitze mildern. Durch die andauernde Hitze wird der Boden dürre, und Gras und Pflanzen welken, aber durch den des Nachts sehr reichlich fallenden Thau werden sie vor dem gänzlichen Verdorren bewahrt[5]). — Auch die Winde sind in Palästina wie in allen den Tropen sich nähernden Ländern ziemlich regelmäßig. Vom Herbstäquinoctium bis in den November herrscht der Nordwestwind vor, welcher die Luft trocken, hell und schneidend macht und den Frühregen bringt; vom November bis zum Februar wehen hauptsächlich West- und Südwestwinde, von den Arabern „die Väter des Regens" genannt; ihnen folgen vom Februar bis Juni meist Ostwinde, unter welchen der Südost besonders stürmisch ist[6]) und wegen der schädlichen Dünste, die er aus dem todten Meere und der arabischen Wüste mit sich führt, auf die Pflanzen verdorrend einwirkt; endlich vom Juli ab kommen Nordwinde mit West- und andern Winden oft sehr unregelmäßig abwechselnd. Bei diesem regelmäßigen Wechsel der Witterung ist das Klima des Landes im Allgemeinen als ein recht gesundes zu bezeichnen[7]).

1) Am längsten Tage geht die Sonne kurz vor 5 Uhr auf und bald nach 7 Uhr unter, am kürzesten erfolgt der Aufgang etwas nach 7 Uhr und der Untergang kurz vor 5 Uhr, so daß der längste Tag 14 St. 11 Min., der kürzeste 9 St. 48 Min. beträgt.

2) „Das Klima des bergigen Landstriches, auf welchem Jerusalem liegt, unterscheidet sich von den gemäßigten Theilen Europas und Amerikas mehr durch den Wechsel von nassen und trockenen Jahrszeiten, als in den Graden der Temperatur. Die Veränderungen von Regen und Sonnenschein, die in den Abendländern das ganze Jahr hindurch herrschen, sind in Palästina hauptsächlich auf den letztern Theil des Herbstes und des Winters beschränkt, während die andern Monate fast ohne Unterbrechung einen wolkenlosen Himmel zeigen." — „Die hohe Lage von Jerusalem sichert der Stadt den Vortheil einer reinen Luft; auch wird die Sommerhitze hier nicht leicht drückend, ausgenommen wenn zuweilen der Südwestwind oder Sirokko weht. Während unsers Aufenthalts, vom 14. April bis zum 6. Mai stand das Thermometer bei Sonnenaufgang wechselnd von 5° bis 14° R. und um 2 Uhr Nachmittags von 12° bis zu 21° R. Dieser letztere Grad der Hitze trat während eines Sirokko am 30. April ein. Vom 10. bis zum 13. Juni hatten wir zu Jerusalem bei Sonnenaufgang vom 10° bis zu 19° und um 2 Uhr Nachmittags einmal 24° mit einem starken N.W. Wind. Dennoch war die Luft schön und die Hitze nicht lästig." Robinson, Paläst. II, S. 305. 307 f. — „Das Klima zu Jericho ist äußerst heiß .... In der That, wenn ein Reisender nur die kurze Strecke von fünf oder sechs Stunden zwischen Jerusalem und Jericho zurücklegt, so kommt er aus einer reinen und gemäßigten Atmosphäre in die schwüle Hitze eines ägyptischen Klimas." S. 526.

3) „Die herbstlichen Regen, die Frühregen der heil. Schrift, fangen gewöhnlich in der letzteren Hälfte des Oktober an oder im Anfang des November, nicht plötzlich, sondern nach und nach, was dem Landmann Zeit läßt, seine Waizen- und Gerstenfelder zu besäen. Der Regen kommt meist aus W. oder N. W. N. und dauert zwei bis drei Tage hintereinander, indem er besonders stark zur Nachtzeit fällt. Dann dreht sich der Wind nach Osten und mehrere Tage schönen Wetters folgen. Während der Monate November und December fällt der Regen meist in starken Güssen; späterhin kehrt er nur nach längern Intervallen zurück, und fällt weniger stark, allein zu keiner Periode während des Winters hört er ganz auf. Schnee fällt in Jerusalem oft im Januar und Februar bis zu Fußtiefe oder höher, liegt aber nicht leicht lange. Die Erde friert niemals .... Während des Monats März fällt noch mehr oder weniger Regen, selten aber nach dieser Zeit." — „Die ganze Zeit vom Oktober bis zum März ist Eine fortgesetzte regnerische Jahrszeit, ohne daß sie von einer regelmäßigen dazwischen fallenden Periode lang dauernden schönen Wetters unterbrochen wird." Robinson, Paläst. II, S. 305 u. 306.

4) „In gewöhnlichen Jahren fällt nach dem Aufhören der Frühlingsschauer bis zum Oktober und November durchaus kein Regen, und der Himmel ist fast immer heiter." Robinson, Paläst. II, S. 307.

5) „Ein sehr starker Thau war während der Nacht gefallen, so daß wir das Zelt wie vom Regen naß fanden." Robinson, Pal. III, S. 479.

6) Unter dem Ostwinde (קָדִים Ps. 48, 8. Jes. 27, 8. u. a.) sind — da die Hebräer nur Bezeichnungen für die Hauptwinde aus den vier Weltgegenden

hatten — auch die heftigen Winde aus Südost und Süd mit zu verstehen. So nannten die Araber dem Robinson (I, S. 343) einen heftigen Wind „Shurkiyeh oder Ostwind, obgleich derselbe von Süden wehte. Sie sagten, der Simum unterscheide sich von ihm blos durch seine größere Hitze. Der Dunst, der Sand und die Verfärbung der Luft waren in beiden gleich. Sollte er einen Reisenden, welcher kein Wasser bei sich führt, überfallen, so könnte er unter gewissen Umständen tödtlich werden. Man brauche das Wasser nicht blos zum Trinken, sondern es sei auch zweckmäßig, die Haut damit zu waschen. Der Simum, meinten sie, herrsche blos während der Jahreszeit, wo der Khamsin in Aegypten weht. Dieses ist der Fall im Monat April und Mai." Vgl. noch Robins. Pal. II, S. 701: „Der Sirokkowind — steigerte sich jetzt zu einem heftigen Sturm, welcher den Staub und Sand aus der Wüste mit sich brachte und die Luft so voll machte, daß die Sonne verdunkelt wurde. Die ganze Atmosphäre bekam eine dunkelgraue oder gelbliche Farbe." — Beschreibungen des Simum oder Samum geben Oedmann, vermischte Samml. aus d. Naturk. IV, S. 1 ff. u. Rosenmüller A. und N. Morgenl. II, S. 235 ff.

7) Vgl. überhaupt noch K. v. Raumer, Palästina S. 77 ff.

§. 11.

Die Naturerzeugnisse Palästinas. Mineralien und Pflanzen.

Palästina war früher ein sehr fruchtbares Land. Schon Mose schildert es als ein schönes Land, ein Land von Wasserbächen und Quellen und Seen, die in den Thälern und Bergen entspringen, ein Land von Waizen und Gerste, Weinstöcken, Feigenbäumen und Granatbäumen, ein Land von Oelbäumen und Honig, ein Land, worin du nicht in Dürftigkeit Brod issest, worin es dir an nichts mangelt, ein Land, dessen Steine Eisen sind und aus dessen Bergen du Erz hauest (Deut. 8, 7—9), ein Land fließend von Milch und Honig, nicht wie das Land Aegypten, wo du deine Saat säetest und wässertest mit deinen Füßen, wie einen Kohlgarten, sondern ein Land mit Bergen und Thälern, das vom Regen des Himmels Wasser trinket (11, 7—9 vgl. Neh. 9, 25. 35). Daher war es trotz seines geringen Umfanges fähig, eine sehr zahlreiche Bevölkerung zu ernähren [1].

An Mineralien war Palästina arm, da Jurakalk und Dolomit, Kreide und kreideartiger Kalkstein den herrschenden Gebirgsboden ausmachen, und blos in Basan Basaltgestein vorwaltet, der erzhaltige Libanon aber von den Israeliten nicht eingenommen wurde [2]. Nur Steinsalz und Schwefel und Asphalt (Erdharz)

bietet die Umgegend, besonders die Südseite des todten Meeres; und Schwefelgruben finden sich bei Jericho, und in den Bergen des Libanon viele Eisengruben. Alle andern Mineralien und Metalle mußten von auswärts bezogen werden [3]).

Um so reicher war aber die Ergiebigkeit des Pflanzenreichs. Von Getraidearten wurden Waizen und Gerste in großer Fülle gebaut, da der Boden an manchen Orten hundertfältig trug (Gen. 26, 12). Der Waizen lieferte das tägliche Brod, so daß die Gerste nur von den Armen zu Brod verwandt, meist aber mit dem Stroh zur Fütterung des Viehs verbraucht wurde (1 Kön. 4, 28. Ezech. 13, 19). Auch Hirse (דֹּחַן, Ezech. 4, 9 die Moorhirse), Spelt oder Dinkel (כֻּסֶּמֶת, eine Waizenart mit dreikantiger spitzer Frucht) und Linsen (עֲדָשִׁים) wurden viel gebaut, und von Küchenkräutern Gurken (קִשֻּׁאִים vgl. Jes. 1, 8), den Melonen an Geschmack fast gleich kommend, bittere Kräuter (מְרֹרִים), wahrscheinlich Lattich, der zum Osterlamm gegessen wurde, Kümmel (כַּמֹּן Jes. 28, 25. κύμινον, Matth. 23, 23), Dill (ἄνηθον, Matth. 23, 23), Minze (ἡδύοσμον, mentha hortensis) und Raute (πήγανον, Luc. 11, 42), auch wohl Senf (Matth. 13, 31. Luc. 13, 18 f.). — Zur Kleidung dienten Flachs (פִּשְׁתָּה, Jos. 2, 6) und Baumwolle (שֵׁשׁ, später בּוּץ), die gut gediehen. Von schönen, wohlriechenden Blumen trug das Land weiße und rothe Rosen, weiße und gelbe Lilien, woran die Ebene Saron besonders reich war, Anemonen, Hyacinthen, Levkojen, Narzissen, Tulpen; von aromatischen und andern Pflanzen und Sträuchen den Ysop (אֵזוֹב, ὀρίγανον, Dosten) mit einem ein Fuß langen Stengel und mit zarter Wolle bedeckten Blättern, die Kapper (אֲבִיּוֹנָה, Kohel. 12, 5), den Wermuth (לַעֲנָה, ἄψινθος), mit dem zusammen häufig ראשׁ Lolch oder Tollkraut genannt wird (Deut. 29, 17 u. a.), den Cyper- oder Alhennastrauch (כֹּפֶר, κύπρος Hohesl. 1, 14. 4. 13) mit seinen in traubenartigen Büscheln hervorkommenden, weißgelblichen, angenehm riechenden Blumen und seinen Blättern, die getrocknet, gekocht und pulverisirt eine beliebte Schminke liefern, die Mandragora mit

ihren kleinen gelben, wohlriechenden Aepfeln (דּוּדָאִים Gen. 30, 14. Hohesl. 7, 13), den Ginsterstrauch (רֹתֶם) oder das Pfriemenkraut, das als Feuerungsmaterial stark glühende Kohlen liefert (Ps. 70, 4), den Wunderbaum (קִיקָיוֹן, Jon. 4, 6 ff. ricinus), der auch in Palästina an sandigen Stellen anzutreffen, und mehrere Balsam liefernde Sträucher, als die Cistusrose (לֹט, Gen. 37, 25, λῆδος, cistus creticus), von deren Zweigen das wohlriechende, fette und weiche Harz Ladanum, λήδανον gesammelt wird, die Bocksdornstaude (נְכֹאת, tragacantha Gen. 37, 25), aus deren Wurzeln das Tragacanth-Gummi gewonnen wird, den Zakkumbaum, Myrobalanus der Alten (Elaeagnus augustifolius L.), dessen olivenähnliche Früchte von der Größe einer Wallnuß einen fetten öligen Kern haben, aus welchem ein heilsames Oel, das Zachäus-Oel oder Oel von Jericho gepreßt wird, und den Balsamstrauch (בֹּשֶׂם oder בֶּשֶׂם, Hohesl. 5, 1. 13)[4]). — Sehr gesegnet war Palästina auch an Weinstöcken (גֶּפֶן), die besonders in der Gegend von Hebron eine ansehnliche, baumartige Größe erreichen und 12 Pfund schwere Trauben tragen, und Weingärten (Richt. 14, 5. 1 Kön. 21, 1. Hohesl. 1, 14. Jes. 16, 8 ff. Jer. 48, 32 ff.), an edlen Fruchtbäumen, Feigen- und Granatbäumen (תְּאֵנָה und רִמּוֹן), Pistacien (בָּטְנִים, Gen. 43, 10), Mandel- und Wallnußbäumen (לוּז, שָׁקֵד und אֱגוֹז Hohesl. 6, 11)[5]), insbesondere Oelbäumen (זַיִת), und anderen Frucht und Nutzholzarten, als wilden Oelbäumen (עֵץ שֶׁמֶן, ἀγριέλαιος Röm. 11, 17. 24, oleaster), Maulbeerfeigenbäumen (שִׁקְמָה, συκάμινος, συκόμορος), Tamarisken (אֵשֶׁל Gen. 21, 33. 1 Sam. 22, 6), Terebinthen (אֵלָה)[6]), aus deren Stamm auf gemachte Einschnitte der echte Terpentin quillt von angenehmem Geruch wie Citronen oder Jasmin und mildem Geschmack, der sich allmälig zu durchsichtigem Gummi verhärtet, Eichen (אַלָּה, אַלּוֹן), an welchen namentlich Basan reich war, Steineichen (תִּרְזָה, Jes. 44, 14) und Dattelpalmen (תָּמָר) namentlich um Jericho, während die im A. T. oft genannten und zu Prachtbauten verwandten Cypressen (בְּרוֹשׁ) und Cedern (אֶרֶז) nur auf dem Libanon wachsen[7]).

1) Die große Fruchtbarkeit Palästina's wird auch von den Profanscribenten bezeugt, nicht nur von Josephus an verschiedenen Stellen seiner Schriften, sondern auch von Tacitus, der hist. V, 6 von Judäa sagt: Uber solum. Exuberant fruges nostrum ad morem, praeterque eas balsamum et palmae; Justinus, welcher hist. 36, 2 von Jericho bemerkt: non minor loci ejus apricitatis quam ubertatis admiratio est, von Ammian. Marcell. XIV, 8 u. A. Gegenwärtig freilich ist das Land — in Folge des schon Mose dem Volke Israel für seinen Ungehorsam gegen den Herrn gedrohten Fluches Deut. 25, 16. 23 f. 32 ff. 29, 22 ff. sehr verödet, bietet aber selbst in dieser Verödung noch viele Spuren nicht geringer Fruchtbarkeit dar. Eben so sicher bezeugt ist durch das A. Test. wie durch Josephus seine einstige starke Bevölkerung. Vgl. Raumer, Paläst. S. 80 ff.

2) Nach Jos. 13, 4. 5 sollte Israel das ganze Land der Cananiter einnehmen und die Höhle der Sidonier bis Aphek und das ganze Land der Gibliter und den ganzen Libanon gegen Sonnenaufgang (von Gebal d. i. Byblus) von Baalgad am Fuße des Hermon bis in die Gegend von Hamath; aber dieser Distrikt wurde von den Israeliten niemals erobert, denn die Asseriten konnten die dort wohnenden Phönizier nicht vertreiben (Richt. 1, 31 f.), und später hatte David, welcher die Grenzen des Reiches auch nach Norden hin sehr erweiterte, mit dem Könige von Tyrus ein Freundschaftsbündniß geschlossen, so daß Israel nicht mehr daran dachte, dieses Gebiet in Besitz zu nehmen.

3) Meist durch die Phönizier, welche dieselben theils aus ihren Colonien, namentlich Silber, Eisen, Zinn und Blei aus Tartessus in Spanien, theils aus Arabien (Gold aus Ophir), theils aus den Ländern des Kaukasus bezogen und an die Israeliten gegen Waizen, Oel, Balsam, Honig und Backwerk verhandelten. Ezech. 27, 12. 13. 19. Jer. 10, 9.

4) Streitig ist, ob צֳרִי der Balsam von Gilead Jer. 8, 22. Gen. 37, 35, von der Frucht des Zakkumbaumes oder von dem Saft des echten Balsamstrauches, dem Opobalsamum zu verstehen. Daß der Balsamstrauch in der Umgegend von Jericho in Gärten gezogen wurde, bezeugen Strabo XVI, 763. Diodor Sicul. II, 48. XIX, 98. Vergl. auch Joseph. Ant. XIV, 4, 1. XV. 4, 2. bell. jud. I. 6, 6. Und Plinius bemerkt hist. nat. XII, 54: Balsamum uni terrarum Judaeae concessum quondam in duobus tantum hortis, utroque regio .... a Pompejo Magno in triumpho arbores quoque diximus. Servit nunc haec et tributa pendit cum sua gente etc. Vergl. überhaupt Winer, R. W. I. S. 131 ff.

5) Auch Aepfel- und Birnbäume scheinen die Israeliten gezogen zu haben, obwohl es noch streitig ist, ob תַּפּוּחַ Joel 1, 12. Hohesl. 2, 3. 8. 5 den Apfelbaum oder Quittenbaum, und ob בְּכָאִים, 2 Sam. 5,23. 1 Chr. 14, 15 nach LXX. und Vulg. ἄπιος, pyrus Birnbäume oder den Bachastrauch bezeichne. Gegenwärtig finden sich in den Gärten Palästina's nicht nur Aepfel- und Birnbäume, sondern auch Aprikosen-, Orangen- und Citronenbäume. Vergl. Robins. Paläst. I, 355. II. 416. 716 und III, 295. G. H. v. Schubert, Reise in das Morgenl. III, S. 115.

6) In dem Wady Sumt, wahrscheinlich dem Terebinthenthale, wo David

mit Goliath kämpfte (1 Sam. 17,2), fand Robinson noch einen ungeheuren Butm-Baum (Pistacia Terebinthus), der seine Zweige weit und breit wie eine stattliche Eiche entfaltet. Der Butm ist die Terebinthe des A. Test., kein immergrüner Baum, sondern seine kleinen, federigen, lanzettförmigen Blätter fallen im Herbste ab und erneuern sich im Frühling wieder. Robins. Paläst. II, S. 606 u. III, S. 221.

7) Die neueste Beschreibung des noch vorhandenen Cedernwäldchens auf dem Libanon giebt Robinson, neuere bibl. Forschungen in Paläst. S. 761 ff. Einige Cypressenbäume stehen jetzt neben Oliven und Orangen um ein marmernes Wasserbehältniß auf dem Haram oder Tempelplatze in Jerusalem. Vgl. Robinson, Paläst. II, S. 89. — Ueber die biblische Pflanzenkunde vgl. überhaupt außer K. v. Raumer's Paläst. S. 85 ff. noch Ol. Celsii Hierobotanicon II. Part. Upsal. 1745., Rosenmüller, Hdb. d. bibl. Alterthumskunde IV. 1. (bibl. Naturgeschichte) und Winer R. W. unter den einzelnen Artikeln.

§. 12.

Die Thierwelt Palästinas.

Die Thiere werden Lev. 11 eingetheilt in 4 Klassen: 1. größere Landthiere (בְּהֵמָה עַל הָאָרֶץ, V. 2), 2. Wasserthiere (נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּמַּיִם, V. 9. 10), 3. Vögel (הָעוֹף, V. 13), 4. kleines Gethier (שֶׁרֶץ, V. 20. 29. 41 f.), und in diesen Klassen werden wieder reine, d. h. eßbare und unreine, deren Fleisch nicht gegessen werden soll, unterschieden. Vg. Lev. 11 u. Deut. 14, 1—20 [1]). Die größern Landthiere werden sonst im A. Test. in Vieh (בְּהֵמָה), d. h. zahme Hausthiere und in Thiere des Feldes oder wilde Thiere (חַיַּת הָאָרֶץ, Gen. 1, 25, חַיַּת הַשָּׂדֶה, Gen. 2, 20 oder blos הַחַיָּה Gen. 7, 14. 21. 8, 1 u. a.) getheilt. Von denselben waren rein die, welche gespaltene, d. h. ganz durchgespaltene Klauen haben und wiederkäuen, alle übrigen, welche keins oder auch nur eins von diesen Merkmalen haben, sollten nicht gegessen werden. Von den zahmen Hausthieren bildeten Rind- und Kleinvieh (בָּקָר וְצֹאן), d. h. Ochsen (Stiere שׁוֹר) und Kühe, Schaafe und Ziegen einen sehr beträchtlichen Besitzstand der Israeliten. Nicht nur Gilead und Basan, welches sich die an Viehheerden reichen Stämme Ruben und Gad wegen seines vorzüglichen Weidebodens von Mose zum Eigenthum erbaten (Num. 32), sondern auch das cisjordanische Land oder eigentliche Canaan

hatte nicht wenig für Viehzucht sehr geeignete Distrikte. Die Israeliten zogen daher auch viele Rinder, Stiere und Kühe und noch mehr Schaafe und Ziegen, so daß sie nicht nur an Milch und Fleisch keinen Mangel hatten, und jährlich Tausende von Lämmern, Schaafen, Kälbern und Stieren opfern konnten, sondern auch die Rinder zur Feldarbeit, zum Pflügen und Dreschen des Getraides, zum Ziehen von Wagen und Tragen von Lasten (1 Chr. 12, 40) benutzen und mit Ziegen und Schaafen nicht unbedeutenden Handel treiben konnten (Prov. 27, 26). Von Ziegenböcken werden im A. Test. zwei Arten unterschieden, תַּיִשׁ oder עַתּוּד und שָׂעִיר, und noch jetzt findet man in Syrien außer der in Europa gewöhnlichen Ziege noch die sogen. Mambreziege, von Mamre bei Hebron benannt, mit langen herabhängenden Ohren, von hellröthlicher Farbe mit zwei kleinen Hörnern, die sehr gute Milch zur Nahrung giebt (Prov. 27, 27). Und von Schaafen hatten die Israeliten außer dem gewöhnlichen noch Schaafe mit dem Fettschwanz (אַלְיָה), der unter den für den Altar bestimmten Fettstücken stets mit genannt wird (Lev. 3, 9. 7, 3 u. a.) [1]). Außerdem gehörten zum Viehstande der Israeliten von unreinen Thieren Esel und Eselinnen (חֲמוֹר, אָתוֹן), auch wohl Kameele (גָּמָל), die hauptsächlich zum Transportiren von Waaren und Gepäck, und zum Reisen gebraucht wurden (Gen. 37, 25. 1 Chr. 12, 40. 27, 30) [2]). Dagegen Pferde, welche in Aegypten schon zu Jakobs Zeiten (Gen. 47, 17. 50, 9) und bei den canaanitischen Völkerstämmen im Zeitalter Josua's und der Richter (Jos. 11, 4. Richt. 4, 3. 7 ff.) vorkommen, wurden bei den Israeliten erst durch David, der von den Aramäern viele erbeutete (1 Sam. 8, 4), eingeführt und durch Salomo, der sogar einen starken Handel mit ägyptischen Pferden trieb (1 Kön. 10, 28. 2 Chr. 1, 14), so daß unter den späteren Königen Juda's die Zahl der Pferde und Kriegsrosse sehr groß wurde (Jes. 2, 7). Auch die Maulthiere (פֶּרֶד) werden erst unter David erwähnt (2 Sam. 13, 29. 18, 9. 1 Chr. 12, 40). Früher bediente man sich zum Reiten der Esel (Richt. 10, 4. 12, 14 u. a.), die man auch vor den Pflug spannte (Deut. 22, 10) und zum Mühlentreiben brauchte (Matth. 18, 6. Luc. 17, 2). Auch der Hund (כֶּלֶב), ein

von den Israeliten verachtetes, wildes und blutgieriges Thier (1 Kön. 14, 11. 16, 4. 2 Kön. 9, 33 ff.) wurde in der spätern Zeit, wenigstens in einzelnen Spezies zum Hausthiere (Tob. 5, 17. 11, 3. Matth. 15, 27) gerechnet. Dagegen Schweine wurden als unreine Thiere von den Israeliten wohl nicht gehalten [4]).

Von den Thieren des Feldes waren rein und eßbares Wild die Hirsche (אַיָּל und אַיָּלָה oder אַיֶּלֶת, Hindin, Hirschkuh), Damhirsche (יַחְמוּר), Antilopen oder eigent. Gazellen (צְבִי, Antilope dorcas, Luther: Reh), der Steinbock (יָעֵל) und noch vier Gazellenarten, אַקּוֹ, דִּישׁוֹן, תְּאוֹ und זֶמֶר (Deut. 14, 5), die sich nicht mit Sicherheit bestimmen lassen. Unrein waren der Hase (אַרְנֶבֶת), der Springhase oder die Bergmaus, Jerboa (שָׁפָן), so wie alle wilden und reißenden Thiere. Von diesen fanden sich in Palästina Eber oder wilde Schweine (חֲזִיר מִיַּעַר), als ein den Aeckern verderbliches Thier Ps. 80, 14 erwähnt, noch jetzt im Jordanthale und in der Gegend des See's Merom häufig, Wölfe (זְאֵב), Bären (דֹּב 2 Kön. 2, 34), Löwen (אֲרִי, אַרְיֵה und לָבִיא Löwin), einst in Palästina, besonders in den buschigen Ufern des Jordans vielfach hausend (Richt. 14, 8. 1 Sam. 17, 34 ff. 1 Kön. 13, 24 ff. Jer. 49, 19. 50, 44. Zach. 11, 3), jetzt aber dort nicht mehr zu finden, Panther oder Pardel (נָמֵר Jer. 11, 6 u. ö.), noch jetzt auf dem Libanon und im mittlern Gebirge Palästina's anzutreffen, Hyänen (צָבוּעַ Jer. 12, 9), Füchse (שׁוּעָל) Hohesl. 2, 15 als Verderber der Weinberge genannt, und Schakale (אִיִּים), die wahrscheinlich auch unter den Füchsen Simsons Richt. 15, 4 f. gemeint sind.

Von Wasserthieren war rein und eßbar alles, was Floßfedern und Schuppen hat in den Seen und Bächen; und der See Genezareth war sehr reich an Fischen, so daß zu Christi Zeiten viele Anwohner dieses See's von der Fischerei lebten (Joh. 21, 11 vergl. Matth. 4, 18. Marc. 1, 16. Luc. 5, 3). Doch werden in der Schrift bestimmte Arten von Fischen nicht genannt [5]).

Von Vögeln hat Palästina viele Tauben (יוֹנָה), die von Alters her in Taubenschlägen gezogen wurden (Jes. 60, 8) und ins-

gemein weißgraues Gefieder mit gelblichen Federn am Halse haben, das im Sonnenschein wie Silber und Gold schillert (Ps. 68, 14), und wilde Tauben oder Waldtauben (דְּרוֹר?), die in Felsenklüften nisten (Jer. 48, 28. Ezech. 7, 16), auch Turteltauben (תּוֹר), die, obgleich Zugvögel (Jer. 8, 7), doch statt der Haustauben auch geopfert werden konnten, Rebhühner (קֹרֵא, 1 Sam. 26, 20. Jer. 17, 11), Kraniche und Schwalben (סוּס וְעָגוּר, Jer. 8, 7, als Zugvögel erwähnt) und kleinere Vögel (צִפּוֹר), wogegen Hühner im A. Test. gar nicht, sondern erst im N. Test. (Matth. 23, 37. 26, 34. Luc. 13, 34. 22, 34 u. a.) erwähnt werden. Außerdem sind als unreine Vögel viele Raubvögel, als: Raben, Adler, Geier, Falken, Habichte, Störche, Fledermäuse u. a. mehr in Lev. 11, 12—19. Deut. 14, 12—17 aufgeführt [6]).

Das kleine Gethier (שֶׁרֶץ) wird wieder in vier Gattungen getheilt: 1. kleines auf der Erde gehendes Gethier (שֶׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ, Lev. 11, 29), zu welchem das Wiesel (חֹלֶד), die Maus, Feldmaus (עַכְבָּר, vgl. 1 Sam. 6, 5) und mehrere Eidechsenarten (Lev. 11, 29 u. 30) gerechnet werden [7]) und auch die Frösche (צְפַרְדֵּעַ) und Maulwürfe (חֲפַרְפָּרוֹת Jes. 2, 20) gehören. 2. Das auf dem Bauch kriechende Gethier (הוֹלֵךְ עַל־גָּחוֹן Lev. 11, 42), zu welchem namentlich die Schlangen (נָחָשׁ), von denen im A. Test. mehrere sehr giftige genannt sind, während die von Reisenden der neueren Zeit in Palästina gesehenen Schlangen nicht giftig sein sollen [8]), und das Gewürm (רִמָּה, wahrscheinlich eine allgemeine Bezeichnung verschiedener kleiner kriechender Thiere) zu rechnen sind. 3. Das geflügelte Gethier (שֶׁרֶץ הָעוֹף, Lev. 11, 20); dazu gehören die in Palästina oft als Landplage auftretenden Heuschrecken, von welchen vier Gattungen, הָאַרְבֶּה, הַסָּלְעָם, הַחַרְגֹּל und הֶחָגָב, Lev. 11, 22 als eßbar bezeichnet werden, die Bienen (דְּבוֹרָה), an welchen Palästina sehr reich war, besonders an wilden Bienen, die sich in hohlen Baumstämmen, Felsritzen, Höhlen, selbst in ausgedorrten Thiercadavern (Richt. 14, 5 ff.) anbauen und Honig zusammentragen, die Hornissen (צִרְעָה), eine große, den Menschen sehr

lästige Wespenart (Exod. 23, 28. Deut. 7, 20. Jos. 24, 12), die Fliegen (זְבוּב), von welchen eine Art kleiner schwarzer Fliegen oft in ganzen Heeren angezogen kommt, und Menschen und Vieh in Mund und Nasenlöcher kriechen, so daß man sich ihrer nur durch Rauch und Feuer erwehren kann, und die Motten (עָשׁ und סָס σής). Endlich 4. das vielfüßige Gethier (כָּל־מַרְבֵּה רַגְלַיִם), von welchen gelegentlich erwähnt werden die Ameise (נְמָלָה, Prov. 6, 6), die Spinne (עַכָּבִישׁ, Jes. 59, 5), der Floh (פַּרְעֹשׁ, 1 Sam. 26, 20), der Skorpion (עַקְרָב, Deut. 8, 15. σκορπίος, Luc. 10, 19 u. ö.), dessen Stiche Entzündung verursachen, und der noch jetzt in der Jordanniederung unterhalb Jericho sehr häufig ist, und andere kleine Insekten, als Maden, Raupen, die unter dem Worte תּוֹלָע, תּוֹלֵעָה oder תּוֹלַעַת begriffen werden (Exod. 16, 20. Deut. 28, 39), endlich die Schnecke (שַׁבְּלוּל Ps. 58, 9). Dagegen wird der Purpurschnecken, von welchen sich an der palästinischen Küste des Mittelmeeres zwei Arten finden, in der Schrift nirgends gedacht, so oft auch vom Purpur die Rede.

1) Hauptschriften über die biblische Zoologie sind Sam. Bocharti Hierozoicon recens. E. Fr. C. Rosenmüller. III Tomi. Lps. 1793 sqq. 4., Rosenmüller, Hdb. der bibl. Alterthumsk. IV, 2. (das bibl. Thierreich), u. Winer R. W. unter den einzelnen Artikeln.

2) Die Menge des von den Israeliten gehaltenen Rind- und Kleinviehes läßt sich schon aus folgenden Angaben erschließen: daß in der Haushaltung Salomo's jährlich 3650 gemästete und 7300 Weiderinder und 36,500 Schaafe verzehrt wurden (1 Kön. 5, 3), daß der reiche Nabal 3000 Schaafe und 1000 Ziegen hatte (1 Sam. 25, 2), daß bei der Einweihung des Salomonischen Tempels 22,000 Rinder und 120,000 Schaafe als Dankopfer dargebracht (1 Kön. 8, 63) und bei der Paschafeier unter Josia von dem Könige 30,000 Lämmer und junge Ziegen und 3000 Rinder zu Paschaopfern gespendet wurden (2 Chr. 35, 7) und nach Josephus (de bell. jud. VI, 9, 3) die Zahl der Osterlämmer in einem Jahre 256,000 Stück betragen hat. Die stärksten und fettesten Ochsen und Kühe lieferte Basan (Ps. 22, 13. Amos 4, 1). Gegenwärtig ist der Stier in der Umgegend von Jerusalem unansehnlich und klein, besser am obern Jordan und Tabor, am besten im Ostjordanlande zwischen der Jakobsbrücke und Damaskus (Schubert, Reis. III, S. 114). — Außerdem finden sich in Galiläa besonders am Merom-See, auch in den Gegenden der Meeresküste, Büffel, wilde, häßliche, bösartige Thiere, die wahrscheinlich unter dem רְאֵם des A. Test. (Deut. 33, 17. Ps. 22, 22 u. a.), welches die LXX μονοκέρως, Luther: Einhorn

übersetzen, zu verstehen sind. Vgl. Schubert, Reise III, S. 117. Robinson, Pal. III, S. 563 f. u. Winer, R. W. I, S. 309 ff.

3) Die Kameele, welche mit zu dem Reichthume der Patriarchen gehörten (Gen. 12, 16. 24, 10 ff. u. a.), waren auch bei dem Israeliten ein geschätztes Besitzthum, scheinen aber doch nur von den Reichern gezogen worden zu sein, z. B. von dem Könige David, 1 Chr. 27, 30. Uebrigens kommen in Syrien und Palästina nur die Kameele mit einem Höcker vor. — Unbekannt waren aber den Israeliten die Elephanten, für welche die hebräische Sprache gar keinen Namen hat, obgleich der Elephantenzahn, das Elfenbein (שֵׁן u. שֶׁנְהַבִּים) schon unter Salomo als Handelsartikel eingeführt wurde. 1 Kön. 10, 18. Erst die späteren Juden lernten in den Kriegen mit den Seleuciden die Thiere selbst kennen. 1 Makk. 6, 35 ff. 3 Makk. 5, 2 ff.

4) Im Talmud ist den Juden verboten, Schweine unter ihren Heerden zu halten (vgl. Othonis lexic. rabb. phil. p. 530 sq.), daher werden die Matth. 8, 28 erwähnten Schweineheerden wohl heidnischen Insassen des Landes gehört haben. Doch vgl. Winer, R. W. II, S. 437. Not. 2.

5) Der große Fisch, von welchem der Prophet Jonas verschlungen wurde (Jon. 2, 1), ist der im mittelländischen Meere vorkommende Riesenhaifisch, canis carcharias, oder Squamus carcharias L., der einen so großen Rachen hat, daß er ganze Menschen bequem verschlingen kann. Vgl. Winer, R. W. I, S. 374 f. — Der Hiob 40, 15 poetisch geschilderte Behemoth ist das nur im Nil und andern africanischen Flüssen u. Seen lebende Nilpferd, Hippopotamus.

6) Mehr über die unreinen Vögel s. in Sommer, bibl. Abhandlungen Th. I, S. 253 ff.

7) Die verschiedenen Deutungen s. bei Sommer S. 261 ff. — In diese Klasse gehören auch die Krokodile, die in einem Flüßchen bei Caesarea Palaestinae gefunden werden (vgl. Raumer, Pal. S. 93). Im A. Test. aber wird nur das aegyptische Krokodil erwähnt, und Hiob 40, 25 ff. durch לִוְיָתָן u. Ezech. 29, 3 u. a. durch תַּנִּין bezeichnet.

8) Robinson (Pal. II, S. 657) sah bei Eglon in der Ebene Juda eine große, sechs Fuß lange, schwarze Schlange, welche von den Maulthiertreibern getödtet wurde. — Ueber die im A. Test. vorkommenden Schlangen s. Winer u. d. A. Schlange.

§. 13.

Der Einfluß des Landes Canaan auf die Entwicklung Israels.

Da Palästina trotz seiner Lage am mittelländischen Meere keinen für die Entwickelung der Schifffahrt sonderlich günstigen Hafen, dafür aber in der großen Mannigfaltigkeit seines fruchtbaren, für Ackerbau und Viehzucht sehr geeigneten Bodens für eine zahlreiche Bevölkerung reichliche Subsistenzmittel darbot: so war hiedurch schon dem

Volke Israel Ackerbau und Viehzucht als Hauptgeschäft seines irdischen Lebens vorgezeichnet. Aber so ergiebig das Erdreich für diesen Zweck auch war, so gehörte doch Palästina nicht zu den Ländern, deren Boden keiner Cultur und menschlichen Pflege bedarf, sondern sein Boden lieferte reichen Ertrag nur den Menschenhänden, die ihn bearbeiteten und seine Erzeugnisse pflegten, während zugleich das Klima des Landes weder durch zu große Hitze erschlaffend auf Körper und Geist einwirkt, noch auch zu große Kälte das Wirken und Schaffen des Menschen lähmt und hemmt [1]). Dabei wird die große Fruchtbarkeit des Landes doch weniger durch den Fleiß und die Arbeit der Menschen bewirkt, als sie hauptsächlich abhängt von dem göttlichen Segen, von dem Regen und Thaue des Himmels, ohne welchen keine Pflanze gedeihen und keine Frucht wachsen würde. Wenn dieses Land sonach in seinen vom Himmel befruchteten Quellen und Bächen, Thälern, Hügeln und Bergen alle Segenskräfte zur Hervorbringung einer großen Fülle irdischer Güter in sich schließt, so bürgt es doch zugleich in der eigenthümlichen Beschaffenheit seines Bodens und in seinen klimatischen Einflüssen, den verheerenden Gluthwinden, den Heuschrecken, Erdbeben und andern Plagen, denen es ausgesetzt ist, auch mannigfache Keime des Unsegens, der in Folge der Sünde auf dem Erdreiche lastet und die Sünder jeder Zeit treffen kann. — Dieser Gegensatz von Segen und Fluch, von Leben und Tod tritt am stärksten in der Jordanaue zu Tage. Der schöne Alpensee Genezareth mit seinem fischreichen, und durch Schaaren von Schwimmvögeln belebten Gewässer und mit seinen fruchtbaren, einst von Fruchtbäumen der verschiedensten Art reich besetzten Ufern bietet ein reizendes Bild der Fülle frischesten Lebens dar, wogegen das Salzmeer mit seiner unfruchtbaren und öden Umgebung ein schauerliches Bild des Todes und Verderbens vor Augen stellt. In diesen scharfen Gegensätzen von Lebensfülle und Todesöde, die auch sonst in diesem Lande sehr nahe bei einander liegen, z. B. in der schauerlich öden Wüste Quarantania und den blühenden Balsamgärten und Palmenhainen Jericho's, erscheint Palästina in Wahrheit als ein Land, auf welches die Augen Jehova's beständig gerichtet sind vom Anfange des Jahres

bis zum Ende des Jahres (Deut. 11, 12), als ein Land fließend von Milch und Honig (Exod. 3, 8. 17 u. ö.) für Israel, so lange es den Bund mit dem Herrn treu bewahrte, aber auch als ein Land, welches leicht der Fluch treffen konnte: „Schwefel und Salz, ein Brand sein ganzer Boden, der nicht besäet wird und nichts trägt und worin kein Kraut aufgeht, gleich der Umkehrung von Sodom und Gomorrha, Adama und Zeboim, welche Jehova umkehrete in seinem Zorn und seinem Grimme" (Deut. 29, 22). Wenn nun überhaupt die Beschaffenheit des Landes auf die Entwickelung seiner Bewohner keinen geringen Einfluß ausübt, so war das dem Volke Israel zum Erbe beschiedene Land Canaan in seiner centralen und dabei doch isolirten Weltstellung (vgl. §. 8) und mit seinem für Segen und Fluch so empfänglichen Boden im vollsten Maaße zur Pflanzstätte des Reiches Gottes geeignet und geschaffen. Israel konnte seine Bestimmung: die göttlichen Heilsoffenbarungen zu bewahren und zu pflegen, nur in einem Lande erfüllen, in welchem es, abgesondert von dem mächtigen Wogen des allgemeinen Völkertreibens der dem Menschen von seinem Schöpfer gestellten Aufgabe, die Erde zu bebauen, ruhig und ungestört obliegen konnte, und zwar in einem solchen Lande, dessen Boden allenthalben von Spuren des göttlichen Gnadensegens trieft, zugleich aber auch in seinen Naturverhängnissen und klimatischen Verhältnissen beständig an den Ernst der göttlichen Gerichte erinnert und seine Bewohner antreibt, durch treues Beharren in dem Bunde mit Gott den ihm verheißenen Segen sich zu bewahren, und nicht den Fluch des Unsegens und Verderbens, welcher die Abtrünnigen treffen soll, auf sich zu laden.

1) Canaan „liegt in der Mitte zwischen jenen großen Extremen des Naturlebens, in denen die Erde dem Menschen von vorn herein fast übermächtig entgegentritt, wie z. B. in der Glut- und Reizfülle Ostindiens, sowie in der kalten Oede Grönlands. Die Erdregionen dieser Art wirken fast überwältigend auf den sündigen Menschen, lähmend oder berauschend, beide Male den Traum des Sinnenlebens begünstigend." J. P. Lange, d. Leben Jesu II, S. 29.

II. Der biblischen Archäologie erster Theil.

Die gottesdienstlichen Verhältnisse der Israeliten.

Allgemeines.

§. 14.

Die Anfänge der israelitischen Gottesverehrung. [1])

Die Gottesverehrung ist so alt als das menschliche Geschlecht. Sie wurzelt in dem mit dem Gottesbewußtsein der menschlichen Seele eingepflanzten Bedürfnisse, dem Urheber des Lebens und Geber aller Güter Liebe und Dankbarkeit durch Wort und That zu bezeugen. — Ohne bestimmen zu wollen, ob die Stammeltern unsers Geschlechts schon im Paradiese Gott dem Herrn Opfer des Lobes und Dankes dargebracht haben [2]), wissen wir doch aus der ältesten Urkunde unseres Geschlechts nicht nur, daß schon die Söhne unserer Stammeltern sich getrieben fühlten, dem Gotte, der auch nach dem Falle und der Vertreibung der Menschen aus dem Paradiese den Protoplasten und ihren Nachkommen seine Gnadengegenwart nicht ganz entzog, Opfer von dem Ertrage ihrer Lebensbeschäftigung darzubringen, sondern auch, daß schon unter Enos, dem Enkel Noahs angefangen wurde, den Namen des Herrn anzurufen (Gen. 4, 26), d. h. schon damals die förmliche und feierliche Verehrung Jehova's in Wort und Handlung d. i. Gebet und Opfer begann [3]). — Diese beiden Aeußerungen der Gottesverehrung — Anrufung des göttlichen Namens oder Gebete des Lobes, Dankes und der Bitte, und Opfer als Zeichen und Symbole der Hingabe des Herzens an den persönlichen Gott — sind zwar durch kein positives Gebot von Gott eingesetzt, aber doch auch nicht für menschliche Erfindung zu achten, sondern

eben so göttlich als menschlich, weil in dem durch die Schöpfung gesetzten Verhältnisse des Menschen zu Gott begründet, und durch die auf die Schöpfung folgende göttliche Erziehung und Leitung hervorgerufen. Sie finden sich daher bei allen Völkern über die Anfänge ihrer Geschichte hinaufreichend, und sind mit der allmähligen Entwicklung der Völker nur weiter ausgebildet worden — aber in verschiedener Weise. Denn schon in seinen ersten Generationen ging das Menschengeschlecht in zwei divergente Richtungen auseinander, indem die Kainiten sich immer weiter von Gott abwandten und immer tiefer in die Eitelkeit des Weltwesens versanken, die Sethiten hingegen sich mehr zu Gott hielten und von seiner Güte und Gnade sich ziehen und leiten ließen. Dieser Gegensatz tritt auch nach der Sintfluth schon unter den Söhnen des frommen und gerechten Noah wieder hervor, und pflanzte sich mit der Vermehrung und Verzweigung derselben in Geschlechter, Stämme und Völker weiter fort, so daß ihre Gottesverehrung je länger je mehr in Abgötterei und Götzendienst ausartete.

Wie aber Gott in der Urzeit die von Enos begonnene Weise der Gottesverehrung unter dem nach Gott fragenden Geschlechte sich erhielt, so daß nicht nur Henoch mit Gott wandelte (Gen. 5, 24) sondern auch als durch fleischliche Vermischung der Gottes- und Menschenkinder die Gottesvergessenheit und das sittliche Verderben überhand genommen, noch Noah als gerecht vor Gott erfunden ward und nach seiner Errettung aus den Wassern der Fluth Gott dem Herrn auf einem hiezu erbauten Altare mit Brandopfern dankte (Gen. 6, 9. u. 8, 20): so sonderte sich Gott auch nachher aus der in Götzendienst versunkenen Menschheit einen treuen Knecht aus, indem er Abraham aus seiner abgöttischen Umgebung zum Träger seiner Heilsoffenbarung berief, und ihn zum Patriarchen und Stammvater d e s Volkes machte, welches die Erkenntniß und Verehrung seines Namens bewahren sollte bis auf die Zeit, da der Heiland der Welt aus ihm hervorgehen konnte. — Während nun die übrigen Geschlechter der Erde bei ihrer Entwickelung zu Völkerschaften mit verschieden organisirten Staatswesen zugleich ihre Weise der Gottesverehrung vervielfältigten, und mannigfache Culte mit zahlreicher Priesterschaft und vielen heiligen

Gebräuchen für ihre verschiedenen und vielen Götter ausbildeten: so gestaltete sich die Gottesverehrung Abrahams und seiner in Kraft der göttlichen Verheißung ihm geborenen Nachkommenschaft nicht blos einfach, wie es die einfache Weise ihres Hirtenlebens im Lande ihrer Pilgrimschaft mit sich brachte, sondern auch entsprechend den göttlichen Offenbarungen, die ihnen wiederholt zu Theil wurden. Wo Gott sich ihnen offenbarte und wo sie für längere Zeit ihre Zelte aufschlugen, bauten sie Altäre, um in altüberkommener Weise den Namen des Herrn anzurufen (Gen. 12, 7. 8. 13, 4. 18 u. s. f.). Diese Altäre waren ohne Zweifel einfache, aus Steinen und Erde errichtete Höhen (בָּמוֹת), und die auf ihnen gebrachten Opfer aus den eßbaren (d. h. reinen) Thieren der Heerde genommen. Von besonderen Ceremonien bei diesen Opfern ist uns nichts überliefert; doch dürfen wir annehmen, daß sie unter Gebet von den Patriarchen selbst, ohne priesterliche Vermittlung dargebracht wurden, indem der Hausvater oder das Stammhaupt zugleich der Priester seines Hauses oder seines Stammes war. Auch waren es wohl meistens Brandopfer, d. h. die ganz auf dem Altare verbrannt wurden, obgleich schon frühzeitig auch Schlachtopfer vorkommen, von welchen ein Theil des Fleisches zu Opfermahlzeiten verwandt wurde (Gen. 31, 54. 46, 1). Was für Thiere dem Herrn zu opfern seien, darüber empfingen die Patriarchen Anweisung durch das Opfer, welches Gott behufs der Bundschließung von Abraham forderte (Gen. 15, 9); und darüber, daß das Thieropfer nur Symbol der Hingabe des Herzens an Gott sein solle, mußte sie der Ausgang der von Gott geforderten Opferung Isaaks (Gen. 22) belehren. — Ob nun diese Opfer regelmäßig zu bestimmten Zeiten wiederholt oder nur bei besonderen Veranlassungen, wie z. B. von Hiob (1, 5) erzählt ist, gebracht wurden, darüber läßt sich auch nicht entscheiden. Doch möchte die Erbauung von Altären an ihren verschiedenen zeitweiligen Aufenthaltsorten behufs der Anbetung des Namens des Herrn auf einen geordneten, somit auch regelmäßig zu gewissen Zeiten gepflogenen Gottesdienst hindeuten, obschon vor Mose sich keine geschichtliche Spur von der Feier des siebenten Wochentags oder Sabbats nachweisen läßt.

Außer den Altären pflegten die Patriarchen an den Orten, wo sie besondere Offenbarungen und Verheißungen Gottes empfingen, auch Denksteine (מַצֵּבוֹת) aufzurichten und dieselben durch Aufgießung von Oel zu Gottesstätten zu salben,[4] und Trankopfer darauf zu spenden (Gen. 28, 18 f. 35, 14 f.). Außerdem wird ein Gelübde erwähnt, welches Jakob auf seiner Flucht vor Esau bei Bethel ausspricht: wenn Gott mit ihm sein, ihn behüten und versorgen und glücklich zurückführen werde, Jehova als seinen Gott anzuerkennen, den zum Maale gesetzten Stein zu einem Gotteshause zu machen, und alles was Gott ihm gebe, ihm verzehnten zu wollen (Gen. 28, 20 ff.). Ueber dessen Erfüllung Gen. 35, 1 ff. berichtet wird, daß Jakob sich durch Entfernung der fremden Götter aus seinem Hause und Vergrabung derselben, durch Reinigung der Leiber und Wechselung der Kleider vorbereitet, und dann nach Bethel gezogen daselbst einen Altar erbaut habe; woraus wir schließen dürfen, daß er auch den gelobeten Zehnten von seiner Habe Gott werde gegeben haben, wenn sich auch — weil die Urkunde darüber schweigt — über die Verwendung desselben nichts ausmachen läßt[5].

Zu diesen Formen der Gottesverehrung, welche die Patriarchen wohl sämmtlich schon nach altem Herkommen übten und sich dabei von den übrigen Völkern nur dadurch unterschieden, daß sie mit denselben nicht den Naturgöttern, sondern dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, der sich ihnen als Jehovah geoffenbart, dieneten, kam noch die Beschneidung hinzu, welche Abraham auf göttliches Geheiß als Zeichen des Bundes, den Jehova mit ihm geschlossen, an seinem eignen Leibe und an an allen männlichen Personen seines Hauses vollzog, und die fortan unverbrüchliches Gesetz für alle seine Nachkommen wurde (Gen. 17, 10 ff. 23 ff.). — Weiter ist von Cultusformen der Patriarchen nichts bekannt.

1) Vgl. Conr. Iken de institutis et cerimoniis legis mosaicae ante Mosen. Diss. I u. II in s. dissertatt. phil. theol. Vol. II. ed. Schacht. Traj. Bat. 1770. pag. 1 sqq.

2) Die Vermuthung von E. Sartorius, über den alt- u. neutestl. Cultus. 1852. S. 52: „ich zweifle nicht, daß auch die erstersschaffenen, von Gott mit der Herrschaft über die Erde belehnten Menschen in dem Paradiese schon nicht

blos Gebete, sondern auch aus dankerfülltem Herzen Opfer des Lobes und Dankes brachten, indem sie ihm die Erstlinge der Blumen u. Früchte Edens weihten" als eine „willkürliche Erfindung" zu verwerfen, hätte v. Hoffmann (Schriftbeweis II, 1. S. 140) Anstand nehmen sollen, da er selbst das Opfer nur „als eine Gabe" ansieht „welche der Mensch Gotte darbringt, um zu erwiedern, was Gott ihm hat zu Theil werden lassen."

3) Vgl. Delitzsch, die Genesis I, S. 212 f., der es begreiflich findet, „daß mit Enos neben dem stillen, formlosen und freierwählten Gottesdienst der Einzelnen der öffentliche, geordnete, gemeinsame Gottesdienst, der Gemeindegottesdienst, begann."

4) Nach der Erklärung von Delitzsch, d. Genes. II, S. 21 f.: „um ihn (den Stein) zu einem gottesdienstlichen Denkmal, vielleicht dem grundleglichen Anfang, eines Heiligthums, zu weihen." Die Aufrichtung geweihter Denksteine vgl. Gen. 31, 45. Exod. 24, 4. 1 Sam. 7, 12 ist — wie derselbe Gelehrte weiter richtig bemerkt — wohl zu unterscheiden von den in den Dienst des Götzendienstes getretenen λίθοι λιπαροί, ἀληλιμμένοι, lapides uncti — die sich über den ganzen Orient bis nach Griechenland und Rom verbreitet hatten. Die heidnische Sitte ist die Entartung der patriarchalischen, und die βαίτυλοι oder βαιτύλια — ein an בֵּית־אֵל anklingender Name — sind Meteorsteine (Orelli zu Sanchun. p. 30 f.) die man von diesem oder jenem Gotte ableitete u. für durchgöttert hielt. Ausführlich handelt über diesen Gegenstand J. Grimmel, de Lapidum cultu apud Patriarchas quaesito. Marb. 1853, der übrigens den Zusammenhang von βαίτυλοι und בית־אל mit triftigen Gründen bestreitet.

5) Verschiedene Vermuthungen darüber s. bei Conr. Iken l. c. p. 19 sqq., der sich dahin entscheidet, ut decimam illam partem cultui et gloriae Dei et secundum ejus voluntatem, pie impenderet — — partim Deum sacrificiis pie colendo, partim sumtus ad promovendum cultum publicum, quocunque etiam modo id fieri posset, suggerendo, partim erga pauperiores officia caritatis observando et jura hospitalitatis pro illorum temporum ratione exercendo. Cf. Gen. 18, 2 sqq. Hebr. 13, 2 ut et Job. 31, 32. — Aehnlich Kurtz, Gesch. d. A. B. I S. 243 der 2. Aufl.

§. 15.

Allgemeiner Charakter des Mosaischen Cultus.

Die einfache patriarchalische Weise des Cultus konnte für die Söhne Israels nicht mehr genügen, als sie zu einem zahlreichen Volke erwachsen, aus Aegypten erlöst und am Sinai vom Herrn zum Volke seines Bundes erhoben wurden. Sollte Israel als Volk in geordnetem Staatsverbande seiner göttlichen Berufung nachleben, so mußte auch sein religiöses Verhältniß neugestaltet und die Art und Weise seines Gottesdienstes im Allgemeinen und Einzelnen durch positive

göttliche Bestimmungen festgesetzt und geregelt werden. Diese Neugestaltung ist aber nicht als Einführung einer ganz neuen Weise der Gottesverehrung zu denken, galt doch der Gottesdienst, den Israel als Bundesvolk üben und pflegen sollte, demselben Gotte, welchen schon seine Väter verehrt und angebetet hatten. Schon aus diesem Grunde mußte der durch Mosen eingeführte Cultus sich an die väterliche Weise des Gottesdienstes anschließen, dieselbe in sich aufnehmen und sie nur nach den Bedürfnissen der Israeliten als Volksgemeinschaft und Königreich fortbilden, ergänzen, und so ordnen und vervollständigen, daß alle Formen und Gebräuche desselben geeignete Mittel zur Förderung der von Gott gewollten Bestimmung Israels wurden. Diesen Zweck erfüllt auch der Mosaische Cultus insofern, als er alle für einen vollständigen Cultus wesentliche Momente enthält, sowohl die Cultusstätte mit ihrer ganzen Einrichtung genau bestimmt und ein besonderes Cultuspersonal einsetzt, als auch die heiligen Handlungen und die gottesdienstlichen Zeiten mit der Art und Weise sie zu feiern anordnet, und alle diese Gegenstände in ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander so gestaltet, daß sie ein harmonisch zusammenstimmendes Ganzes bilden. Auch muß dieser Cultus den Charakter der wahren Gottesverehrung an sich tragen, weil Mose ihn ja nach göttlicher Offenbarung vorgezeichnet hat, und Jehova der Gott Israels der wahre Gott ist. Dem scheint aber nicht blos die durch und durch sinnliche Form des Mosaischen Cultus, sondern auch die Thatsache entgegen zu stehen, daß er viele Formen und Gebräuche mit den Culten ethnischer Religionen gemeinsam hat. Diese Wahrnehmungen sind vielfach mißdeutet und zur Herabsetzung seines göttlichen Ursprungs und Charakters mißbraucht worden, indem man von abstrakten Ideen über die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 24) ausgehend, theils das Verhältniß der sinnlichen Formen zu den darin ausgeprägten Ideen irrig aufgefaßt, theils sogar die sinnliche Form für das eigentliche Wesen des Cultus genommen hat [1]).

1) Diese ganz äußerliche Auffassung des Mos. Cultus hat ihren tieferen Grund in einer totalen Verkennung nicht nur der Natur des Reiches Gottes und der biblischen Offenbarung, sondern überhaupt des Wesens der Religion,

als bestehe dieselbe nur in Belehrungen über Gottes Wesen und Werke und in sittlichen Vorschriften über Pflichten gegen Gott und Menschen. Sie tritt uns zuerst entgegen bei dem mittelaltrigen jüdischen Philosophen Maimonides, welcher in seinem Moreh Nevochim, doctor perplexorum ed. J. Buxt. lib. III. c. 45—49, die meisten Cultusgesetze aus äußerlicher Opposition gegen Idololatrie herleitet, weil er keinen höhern Zweck des ganzen Gesetzes kennt als die Ausrottung der Idololatrie (Totius Legis scopus et cardo consistit in hoc, ut Idololatria e medio tollatur, nomen ejus deleatur. p. 445.) Weiter ausgebildet wurde sie von seinem Commentator, dem Rabbi Schem Tob, welcher in einer von Bähr (Symbol. I. S. 9. Not. 1) mitgetheilten Stelle schon den ganzen Mos. Cultus zu einer Copie eines irdischen Königsdienstes herabsetzt. In die christliche Theologie wurde diese Ansicht eingeführt durch des englischen Canonicus Joh. Spencer de legibus Hebraeorum rit. earumque rationibus libri IV, in welchem unternommen wird leges Mos. non sine ratione, quamquam mutabili et temporaria datas evincere (p. 19 ed. Tubing.). Diese ratio ist nach Spencer eine zwiefache, eine ratio primaria, nach welcher das Gesetz sein soll medium ordinarium, quo Deus ad idololatriam abolendam, et Israelitas in ipsius fide cultuque retinendos, uteretur, und eine r. secundaria: ut legis istius ritus et instituta rerum altiorum σκιαγραφίαν quandam exhiberent, et rebus quibusdam evangelicis et officiis moralibus, tanquam in typo vel imagine repraesentandis, inservirent (p. 19). Der ratio prim. zufolge besteht das Wesen der Theokratie darin, daß Gott der König Israels war, und zwar rex politicus, militaris und coelestis, und in letzter Eigenschaft von den Israeliten verehrt werden sollte. Dafür wurde durch das Gesetz in der Weise gesorgt: ut ritus et instituta, Dei cultum spectantia, semper aliquid regum mortalium sorte sublimius et augustius olerent, et eodem tempore Jehovae tribuerent infirmitatem regis et majestatem Dei; nempe ut hac ratione sensus et affectus majestati coelesti consentanei incuterentur, et legis institutis non minus Dei honori quam plebis imbecillitati consultum esset. (p. 231 sq.). Mit der Entstehung dieses Cultus aber verhält es sich so: Quando itaque Deo jam res esset cum rudi populo, a suis seculique moribus nulla machina dimovendo; eorum (scil. gentium, Aegypti praecipue) ritus nonnullos paululum emendatos leni animo tulit: et per συγκατάβασιν illam Israelitas a gentium idolis et ceremoniis sensim et suaviter avocare studuit, quos statim et cum violentia quadam avellere non potuit (p. 640), oder wie es kurz vorher heißt: Deus interim (ut superstitioni quovis pacto iretur obviam) ritus non paucos, multorum annorum et gentium usu cohonestatos, quos ineptias norat esse tolerabiles, aut ad mysterium aliquod adumbrandum aptos, in sacrorum numerum adoptavit. Nach diesen Proben läßt sich schon vermuthen, daß ihm die ratio secundaria nicht sehr am Herzen liegen mochte. Daher hat er auch die in der ersten Ausgabe stehenden Worte: Nam in Judaeorum ritibus et ceremoniis tot mysteria statum Evangelicum spectantia latuerunt, ut gens illa non minus regnum propheticum quam sacerdotale videretur, in den beiden folgenden Ausgaben gestrichen (vgl. Chr. M. Pfaffii dissert. praelim. p. 2), und überhaupt nur bei einzelnenen wenigen Riten von

einer ratio mystica et typica geredet. — Diese Ansichten fanden zwar Anfangs heftigen Widerspruch und vielfache Widerlegungen (vgl. die Sammlung von Pfaff in der dissert. praelim. seiner Ausg.), wurden aber doch nicht überwunden, sondern durch den Deismus und Rationalismus des vorigen Jahrhunderts allmälig zur herrschenden Anschauung des Zeitalters erhoben, so daß endlich selbst die Apologeten einer supranaturalen Offenbarung, J. J. Heß und D. J. Köppen sie als Waffen zur Vertheidigung des A. Test. sich aneigneten. S. die Belege hiefür bei Bähr, Symb. I, S. 9. Not. 3.

Der Mosaische Cultus bewegt sich allerdings zum größeren Theile in sinnlichen Formen und Gebräuchen. Aber erstlich kann der Mensch als geistleibliches Wesen mit Gott dem absoluten Geiste nicht auf rein geistige Weise verkehren, sondern sein Verhältniß zu ihm nur durch das Medium der leiblichen Organe darstellen. Will überhaupt das religiöse Gefühl und Bewußtsein sich äußern, so kann dies nur durch Wort und Handlung geschehen. Schon das Wort aber, obwohl der unmittelbarste Ausdruck des Geistes, ist doch immer zugleich ein Sinnliches und Aeußerliches; und in noch höherem Grade gilt dies von der Handlung. Wenn aber Wort und Handlung nothwendige Formen jeglichen Cultus sind, so müssen diese Formen wie der Ausdruck für die geistigen Beziehungen des Menschen zu Gott, so auch der Abdruck religiöser Ideen sein; sie müssen in einem bestimmten Verhältnisse zu denselben stehen, d. h. sinnbildlichen oder symbolischen Charakter haben. So im Mosaischen Cultus wie in den Culten aller Religionen. — Sodann muß jeder Cultus, welcher das religiöse Leben manifestiren und pflegen soll, auch der geistigen Entwicklungsstufe, welche das religiöse Bewußtsein zur Zeit einnimmt, entsprechend eingerichtet sein. Das Volk Israel nun befand sich, wie alle Völker des Alterthums, insbesondere des Orients, in ihren ersten Entwicklungsstadien, zur Zeit Mose's noch auf der Stufe der vorherrschend unmittelbaren Anschauung, auf der der Unterschied des Geistigen und Leiblichen, des Idealen und Realen noch nicht zur vollen Klarheit des Bewußtseins ausgebildet ist. Nach dieser, dem Kindes- und Jugendalter der Menschheit überhaupt eigenen Anschauung ist — mit Bähr zu reden — „die ganze reale Welt nichts anderes als die Erscheinung der idealen; die ganze Schöpfung ist wie ein Erzeugniß, so auch ein Zeugniß und eine Offenbarung der Gottheit;

nichts Reales ist bloße todte Masse, sondern ist Leib und Körper eines Idealen." [1]) Ein für diese Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins bestimmter Cultus muß reich an sinnlichen Formen und Gebräuchen sein, wenn er das religiöse Leben nach seinen verschiedenen Seiten und Beziehungen ausprägen soll. Denn auf ihr herrscht eben das Bedürfniß vor, die religiösen Wahrheiten in sinnliche Formen einzukleiden, darin zu erfassen, anzuschauen und darzustellen.

Hiezu kommt noch der eigenthümliche Charakter der alttestamentlichen Offenbarungsreligion. Die Religion des A. Test. ist Monotheismus im Gegensatz gegen den Polytheismus der Heidenvölker; aber nicht dies allein, sondern zugleich Heilsoffenbarung und Heilsanstalt zur Wiederherstellung der durch die Sünde zerrissenen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, der Quelle des ewigen Lebens. Der eine wahre Gott, welchen Mose als Jehova den Israeliten verkündigt, ist nicht nur der allmächtige Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt und aller Creaturen im Himmel und auf Erden, nicht nur der ewige absolute Geist, sondern auch der Gerechte und Heilige, der Gütige und Barmherzige, der die nach seinem Bilde geschaffenen Menschen zur Seligkeit des Lebens in der persönlichen Gemeinschaft mit sich, der heiligen persönlichen Liebe verordnet und erschaffen hat; nicht nur der unendlich Erhabene, im Himmel thronende Ferne und Jenseitige, sondern zugleich der Allgegenwärtige und Nahe, der sich aller seiner Geschöpfe liebreich annimmt, zu den Schwachen und Hülfsbedürftigen sich herabläßt, die von ihm Abgefallenen zur Quelle des Lebens zurückführen will, und als das Dichten und Trachten des Menschen böse geworden von Jugend auf, aus der ganzen, entarteten Menschheit sich in Abraham und seinem Saamen ein Geschlecht aussondert, welches im besonderen Sinne sein Volk werden soll, und dem er im besonderen Sinne Gott sein will, um durch dieses Volk das Heil der Welt zu begründen. Zur Ausführung dieses Gnadenrathschlusses pflanzt er unter und in diesem Volke sein Reich, indem er es aus der Knechtschaft Aegyptens erlöst und am Sinai ihm eine Lebensordnung giebt, durch deren Annahme und Befolgung Israel

göttliche Bestimmungen festgesetzt und geregelt werden. Diese Neugestaltung ist aber nicht als Einführung einer ganz neuen Weise der Gottesverehrung zu denken, galt doch der Gottesdienst, den Israel als Bundesvolk üben und pflegen sollte, demselben Gotte, welchen schon seine Väter verehrt und angebetet hatten. Schon aus diesem Grunde mußte der durch Mosen eingeführte Cultus sich an die väterliche Weise des Gottesdienstes anschließen, dieselbe in sich aufnehmen und sie nur nach den Bedürfnissen der Israeliten als Volksgemeinschaft und Königreich fortbilden, ergänzen, und so ordnen und vervollständigen, daß alle Formen und Gebräuche desselben geeignete Mittel zur Förderung der von Gott gewollten Bestimmung Israels wurden. Diesen Zweck erfüllt auch der Mosaische Cultus insofern, als er alle für einen vollständigen Cultus wesentliche Momente enthält, sowohl die Cultusstätte mit ihrer ganzen Einrichtung genau bestimmt und ein besonderes Cultuspersonal einsetzt, als auch die heiligen Handlungen und die gottesdienstlichen Zeiten mit der Art und Weise sie zu feiern anordnet, und alle diese Gegenstände in ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander so gestaltet, daß sie ein harmonisch zusammenstimmendes Ganzes bilden. Auch muß dieser Cultus den Charakter der wahren Gottesverehrung an sich tragen, weil Mose ihn ja nach göttlicher Offenbarung vorgezeichnet hat, und Jehova der Gott Israels der wahre Gott ist. Dem scheint aber nicht blos die durch und durch sinnliche Form des Mosaischen Cultus, sondern auch die Thatsache entgegen zu stehen, daß er viele Formen und Gebräuche mit den Culten ethnischer Religionen gemeinsam hat. Diese Wahrnehmungen sind vielfach mißdeutet und zur Herabsetzung seines göttlichen Ursprungs und Charakters mißbraucht worden, indem man von abstrakten Ideen über die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 24) ausgehend, theils das Verhältniß der sinnlichen Formen zu den darin ausgeprägten Ideen irrig aufgefaßt, theils sogar die sinnliche Form für das eigentliche Wesen des Cultus genommen hat [1]).

1) Diese ganz äußerliche Auffassung des Mos. Cultus hat ihren tiefern Grund in einer totalen Verkennung nicht nur der Natur des Reiches Gottes und der biblischen Offenbarung, sondern überhaupt des Wesens der Re-

gestaltet wird, daß in seinen Formen und Ordnungen die Lebensgemeinschaft, in welche die göttliche Gnade zu dem Bundesvolke sich herabgelassen, in einer Weise sich darstellt und abspiegelt, welche nicht nur für das religiöse Bewußtsein des Volks in seiner dermaligen Entwicklung faßlich und anregend, sondern auch vollkommen geeignet war, das sündige Volk in der Furcht und Liebe Gottes zu erziehen, sein geistliches Leben weiter zu bilden und seiner Vollendung in der wahren Versöhnung mit Gott entgegenzuführen.

Wenn nun dem Gesagten zufolge die sinnliche Form des Mos. Cultus sich aus dem Wesen und Endzwecke der alttestamentlichen Offenbarung nicht nur erklärt, sondern aus dem richtigen, biblischen Begriffe des Reiches Gottes in seiner ersten, das Heil der Menschen anbahnenden Gestalt mit Nothwendigkeit ergiebt: so ist damit zugleich jede Ansicht, die zwischen Form und Wesen dieses Cultus nicht gehörig unterscheidet, mag sie nun die Form mit dem Wesen verwechseln oder die sinnliche Form als nicht zum Wesen der mosaischen Religion gehörend und ihr nur aus Accommodation an die Rohheit eines für geistige Wahrheit noch unempfänglichen Volkes äußerlich hinzugefügt halten, als Irrthum zurückgewiesen, und die symbolische Bedeutsamkeit der Cultusinstitutionen und Ritualien im Allgemeinen dargethan; so daß nur noch übrig bleibt, den Charakter dieser Symbolik näher zu bestimmen.

2) Vgl. Bähr, Symbol. I, S. 24.

3) Ueber diese Bedeutung von מַלְאָךְ vgl. Hengstenberg, Christol. III, S. 638 der 2. Aufl.

4) Dieses für die Rechtfertigung der sinnlichen Form des Mos. Cultus wichtigste Moment hat Bähr in seiner Darstellung ganz außer Acht gelassen.

Um den symbolischen Charakter des Mos. Cultus näher zu bestimmen, müssen wir zwischen Symbol und Typus unterscheiden. Beide sind nicht bloße Sinnbilder zur Veranschaulichung geistiger Ideen, sondern sinnliche oder in die Sinne fallende Substrate übersinnlicher Wahrheiten und Verhältnisse, indem beide ursprünglich dem religiösen Gebiete angehören [5]), aber doch darin verschieden, daß das Symbol ein in die Sinne fallender Gegenstand ist, dessen Bedeutung

einer ratio mystica et typica geredet. — Diese Ansichten fanden zwar Anfangs heftigen Widerspruch und vielfache Widerlegungen (vgl. die Sammlung von Pfaff in der dissert. praelim. seiner Ausg.), wurden aber doch nicht überwunden, sondern durch den Deismus und Rationalismus des vorigen Jahrhunderts allmälig zur herrschenden Anschauung des Zeitalters erhoben, so daß endlich selbst die Apologeten einer supranaturalen Offenbarung, J. J. Heß und D. J. Köppen sie als Waffen zur Vertheidigung des A. Test. sich aneigneten. S. die Belege hiefür bei Bähr, Symb. I, S. 9. Not. 3.

Der Mosaische Cultus bewegt sich allerdings zum größeren Theile in sinnlichen Formen und Gebräuchen. Aber erstlich kann der Mensch als geistleibliches Wesen mit Gott dem absoluten Geiste nicht auf rein geistige Weise verkehren, sondern sein Verhältniß zu ihm nur durch das Medium der leiblichen Organe darstellen. Will überhaupt das religiöse Gefühl und Bewußtsein sich äußern, so kann dies nur durch Wort und Handlung geschehen. Schon das Wort aber, obwohl der unmittelbarste Ausdruck des Geistes, ist doch immer zugleich ein Sinnliches und Aeußerliches; und in noch höherem Grade gilt dies von der Handlung. Wenn aber Wort und Handlung nothwendige Formen jeglichen Cultus sind, so müssen diese Formen wie der Ausdruck für die geistigen Beziehungen des Menschen zu Gott, so auch der Abdruck religiöser Ideen sein; sie müssen in einem bestimmten Verhältnisse zu denselben stehen, d. h. sinnbildlichen oder symbolischen Charakter haben. So im Mosaischen Cultus wie in den Culten aller Religionen. — Sodann muß jeder Cultus, welcher das religiöse Leben manifestiren und pflegen soll, auch der geistigen Entwicklungsstufe, welche das religiöse Bewußtsein zur Zeit einnimmt, entsprechend eingerichtet sein. Das Volk Israel nun befand sich, wie alle Völker des Alterthums, insbesondere des Orients, in ihren ersten Entwicklungsstadien, zur Zeit Mose's noch auf der Stufe der vorherrschend unmittelbaren Anschauung, auf der der Unterschied des Geistigen und Leiblichen, des Idealen und Realen noch nicht zur vollen Klarheit des Bewußtseins ausgebildet ist. Nach dieser, dem Kindes- und Jugendalter der Menschheit überhaupt eigenen Anschauung ist — mit Bähr zu reden — „die ganze reale Welt nichts anderes als die Erscheinung der idealen; die ganze Schöpfung ist wie ein Erzeugniß, so auch ein Zeugniß und eine Offenbarung der Gottheit;

nichts Reales ist bloße todte Masse, sondern ist Leib und Körper eines Idealen." [2]) Ein für diese Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins bestimmter Cultus muß reich an sinnlichen Formen und Gebräuchen sein, wenn er das religiöse Leben nach seinen verschiedenen Seiten und Beziehungen ausprägen soll. Denn auf ihr herrscht eben das Bedürfniß vor, die religiösen Wahrheiten in sinnliche Formen einzukleiden, darin zu erfassen, anzuschauen und darzustellen.

Hiezu kommt noch der eigenthümliche Charakter der alttestamentlichen Offenbarungsreligion. Die Religion des A. Test. ist Monotheismus im Gegensatz gegen den Polytheismus der Heidenvölker; aber nicht dies allein, sondern zugleich Heilsoffenbarung und Heilsanstalt zur Wiederherstellung der durch die Sünde zerrissenen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, der Quelle des ewigen Lebens. Der eine wahre Gott, welchen Mose als Jehova den Israeliten verkündigt, ist nicht nur der allmächtige Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt und aller Creaturen im Himmel und auf Erden, nicht nur der ewige absolute Geist, sondern auch der Gerechte und Heilige, der Gütige und Barmherzige, der die nach seinem Bilde geschaffenen Menschen zur Seligkeit des Lebens in der persönlichen Gemeinschaft mit sich, der heiligen persönlichen Liebe verordnet und erschaffen hat; nicht nur der unendlich Erhabene, im Himmel thronende Ferne und Jenseitige, sondern zugleich der Allgegenwärtige und Nahe, der sich aller seiner Geschöpfe liebreich annimmt, zu den Schwachen und Hülfsbedürftigen sich herabläßt, die von ihm Abgefallenen zur Quelle des Lebens zurückführen will, und als das Dichten und Trachten des Menschen böse geworden von Jugend auf, aus der ganzen, entarteten Menschheit sich in Abraham und seinem Saamen ein Geschlecht aussondert, welches im besonderen Sinne sein Volk werden soll, und dem er im besonderen Sinne Gott sein will, um durch dieses Volk das Heil der Welt zu begründen. Zur Ausführung dieses Gnadenrathschlusses pflanzt er unter und in diesem Volke sein Reich, indem er es aus der Knechtschaft Aegyptens erlöst und am Sinai ihm eine Lebensordnung giebt, durch deren Annahme und Befolgung Israel

ihm ein werthes Eigenthum (סְגֻלָּה aus allen Völkern, ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk werden soll (Exod. 19, 5 f.).

Diese Bestimmung der alttestamentlichen Religion, als Heilsanstalt das Reich Gottes zu begründen, mußte sehr zur Vermehrung ihrer Cultusformen beitragen [4]). Das Reich Gottes besteht ja nicht blos in der innerlichen Lebensgemeinschaft, vermöge welcher Gott durch seinen Geist in den Herzen Wohnung macht, Geist und Gemüth der Menschen belebt, regiert und beseligt, sondern muß, wenn es in dieser Welt und Zeitlichkeit für die in irdischen Leibern lebenden Menschen Realität gewinnen soll, auch in irdischen Formen und Institutionen, welche das ganze, innere und äußere Leben des Menschen in lebendige Verbindung mit Gott setzen, zur Erscheinung kommen. Wenn aber hiedurch schon das Gebiet der religiösen Beziehungen des Menschen zu Gott, welche im Cultus ihren entsprechenden Ausdruck finden müssen, sehr vergrößert wird, so ist noch weiter in Betracht zu ziehen, daß durch den Akt der sinaitischen Bundschließung die das Wesen des Reiches Gottes constituirende Lebensgemeinschaft Israels mit Gott, weil das Volk dazu noch nicht reif war, nicht vollendet, sondern nur begründet wurde, und das Volk erst durch die Zucht des Gesetzes zur Gerechtigkeit des Wandels vor Gott und zur Heiligung des Lebens in Gott erzogen werden sollte. — Wegen der aus der Sünde entsprungenen und durch sie erzeugten Gottentfremdung, in welcher auch Israel nach seinem natürlichen Wesen gefangen war, konnte die Oekonomie des A. Bundes nur den Charakter der vorbereitenden Heilsanstalt annehmen. Dennoch war durch die göttliche Gnadenthat der Bundschließung nicht blos der Grund gelegt, auf welchem das Reich Gottes erbaut werden sollte, sondern von Seiten Gottes schon ein reales Verhältniß gesetzt, welches den Keim zur wahren und vollen Lebensgemeinschaft mit Gott in sich trug. Die Realität dieses Verhältnisses zeigt sich nicht allein darin, daß Jehova nun als Herr und König seinem Volke eine Verfassung giebt, das Land Canaan zum Erbe und Eigenthum verleiht, und es fortan beschützt, leitet und regiert, sondern prägt sich auch in dem Israel vorgeschriebenen Cultus aus, indem dieser Cultus so

gestaltet wird, daß in seinen Formen und Ordnungen die Lebensgemeinschaft, in welche die göttliche Gnade zu dem Bundesvolke sich herabgelassen, in einer Weise sich darstellt und abspiegelt, welche nicht nur für das religiöse Bewußtsein des Volks in seiner dermaligen Entwicklung faßlich und anregend, sondern auch vollkommen geeignet war, das sündige Volk in der Furcht und Liebe Gottes zu erziehen, sein geistliches Leben weiter zu bilden und seiner Vollendung in der wahren Versöhnung mit Gott entgegenzuführen.

Wenn nun dem Gesagten zufolge die sinnliche Form des Mos. Cultus sich aus dem Wesen und Endzwecke der alttestamentlichen Offenbarung nicht nur erklärt, sondern aus dem richtigen, biblischen Begriffe des Reiches Gottes in seiner ersten, das Heil der Menschen anbahnenden Gestalt mit Nothwendigkeit ergiebt: so ist damit zugleich jede Ansicht, die zwischen Form und Wesen dieses Cultus nicht gehörig unterscheidet, mag sie nun die Form mit dem Wesen verwechseln oder die sinnliche Form als nicht zum Wesen der mosaischen Religion gehörend und ihr nur aus Accommodation an die Rohheit eines für geistige Wahrheit noch unempfänglichen Volkes äußerlich hinzugefügt halten, als Irrthum zurückgewiesen, und die symbolische Bedeutsamkeit der Cultusinstitutionen und Ritualien im Allgemeinen dargethan; so daß nur noch übrig bleibt, den Charakter dieser Symbolik näher zu bestimmen.

2) Vgl. Bähr, Symbol. I, S. 24.

3) Ueber diese Bedeutung von סגלה vgl. Hengstenberg, Christol. III, S. 638 der 2. Aufl.

4) Dieses für die Rechtfertigung der sinnlichen Form des Mos. Cultus wichtigste Moment hat Bähr in seiner Darstellung ganz außer Acht gelassen.

Um den symbolischen Charakter des Mos. Cultus näher zu bestimmen, müssen wir zwischen Symbol und Typus unterscheiden. Beide sind nicht bloße Sinnbilder zur Veranschaulichung geistiger Ideen, sondern sinnliche oder in die Sinne fallende Substrate übersinnlicher Wahrheiten und Verhältnisse, indem beide ursprünglich dem religiösen Gebiete angehören [5]), aber doch darin verschieden, daß das Symbol ein in die Sinne fallender Gegenstand ist, dessen Bedeutung

nicht in seiner äußerlichen Erscheinung liegt, sondern in der übersinnlichen Idee, welche durch ihn zur Anschauung gebracht wird. Der Typus hingegen ist ein Objekt von übersinnlicher Bedeutung, welches auf die Zukunft hinweist, ein erst in der Zukunft sich Realisirendes zum Voraus abbildet, so daß man den Typus als „prophetisches Symbol" bezeichnen kann. — Der symbolische Charakter dieses Cultus nun besteht nicht blos darin, daß in seinen Institutionen und Riten übersinnliche Verhältnisse und religiöse Beziehungen der Israeliten zu Gott abgebildet sind; sondern dieser Cultus ist der in die Sinne fallende Ausdruck für das bestimmte Verhältniß, in welches Jehova zu dem von ihm erwählten Volke getreten ist, und in welches er dieses Volk zu sich und seiner herablassenden Gnade gestellt hat; er ist ein Abbild des Reiches Gottes nach seiner innern, religiösen Seite, worin diejenige Stufe der Lebensgemeinschaft, zu welcher der unendliche, heilige Gott nach seiner überschwenglichen Gnade in dem Bunde mit Israel sich herabgelassen hat, ihren realen Ausdruck findet, zugleich aber auch die wahre und vollkommene Vereinigung der Menschen mit Gott in dem Frieden der Versöhnung abgeschattet, d. h. wie in einem Schattenrisse vorgezeichnet ist. Die Stiftshütte z. B., das Centrum dieses Cultus ist wohl das Haus Gottes, wo Gott wohnt und dem Volke, welches hier sein Angesicht sucht, sich als nah und gegenwärtig bezeugt, aber doch nur in solcher Weise, daß ein unmittelbares Zusammenkommen nicht erfolgt, sondern die Gemeinschaft vermittelt werden muß durch geheiligte Priester, und auch diese Mittler nur mit sühnendem Opferblute dem Allheiligen nahen dürfen, weil die Sünde, welche den Menschen als unheiligen von dem heiligen Gott scheidet, noch nicht aufgehoben ist. Diese geistige Scheidewand ist versinnlicht durch den Vorhang, welcher den Thron der göttlichen Gnade von der Stätte, wo die geheiligten Mittler mit den Opfern des Volks vor Gott erscheinen, scheidet. Dem Volke selbst aber ist auch der Eingang in das Heilige der Wohnung noch versagt, und sein Nahen zu Gott auf das Erscheinen vor ihm am Altare des Vorhofs beschränkt. Diese durch die Sünde aufgerichtete Schranke zeigt sich auch in den verschiedenen Cultusakten. Opfer, Weihen und

Reinigungen bezwecken Tilgung der Sünde und Versöhnung mit Gott, können aber doch nicht den unmittelbaren Zugang zum Gnadenthrone Gottes, noch weniger das Wohnen und Bleiben im Hause Gottes erwirken. — So stellt der Cultus in seinen mannigfachen Formen ein reales, geistig sittliches Verhältniß der Gemeinschaft zwischen Jehova und dem Volke dar, welches wohl den Keim und Anfang der Wiedervereinigung des Menschen mit Gott in sich trägt, aber die Wiedervereinigung selbst zur wahren und bleibenden Einheit des Lebens in Gott nicht vollzieht, sondern nur als Endziel des göttlichen Gnadenbundes in gewisse Aussicht stellt. Hierin liegt die typische Bedeutung dieser Symbole, so daß wir dem Mos. Cultus nicht blos symbolischen, sondern zugleich typischen Charakter vindiciren müssen. Dieser typische Charakter der Cultussymbole ergiebt sich mit innerer Nothwendigkeit aus der Idee und dem Zwecke der alttestamentlichen Offenbarung als einer von Gott gegründeten Heilsanstalt zur Versöhnung und Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott, dem Urquell des Lebens, aus dem allein sie das ewige, selige Leben, zu welchem sie erschaffen ist, schöpfen kann. Dieser Charakter wird auch im N. Testamente mit klaren Worten gelehrt, indem Christus sich als den Erfüller des Gesetzes nicht nur ankündigt (Matth. 5, 17), sondern auch in seinem Thun und Leiden erweiset, und hiernach die Apostel theils das ganze Gesetz als Erzieher auf Christum (παιδαγωγὸς εἰς χριστόν Gal. 3, 24), theils die Ritualgebote als σκιὰ τῶν μελλόντων (1 Col. 2, 17) betrachten, insbesondere aber in dem sühnenden Opfertode Christi die Vollendung des ganzen Opferkultus nachweisen (Hebr. 7—10). [6])

In der richtigen Auffassung des Verhältnisses, in welchem die symbolischen Formen des Mos. Cultus zum Wesen der alttestamentlichen Offenbarung stehen, sind auch die Prinzipien gegeben für die Beantwortung der Fragen, wie weit die symbolische Bedeutsamkeit in den einzelnen Institutionen und Ritualien sich erstreckt, und ob dieselbe für das religiöse Bewußtsein des Volks klar oder faßlich war. — Die Antwort auf die erste Frage läßt sich im Allgemeinen aus dem richtigen Begriffe des Reiches Gottes in seiner alttestament-

Außer den Altären pflegten die Patriarchen an den Orten, wo sie besondere Offenbarungen und Verheißungen Gottes empfingen, auch Denksteine (מַצֵּבוֹת) aufzurichten und dieselben durch Aufgießung von Oel zu Gottesstätten zu salben,[4]) und Trankopfer darauf zu spenden (Gen. 28, 18 f. 35, 14 f.). Außerdem wird ein Gelübde erwähnt, welches Jakob auf seiner Flucht vor Esau bei Bethel ausspricht: wenn Gott mit ihm sein, ihn behüten und versorgen und glücklich zurückführen werde, Jehova als seinen Gott anzuerkennen, den zum Maale gesetzten Stein zu einem Gotteshause zu machen, und alles was Gott ihm gebe, ihm verzehnten zu wollen (Gen. 28, 20 ff.). Ueber dessen Erfüllung Gen. 35, 1 ff. berichtet wird, daß Jakob sich durch Entfernung der fremden Götter aus seinem Hause und Vergrabung derselben, durch Reinigung der Leiber und Wechselung der Kleider vorbereitet, und dann nach Bethel gezogen daselbst einen Altar erbaut habe; woraus wir schließen dürfen, daß er auch den gelobeten Zehnten von seiner Habe Gott werde gegeben haben, wenn sich auch — weil die Urkunde darüber schweigt — über die Verwendung desselben nichts ausmachen läßt[5]).

Zu diesen Formen der Gottesverehrung, welche die Patriarchen wohl sämmtlich schon nach altem Herkommen übten und sich dabei von den übrigen Völkern nur dadurch unterschieden, daß sie mit denselben nicht den Naturgöttern, sondern dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, der sich ihnen als Jehovah geoffenbart, dieneten, kam noch die Beschneidung hinzu, welche Abraham auf göttliches Geheiß als Zeichen des Bundes, den Jehova mit ihm geschlossen, an seinem eignen Leibe und an an allen männlichen Personen seines Hauses vollzog, und die fortan unverbrüchliches Gesetz für alle seine Nachkommen wurde (Gen. 17, 10 ff. 23 ff.). — Weiter ist von Cultusformen der Patriarchen nichts bekannt.

1) Vgl. Conr. Iken de institutis et cerimoniis legis mosaicae ante Mosen. Diss. I u. II in s. dissertatt. phil. theol. Vol. II. ed. Schacht. Traj. Bat. 1770. pag. 1 sqq.

2) Die Vermuthung von E. Sartorius, über den alt- u. neutestl. Cultus. 1852. S. 52: „ich zweifle nicht, daß auch die erstерschaffenen, von Gott mit der Herrschaft über die Erde belehnten Menschen in dem Paradiese schon nicht

blos Gebete, sondern auch aus dankerfülltem Herzen Opfer des Lobes und Dankes brachten, indem sie ihm die Erstlinge der Blumen u. Früchte Edens weihten" als eine „willkürliche Erfindung" zu verwerfen, hätte v. Hoffmann (Schriftbeweis II, 1. S. 140) Anstand nehmen sollen, da er selbst das Opfer nur „als eine Gabe" ansieht „welche der Mensch Gotte darbringt, um zu erwiedern, was Gott ihm hat zu Theil werden lassen."

3) Vgl. Delitzsch, die Genesis I, S. 212 f., der es begreiflich findet, „daß mit Enos neben dem stillen, formlosen und freierwählten Gottesdienst der Einzelnen der öffentliche, geordnete, gemeinsame Gottesdienst, der Gemeindegottesdienst, begann."

4) Nach der Erklärung von Delitzsch, d. Genes. II, S. 21 f.: „um ihn (den Stein) zu einem gottesdienstlichen Denkmal, vielleicht dem grundleglichen Anfang, eines Heiligthums, zu weihen." Die Aufrichtung geweihter Denksteine vgl. Gen. 31, 45. Exod. 24, 4. 1 Sam. 7, 12 ist — wie derselbe Gelehrte weiter richtig bemerkt — wohl zu unterscheiden von den in den Dienst des Götzendienstes getretenen λίθοι λιπαροί, ἀληλιμμένοι, lapides uncti — die sich über den ganzen Orient bis nach Griechenland und Rom verbreitet hatten. Die heidnische Sitte ist die Entartung der patriarchalischen, und die βαίτυλοι oder βαιτύλια — ein an בֵּית־אֵל anklingender Name — sind Meteorsteine (Orelli zu Sanchun. p. 30 f.) die man von diesem oder jenem Gotte ableitete u. für durchgöttert hielt. Ausführlich handelt über diesen Gegenstand J. Grimmel, de Lapidum cultu apud Patriarchas quaesito. Marb. 1853, der übrigens den Zusammenhang von βαίτυλοι und בית־אל mit triftigen Gründen bestreitet.

5) Verschiedene Vermuthungen darüber s. bei Conr. Iken l. c. p. 19 sqq., der sich dahin entscheidet, ut decimam illam partem cultui et gloriae Dei et secundum ejus voluntatem, pie impenderet — — partim Deum sacrificiis pie colendo, partim sumtus ad promovendum cultum publicum, quocunque etiam modo id fieri posset, suggerendo, partim erga pauperiores officia caritatis observando et jura hospitalitatis pro illorum temporum ratione exercendo. Cf. Gen. 18, 2 sqq. Hebr. 13, 2 ut et Job. 31, 32. — Aehnlich Kurtz, Gesch. d. A. B. I S. 243 der 2. Aufl.

§. 15.

Allgemeiner Charakter des Mosaischen Cultus.

Die einfache patriarchalische Weise des Cultus konnte für die Söhne Israels nicht mehr genügen, als sie zu einem zahlreichen Volke erwachsen, aus Aegypten erlöst und am Sinai vom Herrn zum Volke seines Bundes erhoben wurden. Sollte Israel als Volk in geordnetem Staatsverbande seiner göttlichen Berufung nachleben, so mußte auch sein religiöses Verhältniß neugestaltet und die Art und Weise seines Gottesdienstes im Allgemeinen und Einzelnen durch positive

einer ratio mystica et typica geredet. — Diese Ansichten fanden zwar Anfangs heftigen Widerspruch und vielfache Widerlegungen (vgl. die Sammlung von Pfaff in der dissert. praelim. seiner Ausg.), wurden aber doch nicht überwunden, sondern durch den Deismus und Rationalismus des vorigen Jahrhunderts allmälig zur herrschenden Anschauung des Zeitalters erhoben, so daß endlich selbst die Apologeten einer supranaturalen Offenbarung, J. J. Heß und D. J. Köppen sie als Waffen zur Vertheidigung des A. Test. sich aneigneten. S. die Belege hiefür bei Bähr, Symb. I, S. 9. Not. 3.

Der Mosaische Cultus bewegt sich allerdings zum größeren Theile in sinnlichen Formen und Gebräuchen. Aber erstlich kann der Mensch als geistleibliches Wesen mit Gott dem absoluten Geiste nicht auf rein geistige Weise verkehren, sondern sein Verhältniß zu ihm nur durch das Medium der leiblichen Organe darstellen. Will überhaupt das religiöse Gefühl und Bewußtsein sich äußern, so kann dies nur durch Wort und Handlung geschehen. Schon das Wort aber, obwohl der unmittelbarste Ausdruck des Geistes, ist doch immer zugleich ein Sinnliches und Aeußerliches; und in noch höherem Grade gilt dies von der Handlung. Wenn aber Wort und Handlung nothwendige Formen jeglichen Cultus sind, so müssen diese Formen wie der Ausdruck für die geistigen Beziehungen des Menschen zu Gott, so auch der Abdruck religiöser Ideen sein; sie müssen in einem bestimmten Verhältnisse zu denselben stehen, d. h. sinnbildlichen oder symbolischen Charakter haben. So im Mosaischen Cultus wie in den Culten aller Religionen. — Sodann muß jeder Cultus, welcher das religiöse Leben manifestiren und pflegen soll, auch der geistigen Entwicklungsstufe, welche das religiöse Bewußtsein zur Zeit einnimmt, entsprechend eingerichtet sein. Das Volk Israel nun befand sich, wie alle Völker des Alterthums, insbesondere des Orients, in ihren ersten Entwicklungsstadien, zur Zeit Mose's noch auf der Stufe der vorherrschend unmittelbaren Anschauung, auf der der Unterschied des Geistigen und Leiblichen, des Idealen und Realen noch nicht zur vollen Klarheit des Bewußtseins ausgebildet ist. Nach dieser, dem Kindes- und Jugendalter der Menschheit überhaupt eigenen Anschauung ist — mit Bähr zu reden — „die ganze reale Welt nichts anderes als die Erscheinung der idealen; die ganze Schöpfung ist wie ein Erzeugniß, so auch ein Zeugniß und eine Offenbarung der Gottheit;

nichts Reales ist bloße todte Masse, sondern ist Leib und Körper eines Idealen." [2]) Ein für diese Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins bestimmter Cultus muß reich an sinnlichen Formen und Gebräuchen sein, wenn er das religiöse Leben nach seinen verschiedenen Seiten und Beziehungen ausprägen soll. Denn auf ihr herrscht eben das Bedürfniß vor, die religiösen Wahrheiten in sinnliche Formen einzukleiden, darin zu erfassen, anzuschauen und darzustellen.

Hiezu kommt noch der eigenthümliche Charakter der alttestamentlichen Offenbarungsreligion. Die Religion des A. Test. ist Monotheismus im Gegensatz gegen den Polytheismus der Heidenvölker; aber nicht dies allein, sondern zugleich Heilsoffenbarung und Heilsanstalt zur Wiederherstellung der durch die Sünde zerrissenen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, der Quelle des ewigen Lebens. Der eine wahre Gott, welchen Mose als Jehova den Israeliten verkündigt, ist nicht nur der allmächtige Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt und aller Creaturen im Himmel und auf Erden, nicht nur der ewige absolute Geist, sondern auch der Gerechte und Heilige, der Gütige und Barmherzige, der die nach seinem Bilde geschaffenen Menschen zur Seligkeit des Lebens in der persönlichen Gemeinschaft mit sich, der heiligen persönlichen Liebe verordnet und erschaffen hat; nicht nur der unendlich Erhabene, im Himmel thronende Ferne und Jenseitige, sondern zugleich der Allgegenwärtige und Nahe, der sich aller seiner Geschöpfe liebreich annimmt, zu den Schwachen und Hülfsbedürftigen sich herabläßt, die von ihm Abgefallenen zur Quelle des Lebens zurückführen will, und als das Dichten und Trachten des Menschen böse geworden von Jugend auf, aus der ganzen, entarteten Menschheit sich in Abraham und seinem Saamen ein Geschlecht aussondert, welches im besonderen Sinne sein Volk werden soll, und dem er im besonderen Sinne Gott sein will, um durch dieses Volk das Heil der Welt zu begründen. Zur Ausführung dieses Gnadenrathschlusses pflanzt er unter und in diesem Volke sein Reich, indem er es aus der Knechtschaft Aegyptens erlöst und am Sinai ihm eine Lebensordnung giebt, durch deren Annahme und Befolgung Israel

ihm ein werthes Eigenthum (סְגֻלָּה) aus allen Völkern, ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk werden soll (Exod. 19, 5 f.).

Diese Bestimmung der alttestamentlichen Religion, als **Heilsanstalt das Reich Gottes zu begründen**, mußte sehr zur Vermehrung ihrer Cultusformen beitragen [1]). Das Reich Gottes besteht ja nicht blos in der innerlichen Lebensgemeinschaft, vermöge welcher Gott durch seinen Geist in den Herzen Wohnung macht, Geist und Gemüth der Menschen belebt, regiert und beseligt, sondern muß, wenn es in dieser Welt und Zeitlichkeit für die in irdischen Leibern lebenden Menschen Realität gewinnen soll, auch in irdischen Formen und Institutionen, welche das ganze, innere und äußere Leben des Menschen in lebendige Verbindung mit Gott setzen, zur Erscheinung kommen. Wenn aber hiedurch schon das Gebiet der religiösen Beziehungen des Menschen zu Gott, welche im Cultus ihren entsprechenden Ausdruck finden müssen, sehr vergrößert wird, so ist noch weiter in Betracht zu ziehen, daß durch den Akt der sinaitischen Bundschließung die das Wesen des Reiches Gottes constituirende Lebensgemeinschaft Israels mit Gott, weil das Volk dazu noch nicht reif war, nicht vollendet, sondern nur begründet wurde, und das Volk erst durch die Zucht des Gesetzes zur Gerechtigkeit des Wandels vor Gott und zur Heiligung des Lebens in Gott erzogen werden sollte. — Wegen der aus der Sünde entsprungenen und durch sie erzeugten Gottentfremdung, in welcher auch Israel nach seinem natürlichen Wesen gefangen war, konnte die Oekonomie des A. Bundes nur den Charakter der vorbereitenden Heilsanstalt annehmen. Dennoch war durch die göttliche Gnadenthat der Bundschließung nicht blos der Grund gelegt, auf welchem das Reich Gottes erbaut werden sollte, sondern von Seiten Gottes schon ein reales Verhältniß gesetzt, welches den Keim zur wahren und vollen Lebensgemeinschaft mit Gott in sich trug. Die Realität dieses Verhältnisses zeigt sich nicht allein darin, daß Jehova nun als Herr und König seinem Volke eine Verfassung giebt, das Land Canaan zum Erbe und Eigenthum verleiht, und es fortan beschützt, leitet und regiert, sondern prägt sich auch in dem Israel vorgeschriebenen Cultus aus, indem dieser Cultus so

gestaltet wird, daß in seinen Formen und Ordnungen die Lebensgemeinschaft, in welche die göttliche Gnade zu dem Bundesvolke sich herabgelassen, in einer Weise sich darstellt und abspiegelt, welche nicht nur für das religiöse Bewußtsein des Volks in seiner dermaligen Entwicklung faßlich und anregend, sondern auch vollkommen geeignet war, das sündige Volk in der Furcht und Liebe Gottes zu erziehen, sein geistliches Leben weiter zu bilden und seiner Vollendung in der wahren Versöhnung mit Gott entgegenzuführen.

Wenn nun dem Gesagten zufolge die sinnliche Form des Mos. Cultus sich aus dem Wesen und Endzwecke der alttestamentlichen Offenbarung nicht nur erklärt, sondern aus dem richtigen, biblischen Begriffe des Reiches Gottes in seiner ersten, das Heil der Menschen anbahnenden Gestalt mit Nothwendigkeit ergiebt: so ist damit zugleich jede Ansicht, die zwischen Form und Wesen dieses Cultus nicht gehörig unterscheidet, mag sie nun die Form mit dem Wesen verwechseln oder die sinnliche Form als nicht zum Wesen der mosaischen Religion gehörend und ihr nur aus Accommodation an die Rohheit eines für geistige Wahrheit noch unempfänglichen Volkes äußerlich hinzugefügt halten, als Irrthum zurückgewiesen, und die symbolische Bedeutsamkeit der Cultusinstitutionen und Ritualien im Allgemeinen dargethan; so daß nur noch übrig bleibt, den Charakter dieser Symbolik näher zu bestimmen.

2) Vgl. Bähr, Symbol. I, S. 24.

3) Ueber diese Bedeutung von מְלָאכָה vgl. Hengstenberg, Christol. III, S. 638 der 2. Aufl.

4) Dieses für die Rechtfertigung der sinnlichen Form des Mos. Cultus wichtigste Moment hat Bähr in seiner Darstellung ganz außer Acht gelassen.

Um den symbolischen Charakter des Mos. Cultus näher zu bestimmen, müssen wir zwischen Symbol und Typus unterscheiden. Beide sind nicht bloße Sinnbilder zur Veranschaulichung geistiger Ideen, sondern sinnliche oder in die Sinne fallende Substrate übersinnlicher Wahrheiten und Verhältnisse, indem beide ursprünglich dem religiösen Gebiete angehören [5]), aber doch darin verschieden, daß das Symbol ein in die Sinne fallender Gegenstand ist, dessen Bedeutung

nicht in seiner äußerlichen Erscheinung liegt, sondern in der übersinnlichen Idee, welche durch ihn zur Anschauung gebracht wird. Der Typus hingegen ist ein Objekt von übersinnlicher Bedeutung, welches auf die Zukunft hinweist, ein erst in der Zukunft sich Realisirendes zum Voraus abbildet, so daß man den Typus als „prophetisches Symbol" bezeichnen kann. — Der symbolische Charakter dieses Cultus nun besteht nicht blos darin, daß in seinen Institutionen und Riten übersinnliche Verhältnisse und religiöse Beziehungen der Israeliten zu Gott abgebildet sind; sondern dieser Cultus ist der in die Sinne fallende Ausdruck für das bestimmte Verhältniß, in welches Jehova zu dem von ihm erwählten Volke getreten ist, und in welches er dieses Volk zu sich und seiner herablassenden Gnade gestellt hat; er ist ein Abbild des Reiches Gottes nach seiner innern, religiösen Seite, worin diejenige Stufe der Lebensgemeinschaft, zu welcher der unendliche, heilige Gott nach seiner überschwenglichen Gnade in dem Bunde mit Israel sich herabgelassen hat, ihren realen Ausdruck findet, zugleich aber auch die wahre und vollkommene Vereinigung der Menschen mit Gott in dem Frieden der Versöhnung abgeschattet, d. h. wie in einem Schattenrisse vorgezeichnet ist. Die Stiftshütte z. B., das Centrum dieses Cultus ist wohl das Haus Gottes, wo Gott wohnt und dem Volke, welches hier sein Angesicht sucht, sich als nah und gegenwärtig bezeugt, aber doch nur in solcher Weise, daß ein unmittelbares Zusammenkommen nicht erfolgt, sondern die Gemeinschaft vermittelt werden muß durch geheiligte Priester, und auch diese Mittler nur mit sühnendem Opferblute dem Allheiligen nahen dürfen, weil die Sünde, welche den Menschen als unheiligen von dem heiligen Gott scheidet, noch nicht aufgehoben ist. Diese geistige Scheidewand ist versinnlicht durch den Vorhang, welcher den Thron der göttlichen Gnade von der Stätte, wo die geheiligten Mittler mit den Opfern des Volks vor Gott erscheinen, scheidet. Dem Volke selbst aber ist auch der Eingang in das Heilige der Wohnung noch versagt, und sein Nahen zu Gott auf das Erscheinen vor ihm am Altare des Vorhofs beschränkt. Diese durch die Sünde aufgerichtete Schranke zeigt sich auch in den verschiedenen Cultusakten. Opfer, Weihen und

Reinigungen bezwecken Tilgung der Sünde und Versöhnung mit Gott, können aber doch nicht den unmittelbaren Zugang zum Gnadenthrone Gottes, noch weniger das Wohnen und Bleiben im Hause Gottes erwirken. — So stellt der Cultus in seinen mannigfachen Formen ein reales, geistig sittliches Verhältniß der Gemeinschaft zwischen Jehova und dem Volke dar, welches wohl den Keim und Anfang der Wiedervereinigung des Menschen mit Gott in sich trägt, aber die Wiedervereinigung selbst zur wahren und bleibenden Einheit des Lebens in Gott nicht vollzieht, sondern nur als Endziel des göttlichen Gnadenbundes in gewisse Aussicht stellt. Hierin liegt die typische Bedeutung dieser Symbole, so daß wir dem Mos. Cultus nicht blos symbolischen, sondern zugleich typischen Charakter vindiciren müssen. Dieser typische Charakter der Cultussymbole ergiebt sich mit innerer Nothwendigkeit aus der Idee und dem Zwecke der alttestamentlichen Offenbarung als einer von Gott gegründeten Heilsanstalt zur Versöhnung und Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott, dem Urquell des Lebens, aus dem allein sie das ewige, selige Leben, zu welchem sie erschaffen ist, schöpfen kann. Dieser Charakter wird auch im N. Testamente mit klaren Worten gelehrt, indem Christus sich als den Erfüller des Gesetzes nicht nur ankündigt (Matth. 5, 17), sondern auch in seinem Thun und Leiden erweiset, und hiernach die Apostel theils das ganze Gesetz als Erzieher auf Christum (*παιδαγωγὸς εἰς χριστόν* Gal. 3, 24), theils die Ritualgebote als *σκιὰ τῶν μελλόντων* (1 Col. 2, 17) betrachten, insbesondere aber in dem sühnenden Opfertode Christi die Vollendung des ganzen Opferkultus nachweisen (Hebr. 7—10).[6])

In der richtigen Auffassung des Verhältnisses, in welchem die symbolischen Formen des Mos. Cultus zum Wesen der alttestamentlichen Offenbarung stehen, sind auch die Prinzipien gegeben für die Beantwortung der Fragen, wie weit die symbolische Bedeutsamkeit in den einzelnen Institutionen und Ritualien sich erstreckt, und ob dieselbe für das religiöse Bewußtsein des Volks klar oder faßlich war. — Die Antwort auf die erste Frage läßt sich im Allgemeinen aus dem richtigen Begriffe des Reiches Gottes in seiner alttestament-

lichen Gestaltung, im Einzelnen aber aus der Unterscheidung der wesentlichen Bestandtheile einer Institution oder eines Ritus von den blos formellen, nur für die sinnliche Darstellung und Ausführung erforderlichen Zuthaten entnehmen. Wenn z. B. das Reich Gottes in der Stiftshütte als ein Zelt, im Tempel als ein Palast dargestellt wird, in welchem Gott wohnt und mit seinem Volke in Gemeinschaft tritt, so wird nicht nur die Structur und Eintheilung dieser Wohnung bedeutsam sein, sondern auch ihre innere Einrichtung und Ausstattung mit den für die Vollziehung des Cultus nothwendigen Geräthen. Im Besondern aber ist dabei noch in's Auge zu fassen, was in den gesetzlichen Vorschriften über diese Dinge durch genaue Beschreibung derselben als wichtig herausgestellt wird, und hiernach der Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem zu bemessen [7]. — Für die andere Frage aber bietet die Unterscheidung zwischen bewußten und unbewußten Symbolen keine Antwort, weil dieser Unterschied für den Standpunkt der unmittelbaren religiösen Anschauung gar nicht existirt [8]), sondern erst hervortritt, wenn das religiöse Bewußtsein von der geistigen Anschauung sich zu verstandesmäßiger Reflexion erhebt. Gäbe das Mosaische Gesetz nur Vorschriften über Einrichtung und Gebräuche des Cultus, so könnte die Frage entstehen, ob das Volk zur Einsicht in die tiefere, geistige Bedeutung derselben gelangen konnte. Da aber der Mos. Gesetzgebung Offenbarungen des Herrn in Wort und That voraufgingen und nachfolgten [9]), und das Gesetz selbst in allen seinen Geboten eben so sehr von der Heiligkeit und Gerechtigkeit, als von der Gnade und Barmherzigkeit des einen wahren, ewigen und allmächtigen Gottes Himmels und der Erde Zeugniß ablegt, so konnte Israel aus diesem reichen Schatze von Belehrung über Gottes Wesen und Werke auch die Erkenntniß schöpfen, welche für das Verständniß der Cultusformen erforderlich ist. Wenn aber dessen ungeachtet in der Folgezeit die Masse des Volks die äußere Form für das Wesen der Gottesverehrung hielt, so lag die Schuld hievon nicht an der sinnlichen Form des Cultus, sondern in der Sinnlichkeit des Volks, welche nicht nur Herz und Gemüth dem Worte Gottes entfremdet, sondern auch Verstand und

Vernunft verfinstert und jeden natürlichen Menschen für religiöse Wahrheit unempfänglich macht.

5) Nach Kreuzers gelehrter Untersuchung bei Bähr, Symbolik I, S. 15.

6) Diese typische Bedeutung des alttestamentlichen Cultus ist auch in der christlichen Kirche stets anerkannt, aber noch nicht in der rechten Weise theologisch entwickelt worden. Weil man es unterließ, die symbolische Bedeutung dieser Typen, d. h. die Bedeutung, welche die Mos. Cultusformen für die alttestamentliche Offenbarung und für das religiöse Bewußtsein der Israeliten hatten, sich klar zu machen, und alles unvermittelt auf Christum und die christliche Gemeinde deutete, so gewann man nicht den festen Boden, auf welchem die wahre Typik sich gründen muß, falls sie nicht in willkührliches Hin- und Herrathen sich verirren will. In diese Verirrung verfielen Coccejus und seine Schüler in ihren Bestrebungen, die Typen des A. Testaments zu entwickeln, und dies um so mehr, als sich bei ihnen zu jenem Grundfehler noch Mangel an Sinn für eine ideale Auffassung des Zusammenhangs zwischen dem Alten und Neuen Bunde gesellte, wie Bähr (Symb. I, S. 18 f.) gut nachgewiesen. In dieser Beschaffenheit hatte der Rationalismus leichtes Spiel, sie in Mißkredit und Verruf zu bringen, nicht blos bei seinen Anhängern, sondern auch bei solchen, welche im A.T. göttliche Offenbarung anerkannten. Diesen Vorurtheilen ist erst Bähr mit Nachdruck entgegengetreten in seiner Symbolik des Mos. Cultus, in der er sich die Aufgabe: den symbolischen Charakter dieses Cultus wissenschaftlich zu begründen und die symbolische Bedeutung der einzelnen Cultussymbole aufzuzeigen, gestellt und mit Erfolg zu lösen begonnen hat. — Hierauf hat sich auch die biblische Archäologie zu beschränken, weil die Typik abgesehen davon, daß die Symbolik ihr erst den Grund und Boden bereiten muß, in das Gebiet nicht der Archäologie, sondern der biblischen Theologie und Dogmatik gehört.

7) Aus diesen allgemeinen Prinzipien ergeben sich auch die von Bähr (Symb. I, S. 48 ff.) aufgestellten und im Ganzen richtigen, speziellen Deutungsregeln: a) die Deutung der einzelnen Symbole ist vor Allem bedingt durch eine genaue Kenntniß ihrer Beschaffenheit; b) bei der Deutung jedes einzelnen Symbols ist zunächst von seinem Namen auszugehen (sollte heißen: von dem charakteristischen Eigennamen, also bei der Stiftshütte nicht von der Benennung: Haus Gottes, sondern dem: Zelt der Zusammenkunft); c) jedes einzelne Symbol hat im Allgemeinen nur Eine (nicht nothwendig einfache) Bedeutung; d) jedes einzelne Symbol hat immer dieselbe Grundbedeutung, in so verschiedener Verbindung und Zusammenhang es auch vorkommen mag; e) bei jedem einzelnen Symbole, sei es Sache oder Handlung, muß dasjenige, was die zu symbolisirende Idee constatirt, wohl unterschieden werden von demjenigen, was nur um der gehörigen Darstellung willen dazu erforderlich ist, also nur untergeordnete, dienende Bestimmung hat.

8) Mehr über diesen Unterschied s. bei Bähr, I, S. 29. 47.

9) Bähr in seiner lehrreichen Erörterung über das Verständniß des Symbolischen bei den Alten (Symb. I, S. 28 ff.) hat dieses Moment, in welchem

doch der Schlüssel für das Verständniß der Mos. Cultussymbole enthalten ist, ganz außer Acht gelassen, und dabei noch diesen Cultus zu einseitig nur als Zuchtmittel für das rohe Volk gefaßt, wodurch er nicht nur auf den ganz irrigen Satz kommt: das Gesetz würde den Charakter eines Zuchtmittel ganz verloren haben, wenn der Gesetzgeber eine ausführliche Deutung und Erklärung jedem einzelnen Gebote beigefügt hätte (S. 31), sondern auch genöthigt wird, eine von Mose zum geschriebenen Gesetz hinzugefügte mündliche Belehrung, die sich traditionell fortpflanzte, also eine Art jüd. Kabbala, wahrscheinlich zu finden.

§. 16.

Verhältniß des Mosaischen Cultus zu den heidnischen Culten des Alterthums.

Da der Mos. Cultus viele Einrichtungen und Gebräuche enthält, zu welchen die heidnischen Culte der alten Völker Analoges und Verwandtes darbieten, so müssen wir noch auf die Frage eingehen, wie sich das dem Mosaismus und dem Heidenthum Gemeinsame zu einander verhalte, weil die Entscheidung hierüber nicht nur für die richtige Beurtheilung des Mos. Cultus im Allgemeinen, sondern auch für das rechte Verständniß seiner einzelnen Formen und Riten von wesentlichem Einflusse ist, und zur Zeit darüber noch keine Uebereinstimmung herrscht.

I. Die ältere orthodoxe Theologie erklärte die Mos. Institutionen für durchaus originell und von Gott durch Mosen geoffenbart, und die ähnlichen oder verwandten heidnischen Cultusformen für der göttlichen Offenbarung nachgebildet und aus den Büchern Mose's entlehnt [1]). Aber diese Ansicht streitet zu sehr gegen die Geschichte, daß sie sich auf die Dauer nicht halten ließ. Denn von den alten heidnischen Culten sind manche erweislich älter als der Mosaische, die andern — gleichviel ob jünger oder älter — ganz unabhängig von dem Mosaischen entstanden, so daß an Entlehnung, Nachahmung und Nachbildung nicht zu denken.

1) Der eigentliche Urheber dieser Ansicht ist der jüdische Geschichtschreiber Fl. Josephus, der seine Nation in den Augen der Griechen und Römer dadurch zu heben beflissen ist, daß er alle Weisen des Alterthums ihre Lehren und Gesetze aus den Schriften Mosis schöpfen läßt. Aber vollständig ausgebildet, einerseits dogmatisch in der Weise begründet, daß man den Ursprung des heid-

nischen Götzendienstes auf den Teufel als simia Dei zurückführte und das Bestreben der Heiden, den Mosaischen Gottesdienst nachzuahmen mit dem Ausdrucke κακοζηλία bezeichnete, andererseits mit gelehrten historisch-philologischen Deductionen bewiesen wurde sie erst im 17. Jahrh. von J. Gerh. Vossius, in dem Werke: de theologia gentili s. de origine ac progressu idololatriae libr. IX, 1641 ff., und J. M. Dilherr in der Schr. de κακοζηλίᾳ gentilium, und sodann vielfach, mit oft unglücklichem Scharfsinne angewendet von Sam. Bochart in s. Werken, und völlig ins Abgeschmackte getrieben von dem franz. Bischoff Dan. Hurt in s. demonstratio evangelica, pars I. prop. IV. cap. 3 sqq., wo man bewiesen lesen kann, daß universa propemodum Ethnicorum theologia ex Mose Mosisve actis aut scriptis geflossen, daß der Taauth der Phönizier, der Adonis der Syrer, der Osiris, der Apis und Mnevis, der Serapis und Horus und Anubis der Aegypter, der Zoroaster der Perser, der Apollo, Pan, Priapus, Äsculap, der Kadmus, Danaus, Cecrops, Minos und Perseus der Griechen, kurz alle Götter und Heroen der Heiden — selbst die Indier, Germanen, Gallier, Britanen und Amerikaner nicht ausgenommen — nur ein Individuum seien — der vergötterte Moses. — Darüber urtheilt treffend Fr. W. Jos. v. Schelling (Einleit. in d. Philos. der Mythologie 1856. S. 86): „Diese Deutungen können höchstens als sententiae dudum explosae für den Fall erwähnt werden, daß sie irgend jemand, wie es neuerlich mit anderen geschehen, wieder hervorzuziehen gedächte."

II. Mehr Beifall fand und findet theilweise noch jetzt die andere Ansicht, daß das Gemeinsame im Mosaischen und in den heidnischen Culten aus dem Heidenthume stamme, daß es entweder von Gott aus herablassender Liebe zu der geistigen Schwachheit des israelitischen Volks in den Mos. Cultus aufgenommen und so hineingebildet worden sei, daß dadurch der Monotheismus gefördert und der Vielgötterei gesteuert wurde [2]), oder daß es den ethnischen Grund und Boden bilde, aus welchem, sei es durch göttliche Offenbarung oder durch die allmälige Entwicklung des menschlichen Geistes, zum Lichte der reinen Gotteserkenntniß der Monotheismus hervorgegangen [3]). — Aber in der ersten Modalität geht diese Ansicht von dem Irrthume aus, daß die Cultusformen und religiösen Gebräuche in keinem inneren Verhältnisse zum Wesen der Religion ständen, nicht Ausdruck und Abdruck geistiger, religiöser Ideen seien, sondern blos äußerliche Mittel, durch welche das für rein geistige Wahrheit noch unempfängliche Volk gegen die Anziehungskraft des sinnlichen Götzendienstes verwahrt und für die Verehrung eines Gottes gewonnen werden sollte. Für diesen Zweck wäre aber das Mittel sehr unzweckmäßig

und unweise gewählt gewesen. Denn hätten die von heidnischen Götzenculten entlehnten Formen an sich gar keine religiöse Bedeutung gehabt, so konnten sie auch gar nichts zur Förderung der Verehrung des wahren Gottes beitragen, sondern das Volk nur in seiner Sinnlichkeit bestärken, und die Empfänglichkeit für die wahre geistige Gottesverehrung nicht wecken — sondern nur ersticken. Waren sie hingegen in irgend einer Beziehung innerlich und organisch mit dem heidnischen Götzendienste verwachsen, dann konnten sie das Volk nimmermehr von dem heidnischen Wesen abziehen und demselben entfremden, sondern mußten vielmehr nothwendig seinen Hang zum Götzendienst erhalten und nähren. Diesem unvermeidlichen Einflusse ließ sich auch durch eine Modification und Umbildung dieser Formen und Gebräuche nicht erfolgreich entgegenwirken. Denn abgesehen davon, daß ein so rohes und sinnliches Volk, wie man sich Israel hiebei vorstellt, viel zu ungebildet ist und unfähig, um den Geist und Sinn solcher Modificationen einzusehen, so würde die hiedurch erzielte Erkenntniß und Verehrung Gottes sich doch von dem heidnischen Götzendienste nur darin unterschieden haben, daß anstatt der vielen eingebildeten Götter der Heiden Israel einen Gott erhalten und angebetet haben würde, welcher mit dem wahren, lebendigen Gotte, der sein Reich auf Erden gründet, um die Menschheit zu erlösen und zu beseligen, nichts gemein hat als den Namen des einen Gottes, in Wahrheit aber nur ein Gebilde menschlicher Vernunft, ein blos gedachter Gott ist. Denn ein Gott, der zur Begründung seiner Verehrung unter den Menschen solcher Mittel sich bedient, ist nicht der allweise Schöpfer, Erhalter und Regierer der Menschen, nicht die ewige Liebe, die sich der gefallenen Creatur annimmt, nicht der Gott der Geister alles Fleisches, der Allen Leben und Odem und Alles giebt (Num. 16, 22. 27, 16. Act. 17, 25.) — So beruht die Verkennung des innern Zusammenhanges der mosaischen Cultusform mit der zeitlichen Gestaltung des Reiches Gottes, ihrem tieferen Grunde nach auf gänzlicher Verkennung der göttlichen Heilsoffenbarung, und entspringt aus Vorstellungen von Gott, durch welche — weil sie nicht aus der göttlichen Offenbarung, sondern aus dem Deismus des Zeitgeistes geflossen —

die Herrlichkeit der herablassenden göttlichen Gnade zu den Bedürfnissen der Menschen in eine schlechte, mit der erziehenden göttlichen Liebe und Weisheit unvereinbare Accomodation an menschlichen Irrthum und Aberglauben verwandelt wird [4]).

Sobald daher der Deismus von dem Pantheismus überwältigt wurde, mußte nothwendig auch diese Auffassung des Verhältnisses des Mos. Cultus zum Wesen der Jehovareligion der andern vorerwähnten Modalität weichen, — der Annahme, daß die fraglichen Cultusformen und Gebräuche Ueberreste heidnischer Naturvergötterung seien, in welche erst später, als die Idee der Einheit und Geistigkeit Jehova's tiefere und festere Wurzeln im Bewußtsein des Volkes geschlagen, die geistigen und ethischen Ideen dieser Religion hineingelegt wurden. — Diese Annahme hat vor jener den unbestreitbaren Vorzug, daß sie den sinnlichen Cultusformen eine tiefere, geistige Bedeutung vindicirt, sie als Symbole bestimmter religiöser Ideen faßt; aber mit der biblischen Offenbarung ist sie noch unverträglicher. Während jene nur den Charakter der Heilsoffenbarung und die Natur des Reiches Gottes verkennt, hebt diese selbst den Begriff dieser Offenbarung auf und verkehrt das durchaus ethische Verhältniß des persönlichen Gottes zu den Menschen, seinen Geschöpfen in einen geistigen Naturprozeß, in eine Entwicklung des Weltgeistes im menschlichen Bewußtsein, ohne zu bedenken, daß der menschliche Geist sich aus der Naturvergötterung des Heidenthums nicht zur Erkenntniß und Verehrung des einen wahren Gottes emporringen kann, weder durch eigene Kraft, noch auch in der Kraft des allgemeinen Weltgeistes. Nimmt man aber eine Offenbarung eines über der Welt mit Freiheit waltenden absoluten Geistes zu Hülfe, um das Räthsel zu lösen, so muß man diesem Geiste auch die Macht zugestehen, sich für die von ihm im menschlichen Bewußtsein erzeugten und geweckten neuen geistigen Ideen die entsprechenden sinnlichen Formen zu schaffen. Wäre die vorausgesetzte Entwicklung des israelitischen Geistes aus dem Götzendienste zur Erkenntniß eines rein geistigen höchsten Wesens eine Wahrheit, so hätte mit dem Erwachen und der Anerkennung dieser Gottesidee auch eine Umgestaltung der Cultussymbole erfolgen müssen. Denn

da zwischen dem Gotte Israels Jehova und den Göttern oder Götzen der Heiden ein diametraler Gegensatz besteht, so mußten mit dem Götzendienste auch die ihm dienenden und seinen Geist abspiegelnden Symbole fallen, und neuen mit der ins Bewußtsein getretenen geistigen Gottesidee erfüllten Cultusformen und Symbolen Platz machen. Eine Hineinbildung monotheistischer Ideen in polytheistische Religionsformen, oder eine Idealisirung der Symbole des Sonnen- und Lichtdienstes in rein hebräische oder monotheistische Symbole ist bei der durchgreifenden Divergenz des Mosaismus und des Ethnizismus für jedes tiefere Denken unbegreiflich, und kann nur von denen behauptet werden, welche weder den Geist der Mos. Religion erkannt, noch den geistigen Zusammenhang zwischen einer Religion und ihren Cultusformen und Emblemen begriffen haben. Wie der Mosaismus den Naturreligionen des Orients weder „aufgesetzt", noch aus ihnen wie die Blüthe und Frucht aus dem Stamm und seinen Zweigen hervorgewachsen ist, so sind auch seine Cultusformen nicht aus den Formen und Gebräuchen der ägyptischen oder asiatischen Götzenculte hervorgegangen.

Die fragliche Ansicht ließ sich daher auch nach ihren beiden Modalitäten weder durch sichere geschichtliche Zeugnisse, noch durch deutliche Spuren solcher Entlehnung erhärten. Man berief sich zwar auf den langen Aufenthalt der Israeliten in Aegypten, ihr Zusammenleben mit den Aegyptern und den Einfluß, welchen ihre Cultusgebräuche und ihr Götzendienst auf dieselben ausgeübt haben müssen. Allein aus diesem Einflusse erklärt sich wohl die Anbetung Gottes unter dem Bilde des goldenen Kalbes am Sinai, aber nicht die Einrichtung und äußere Gestaltung des Jehovadienstes, den Mos. den Israeliten vorschrieb. Dieser Cultus bietet so wenig spezifisch ägyptische Formen und Gebräuche dar, daß seinen Ursprung aus Aegypten nur derjenige ableiten kann, der leichtfertig jede scheinbare Aehnlichkeit, jede entfernte Analogie, die bei näherer Betrachtung ganz verschwindet, für beweisend zu halten geneigt ist. Wie unbedeutend diese Aehnlichkeiten sein müssen, läßt sich schon a priori daraus erkennen, daß neuere Vertheidiger des heidnischen Ursprungs der Mosaischen Institutionen ihre Zuflucht zu den Phöniziern und andern Völkern

[Aeg]yptens genommmen haben[5]), nun bei diesen zu suchen, was die Zustände des alten Aegyptens nicht darboten. Da aber hier noch weniger zu finden war, so mußten subjective Einfälle oder willkührliche Deutungen des dem Geiste der alttestamentlichen Offenbarung ganz entfremdeten Alexandriners Philo den Mangel historischer Zeugnisse und realer Thatsachen ersetzen.

2) Keime dieser Ansicht finden sich schon in gelegentlichen Aeußerungen mehrerer Kirchenväter (Origenes, Eusebius, Hieronymus, Chrysostomus, Theodoret) über das Heidenthum und sein Verhältniß zur göttlichen Offenbarung. Am bestimmtesten spricht sich darüber Chrysost. homil. 6 in Matth. so aus: *Μὴ τοίνυν ἀνάξιον εἶναι νομίσῃς αὐτοῦ (Θεοῦ) τὸ δι᾽ἀστέρος αὐτοὶς καλέσαι· ἐπεὶ οὕτω καὶ τὰ Ἰουδαϊκὰ πάντα διαβαλεῖς, καὶ τὰς θυσίας καὶ τοὶς καθαρμοὶς καὶ τὰς νεομηνίας καὶ τὴν κιβωτὸν καὶ τὸν ναὸν δὲ αὐτόν· καὶ γὰρ ἐξ Ἑλληνικῆς ταῦτα παχύτητος ἔλαβε τὴν ἀρχήν· ἀλλ᾽ ὅμως ὁ θεὸς διὰ τὴν τῶν πλανηθέντων σωτηρίαν ἠνέσχετο διὰ τούτων θεραπευθῆναι, δι᾽ ὧν οἱ ἔξωθεν δαίμονας ἐθεράπευον, μικρὸν παραλλάξας αὐτά· ἵνα αὐτοὶς κατὰ μικρὸν τῆς συνηθείας ἀποσπάσας ἐπὶ τὴν ὑψηλὴν ἀναγάγῃ φιλοσοφίαν.* — Systematisch entwickelt wurde sie von Joh. Spencer in s. oben §. 15. Not. 1. nach Inhalt und Tendenz charakterisirten Schrift de legg. Hebr. ritt., aus welcher hier noch erwähnt werden möge, daß Sp. nicht nur die Opfer egentium ruditate, sondern überhaupt alle religiösen Institutionen der Völker vel e fraude sacerdotum ethnicorum, qui fabulam suam de religione magna varietate rituum exornarnt, ut plebi gratior accederet et sibi ipsis quaestuosior, vel e pruritu et lascivia ingenii humani, cui veterum omnium fastidium statim obrepit; aut e superstisioso et puerili illo dogmate, quod operosis quibusdam ceremoniis et cultus sui circumstantiis artem et elegantiam sapientibus Deum demereri liceat entstanden sein läßt, zuletzt aber doch auf den Teufel als primarium tot ceremoniarum magistrum zurückführt (p. 639. 640).

3) In der ersten Weise wurde dieses Verhältniß aufgefaßt von J. Görres, Mythengeschichte der asiat. Welt. 2 Bde. Heidelb. 1810, in der andern von W. Vatke, bibl. Theologie u. Relig. des A. Tests. Berlin 1835. — Görres geht von der Idee aus, daß die reine Idee der Gottheit keiner Zeit, keinem Volke je gefehlt habe, vielmehr allen Zeiten gleich war, ungleich aber ihre Anschauung in Reflexen, indem die Anschauung, die jede besondere Zeit sich von dem Wesen der Dinge und von Gott gebildet, an die allgemeinen Reflexionsverhältnisse dieser Zeit gebunden war, und hält hiernach den Elementendienst und Sterndienst, wie er in den alten Naturreligionen des Orients sich gestaltet für die erste Religion. Diesen Naturreligionen mit ihren Dogmen sei die mosaische Lehre „aufgesetzt", so daß, so scharf auch ihre Grundidee von der Einheit und Unsichtbarkeit Jehova's allem Pantheism und Sabäism entgegentrete, doch dem Kundigen sich leicht die physiologischen Ideen verrathen, die durch das Ganze hindurchgehen, besonders aber in der Einrichtung der Stiftshütte und des ihr nachgebildeten

Tempels sich zeigen, worin Görres mit Philo das ganze Universum, Himmel, Erde nnd Meer, die beiden Hemisphärien, die 7 Planeten, die 12 Monate, die 4 Elemente u. s. w. symbolisirt findet. — In dieser Auffassung der Cultussymbole stimmt Vatke mit Görres überein, im Uebrigen aber weicht er darin wesentlich von ihm ab, daß er nach den Prinzipien der Hegelschen Philosophie die Entwicklung des religiösen Bewußtseins in einen dialektischen Prozeß der absoluten Idee verwandelt, die Persönlichkeit Gottes in den allgemeinen Weltgeist auflöset, und — die ganze Mos. Gesetzgebung und Geschichte für mythisch erklärend — die Israeliten zu Moses Zeiten den Saturn verehren, späterhin dem phönizischen Hercules- und Sonnendienst ergeben sein und das monotheistische Prinzip erst von dem erleuchteten Geiste der Propheten ausgehen läßt.

4) „Die Herablassung Gottes wird zur Anbequemung an menschlichen Irrthum, Aberglauben, an religiöse Vorurtheile. Gott erscheint als Jesuite, der sich eines schlechten Mittels zur Erreichung eines guten Zweckes bedient." Bähr Symb. I, S. 41.

5) So hauptsächlich Vatke, welcher die Ansicht aufstellt, daß die ganze religiöse Anschauung der Hebräer nur begriffen werden könne „als Vergeistigung einer sabäischen Religionsform, und zwar einer solchen, die von der bei den kanaanitisch-syrischen Völkerschaften herrschenden verschieden war, die also bei den Hebräern schon vor ihrer Einwanderung nach Palästina vorausgesetzt werden müsse", daher auch die Ableitung einzelner Elemente ihrer religiösen Symbolik von den Aegyptern mit manchen guten Gründen, neben vielen schlechten, bekämpft (a. a. O. S. 195 ff. 662 ff.).

III. Die richtige Auffassung des fraglichen Verhältnisses wird sich uns ergeben, wenn wir nicht nur zwischen Form und Inhalt des Mos. Cultus, d. h. zwischen seinen äußerlichen oder sinnlichen Formen und den in diesen Formen ausgeprägten und abgebildeten Wahrheiten, unterscheiden, sondern in diesen Formen selbst wieder das allgemein Menschliche, in der Natur des Cultus und der geistigen Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins der alten Welt Begründete und daher in den Culten vieler weit von einander entfernten Heidenvölker Wiederkehrende von den Elementen oder Bestandtheilen unterscheiden, zu welchen Gleiches oder Aehnliches nur in dem Cultus dieses oder jenes Volkes, mit welchem Israel in Lebensverkehr gekommen, gefunden wird.

Die Mosaische Religion ist ihrem Wesen und Ursprung nach grundverschieden von allen heidnischen Religionen. Sie ist göttliche Offenbarung und Anbetung des wahren Gottes, diese sind Mythologie und in ihrem innersten Wesen Naturvergötterung, wenngleich

die Mythologie keine Erfindung des menschlichen Geistes, sondern als ein im menschlichen Bewußtsein sich vollziehender „theogonischer Prozeß“ aufzufassen ist, und eine Uroffenbarung Gottes im Menschengeiste voraussetzt [6]). Denn da der menschliche Geist bei seiner ersten freien Selbstbestimmung statt von dem göttlichen, sich von einem creatürlichen, aus der Naturwelt an ihn herangetretenen Geist leiten, und diesen Geist den Einfluß auf sich gewinnen ließ, welcher nur dem Geiste Gottes zukommt, so fiel er der Herrschaft der in der Natur waltenden geistigen Mächte anheim, so daß er in diesen, seinen äußern und inneren Sinnen unbegreifbaren, aber in ihren Wirkungen und Einflüssen auf sein Leben deutlich spürbaren geistigen Potenzen den unendlichen Geist, von dem er Dasein und Leben hat, zu erfassen ringt, aber trotz alles Ringens doch den verlorenen wahren Lebensquell nicht erringt. Denn immer bleibt er gefangen in dem Weltgeiste nach seinen mannigfaltigen Aeußerungen im Natur- und Geistesleben, ohne den über der Welt mit göttlicher Freiheit waltenden und mit seinem Lebenshauche sie durchdringenden absoluten Geist zu erkennen, so daß er die Naturgewalten und Naturkräfte für Emanationen der Gottheit hält, und sich Götter erzeugt, die zwar nicht bloße Gebilde seiner Imagination und Vernunft sind, sondern reale Mächte (δαιμόνια), aber doch nur Naturmächte und Naturgötter [7]). Der Natur dieser Götter des Heidenthums entsprach auch ihre Verehrung und der Cultus, welchen mit der fortschreitenden geistigen Entwicklung die verschiedenen Culturvölker der alten Welt ausgebildet haben. Da das Wesen und Sein der Gottheit ihnen mit dem geistigen Wesen und Sein der Natur pantheistisch zusammenfiel, und der unendliche persönliche Gott ihrem religiösen Bewußtsein fremd blieb, so nahmen auch die Cultusformen ihrer Religionen einen durch und durch kosmischen Charakter an. Hiernach wurden die Götter für die sinnliche Anschauung entweder in Naturgegenständen verkörpert, oder nach den Bildern von Menschen und Thieren geformt, oder wohl auch in lebendigen Exemplaren der Menschenwelt und des Thierreiches dargestellt. Die Heiligthümer als Wohnungen dieser Götter wurden dem κόσμος, als geordnetem Weltganzen, wie es sich in den irdischen Verhältnissen

der Staates und seiner Einrichtungen abspiegelt, nachgebildet [8]). Endlich die Beziehungen des Menschen zu den Göttern wurden je nach der sehr verschiedenen mythologischen Ausbildung der religiösen Ideen in sehr mannigfacher Weise durch Handlungen und Gebräuche versinnlicht, welche das Ringen und Streben manifestiren, den Zorn der Götter von sich abzuwenden, ihre Gunst und ihren Beistand zu gewinnen, und ihrer Kräfte und Gaben theilhaftig zu werden, oder sich in den allgemeinen Weltgeist hineinzuleben und mit seinem individuellen Geistesleben in ihm aufzugehen.

Die Mosaische Religion dagegen setzt das Volk Israel in ein durch göttliche Offenbarung begründetes Verhältniß ethisch persönlicher Lebensgemeinschaft mit dem persönlichen, lebendigen Gott, welches in der Theokratie mit ihren bürgerlich staatlichen Einrichtungen und ihren ethisch religiösen oder gottesdienstlichen Ordnungen, die im mos. Gesetze vorgeschrieben sind, so verkörpert wurde, daß in jenen Einrichtungen die irdisch biblische, in diesen Ordnungen die himmlisch geistige Seite des Reiches Gottes ihren realen Ausdruck erhielten. Hiernach mußte der Cultus, wenn er seinem Zwecke, als Abbild des religiösen Verhältnisses Israels zu Jehova, das geistliche Leben so zu erbauen, daß Israel ein heiliges, mit seinem Gott versöhntes und geeinigtes Volk würde, genügen sollte, auch die innerliche oder himmlisch geistige Seite des Reiches Gottes in seiner alttestamentlichen Erscheinung nicht nur wahr und rein, sondern auch dem religiösen Bewußtsein des Volks entsprechend darstellen. Wahr und rein wurde diese Darstellung, wenn sie keine Formen und Einrichtungen erhielt, durch welche die geoffenbarte religiöse Wahrheit irgendwie verdunkelt oder gar entstellt wurde. Sollte sie aber zugleich dem geistigen Fassungsvermögen des Volks entsprechen, so mußten die religiösen und ethischen Ideen, welche das innere oder geistige Wesen des Reiches Gottes ausmachen für die geistige Anschauung in sinnliche Formen gekleidet, in irdischen Bildern sichtbar gemacht werden. Der Cultus mußte also im Ganzen und Einzelnen eine Gestalt erhalten, in der sich die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes gegenüber der Niedrigkeit und Unheiligkeit der sterblichen Menschen eben so deutlich abspie-

gelte, als das Gnadenverhältniß, welches der Heilige mit den Sündern eingegangen, um sie zu heiligen und zu beseligen. Hiernach konnte die im Wesen des Reiches Gottes begründete Idee, daß Gott mit seinem Volk in reale Lebensgemeinschaft tritt, unter ihm wohnt, nicht durch ein in einem Tempel aufgestelltes Bild Gottes versinnlicht werden, weil dadurch der unendliche Gott in die Endlichkeit beschränkter Wesen herabgezogen worden wäre, sondern nur durch ein Symbol, welches sein unsichtbares Wesen auf eine seine unendliche Herrlichkeit nicht beeinträchtigende Weise abschattete. Und wenn für die Darstellung der Idee des Wohnens Gottes inmitten seines Volks ein Haus Gottes erforderlich war, so mußte doch dieses Gotteshaus so eingerichtet sein, daß der unendliche Abstand Gottes und der Menschen, des Heiligen und der Sünder nicht aufgehoben oder auch nur verringert wurde, weshalb auch alle Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk den ethischen Charakter der Sühnung der Sünden und der Heiligung der Sünder annehmen mußte.

Aus dem Allen ergiebt sich, daß der Mos. Cultus auch in seiner Form grundverschieden von den Cultusformen der heidnischen Religionen sein und werden mußte. Diese Grundverschiedenheit schließt aber nicht aus, daß er äußerlich betrachtet viele Einrichtungen, Ordnungen, Gebräuche und Ceremonien erhalten konnte, wozu sich in den ethnischen Culten Verwandtes, Aehnliches und Gleiches findet. Er hat mit denselben nicht nur Altäre, Tempel, Priesterschaft, Opfer, Reinigungen u. a. Gebräuche gemeinsam; sondern auch in der Einrichtung der Altäre, des Tempels, in den Priestergesetzen, dem Opfermaterial und Ritual und andern heiligen Handlungen läßt sich Gemeinsames und Aehnliches auffinden, ohne daß darum eine gegenseitige Entlehnung oder Nachbildung stattgefunden. Denn a) viele Bestandtheile des Cultus ergeben sich mit Nothwendigkeit aus der Natur einer äußerlichen oder öffentlichen Gottesverehrung, so daß sie in keiner Religion fehlen. Wie es kein noch so rohes Volk, in welchem noch ein Funke des Gottesbewußtseins vorhanden, gibt, welches nicht den Göttern, an die es glaubt, Opfer brächte: so gibt es auch kein zur Cultur fortgeschrittenes Volk, welches nicht als Altäre, Tempel

und Priester hätte. In diesen Institutionen der öffentlichen Gottesverehrung prägen sich so allgemeine, dem religiösen Bewußtsein gleichsam angeborene Ideen aus, daß sie mit der geistigen Entwicklung der Menschen sich wie von selbst ergeben, und als das allgemein Menschliche im Cultus bezeichnet werden können. Dahin gehören auch gewisse allgemeine Anschauungen der Symbolik, z. B. Weiß als Zeichen der Reinheit, Roth als Farbe des Bluts und des Lebens, die auch fast bei allen Völkern vorkommen, ohne daß ein Volk sie von dem andern entlehnt hat. Alle diese Dinge erklären sich aus der Einheit des menschlichen Geschlechts und seines Gottesbewußtseins. — b) Sodann führt diese Einheit des Geschlechts bei tieferer Forschung auch auf eine gemeinsame Abstammung dieses Geschlechts von einem Menschenpaare [9]), und wollen wir auch hievon absehen, so ist doch der Ursprung der meisten Culturvölker der alten Welt von einem Stammvolke ein nicht mehr zu leugnendes Ergebniß der neueren Sprach- und Geschichtsforschung. Da nun die religiösen Institutionen vieler oder vielmehr aller dieser Völker über die Anfänge ihrer uns überlieferten Geschichte hinaufreichen, so können auch manche Bestandtheile ihrer Culte aus dem gemeinsamen Vaterhause herstammen und durch Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht sich erhalten haben, ohne daß eine Entlehnung nach erfolgter Trennung der Völkerstämme anzunehmen ist. — c) Endlich konnte auch der geschichtliche Verkehr der einzelnen Völker mit einander nicht ohne Einfluß auf ihre Gottesdienste bleiben, wie denn überhaupt die im menschlichen Geiste liegenden Ideen vielfach erst durch Umgang und Verkehr mit andern Menschen geweckt und entwickelt worden. Einen solchen bildenden Einfluß mußte und sollte nach göttlicher Absicht auch der lange Aufenthalt in Aegypten auf die Israeliten ausüben. Israel sollte dort nicht blos in der ihm eingeräumten fruchtbaren Landschaft Gosen zu einem zahlreichen Volke heranwachsen, und auch unter dem schweren Drucke Aegyptens nicht blos lernen den Götzendienst der Aegypter verabscheuen und an dem Glauben seiner Väter festhalten, sondern es sollte zugleich überhaupt seine geistigen und religiösen Anschauungen entwickeln und für das Verständniß des durch Mose ihm vorzuschreiben-

den Cultus sich ausbilden. Auch Mose selbst sollte durch seine wunderbar gefügte Erziehung am Hofe Aegyptens in aller Weisheit der Aegypter unterrichtet werden, um sich für den Beruf, Gesetzgeber Israels zu werden, wozu Gott ihn auserſehen hatte, zu bilden [10]). Denn obgleich die Mosaische Gesetzgebung mit den als integrirenden Theil zu ihr gehörigen Cultusinstitutionen auf göttlicher Offenbarung beruht, so schließt doch die göttliche Offenbarung menschliche Bildung und Erkenntniß nicht aus, sondern durchdringt sie erleuchtend und verklärend, um sie zur Förderung der Zwecke des Reiches Gottes zu verwenden. Mithin können verschiedene Formen des ägyptischen Cultus, d. h. solche die an sich keine spezifisch heidnische, sondern allgemeine religiöse Ideen darstellten und ihren heidnischen Charakter erst durch inneren Connex mit spezifisch Heidnischem erhielten, in den Mos. Cultus aufgenommen, durch organische Einfügung in denselben von dem Geiste der Jehovareligion durchdrungen und zum Ausbau des Reiches Gottes in Israel verwandt worden sein.

Wenn nun auch diese drei Momente Einfluß auf die Organisation des Mos. Cultus geübt haben, so läßt sich doch der Einfluß des Einen oder Anderen nicht mehr im Einzelnen erkennen und nachweisen. Hiezu fehlt es uns gänzlich an deutlichen Kriterien, theils weil wir weder über den Ursprung und die Quellen des ägyptischen Cultus, noch über die Ausbildung und Gestaltung der israelitischen Gottesverehrung vor Mose hinlänglich unterrichtet sind, theils auch weil das Mosaische Cultusinstitut ein nicht nur in allen seinen äußerlichen Bestandtheilen organisch zusammengefügtes, sondern auch von einem Geiste, dem Geiste Gottes durchdrungenes Ganzes darstellt, in welchem sich die aus göttlicher Offenbarung geflossenen Elemente von von den aus menschlicher Geistesbildung geschöpften nicht mehr mit Sicherheit unterscheiden lassen. Für ägyptisch können hiernach jedoch nur diejenigen Formen und Ritualien angesehen werden, welche erstlich nur im ägyptischen und mosaischen Cultus und sonst nirgends vorkommen, die ferner bei den Aegyptern erweislich älter sind als bei den Israeliten, d. h. den Israeliten vor ihrem Einzug in Aegypten unbekannt waren, und endlich so individueller Art sind, daß sie nicht

unabhängig von einander ausgebildet sein können. Von solchen Formen und Gebräuchen aber lassen sich im Mos. Cultus nur sehr wenige und geringe Spuren auffinden [11]).

6) Vgl. hierzu die tiefsinnigen Erörterungen in J. v. Schellings o. a. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, worin nicht nur die triviale Ansicht, daß die Menschheit von einem Zustande halb oder vollkommen thierischer Dumpfheit ausgegangen und ihre Religion mit Fetischismus begonnen habe, sammt den zum Theil damit zusammenhängenden Vorstellungen über die Mythologie, als sei dieselbe ein Erzeugniß der Poesie der Völker und ihrer Dichter oder ein Produkt physikalischer und philosophischer Speculationen alter Weltweisen, als wissenschaftlich ganz unhaltbar beseitigt, sondern auch die Entstehung der Mythologie aus einer Alteration des religiösen Bewußtseins, und ihr geschichtliches Hervortreten aus der Krisis der Sprachenverwirrung und Völkertrennung erklärt und abgeleitet wird.

7) Daß der Grundcharakter des Heidenthums in Naturvergötterung bestehe, wird von den gründlichsten Forschern auf diesem Gebiete anerkannt, so verschieden sie auch über die Mythenkreise der einzelnen heidnischen Völker urtheilen mögen. So nicht nur P. F. Stuhr (die Religions-Systeme der heidn. Völker des Orients. Berl. 1836), welcher die Formen des heidnischen Bewußtseins in dem strengsten und engsten Sinne volksthümlich faßt und sie ihrem Ursprunge, ihrem innersten Wesen nach nur in engster Beziehung auf die Naturverhältnisse der einzelnen Länder der Erde zu deuten sucht. Er findet den Gegensatz, in welchem das Heidenthum zum Judenthum, Christenthum und Islam steht, dadurch bedingt und bestimmt, „daß das heidnische Bewußtsein in seiner Entfaltung sich bewegen muß in der Mannigfaltigkeit der Richtungen des Naturlebens u. der Weltmächte" (S. XVIII), „weil das geistige Leben der heidnischen Völker an das Leben der Natur verfallen, in dasselbe verschlungen ist" (S. XIX.), sondern auch A. Wuttke (Geschichte des Heidenthums. Bresl. 1852), welcher den Unterschied zwischen dem Heidenthum und der hebräisch-christlichen Religion so bestimmt: „das Göttliche ist nicht frei im Heidenthum, ist unbedingt freies Sein oder absoluter Geist im Christenthum" (I, S. 19), und das Heidenthum nicht als „eine Umkehrung der vernünftigen Weltgeschichte", sondern nur als „ein Verzögern, ein durch die in den Weg geworfene Unsittlichkeit fort und fort gehemmtes Vorwärtsschreiten" (S. 24) auffaßt. Wiewohl er hiernach im Heidenthum eine objektive und eine subjektive, eine blos natürliche und eine rein geistige Seite unterscheidet, so erklärt er doch nicht nur von der objektiven Gestaltung desselben, welche er „die Anschauung des größten Theils des Menschengeschlechts" nennt: „der Mensch sucht auf diesem Standpunkt die Wahrheit überhaupt nicht in sich, sondern außer sich, also auch außer dem Geiste, also in der Natur; denn dem Geiste überhaupt ist eben die Natur das objektive Dasein; dieser Standpunkt ist also wesentlich Naturalismus" (S. 12), sondern er sagt auch von der subjektiven Form, in welcher der subjektive Geist über das objektive Dasein, über die Natur vorwalte, wo der individuelle Geist sich zu der

waltenden Macht emporringe (S. 13), daß selbst die höchste Entwicklung dieser Form — das Griechen- und Römerthum — nicht über die Zweiheit von Geist und Materie hinausgekommen" sei, und daß die objektive Natur durch den subjektiven Geist zwar bekämpft und theilweise gebunden, ihm doch „eine fremde, unüberwindliche Macht, die ihm gegenüber ihr eigenes gutes Recht hat", bleibe. (S. 14). Darin liegt zugestanden, daß auch die Religion dieser Völker den allem Heidenthum gemeinsamen Naturgrund nicht überwunden hat. Gleicherweise äußert sich Fr. Creuzer (Symbolik u. Mythol. 3. Ausg. 1837), „daß das Religionssystem der Aegyptier nicht nur, sondern fast aller alten Völker (die Ebräer vorweg ausgenommen) seinem Wesen nach Naturreligion sei oder ganz und gar auf physisch-elementarem Grund beruhe" (I, S. 133 f.), und „daß das Grundwesen der Griechischen und Italienischen Religionen in der Verehrung der körperlichen Natur bestanden, habe ich als Ergebniß der Untersuchungen über die einzelnen Gottheiten und Culte schon in den ersten Ausgaben dieses Werkes anerkennen müssen" (I, S. 66). — Selbst was J. v. Schelling (a. a. O. S. 206 f.) gegen die Erklärung des Polytheismus durch Naturvergötterung einwendet, daß in ihr die Mythologie doch nur etwas Falsches und auch etwas blos Subjektives, nämlich in solchen Vorstellungen bestehendes sei, denen nichts Wirkliches außer ihnen entspräche, trifft nur die Ansicht, welche den Göttern der Heiden keine objektive Realität zuerkennt, aber nicht unsere Auffassung, welche in diesen Göttern geistige, reale Potenzen anerkennt, und darum die Mythologie mit ihm als „theogonischen Prozeß" bezeichnen kann, obgleich wir diese Potenzen nicht „mit den rein schaffenden Potenzen, deren ursprüngliches Erzeugniß das Bewußtsein selbst ist" (S. 207), indentifiziren können.

8) Bähr (Symb. I, S. 11) hat volles Recht, sich gegen die Annahme zu erklären: „als hätte es je einen Staat oder eine politische Institution vor der Religion gegeben", oder „nachdem man einen Herrscher eingesetzt, glaubte man auch an eine Gottheit und trug die irdischen Herrscherverhältnisse auf dieselbe über", aber alle Belege, die er a. a. O. Not. 2. beibringt, beweisen nur, daß überall, wo man den König als Gott oder als Incarnation der Gottheit verehrte, auch die Paläste und Staatseinrichtungen dieser religiösen Anschauung entsprechend eingerichtet wurden; aber durchaus nicht, daß überhaupt die Cultusinstitutionen den Staatseinrichtungen vorausgegangen und diese nach jenen geformt worden seien.

9) Auch J. v. Schelling (a. a. O. S. 97) bezeichnet „das Urtheil, welches den Racen unterschied als einen entscheidenden Widerspruch gegen die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts ansieht", als ein „voreiliges", und spricht sich S. 98 näher dahin aus, „daß wir nicht etwa blos zu Gunsten der Ueberlieferung oder im Interesse irgend eines sittlichen Gefühls, sondern in Folge rein wissenschaftlicher Erwägung, an der Einheit der Abstammung, welcher ohnedieß die noch immer nicht ganz umgestoßene Thatsache, daß die Nachkommen auch von Individuen verschiedener Racen selbst wieder zeugungsfähig sind, zur Seite steht, so lange festhalten müssen, als nicht die Unmöglichkeit dargethan

ist, unter dieser Voraussetzung die natürlichen und geschichtlichen Unterschiede des Menschengeschlechts zu begreifen".

10) „Gerade diese Erziehung in der Weisheit der Aegypter war Zweck und Ziel der göttlichen Führung mit dem Knaben (Moses), ja man kann sagen, mit dem ganzen Israel. Denn um Aegyptens Weisheit und Cultur sich anzueignen, um sie als menschliche Unterlage der weiteren göttlichen Offenbarungen und Leitungen zu gewinnen, verließ Jakobs Familie das Land der Pilgrimschaft ihrer Väter, das Land der Hoffnung und Verheißung ihrer Nachkommen. In Mose aber concentrirt sich die Führung und das Geschick des ganzen Israels dieser Zeit." Kurtz, Gesch. des A. Bundes II, S. 49.

11) Weder gar keine, wie Bähr (I, S. 35) sagt: „uns ist kein Beispiel bekannt, wo sich ein solches Entlehnen mit Sicherheit nachweisen ließe," noch auch so viele, wie Hengstenberg (die BB. Moses u. Aegypten. Berl. 1841) S. 147 ff. nachzuweisen versucht hat.

Erste Abtheilung.

Die Cultusstätten der Israeliten.

Erstes Capitel.

§. 17.

Die Mosaische Stiftshütte.

Während die Patriarchen nur auf einfachen Altären Gott dieneten, und bei den Israeliten während ihres Aufenthalts in Aegypten nicht einmal Altäre erwähnt werden, ließ Mose am Sinai auf göttlichen Befehl durch die geschickten Werkmeister Bezaleel und Oholiab, nach einem auf dem Berge ihm gezeigten Vorbilde einen Zelttempel (אֹהֶל מוֹעֵד, von Luther: Hütte des Stifts übersetzt) bauen, dessen Entwurf, Ausführung und Aufrichtung Exod. 25—27. 35—38 u. 40. beschrieben ist. — Er bestand aus der Wohnung (מִשְׁכָּן, oder Zelt der Zusammenkunft [1]) und einem die Wohnung von allen vier Seiten umgebenden Vorhof (חָצֵר). S. Tafel I. der Abbildungen.

Die Wohnung (A) war ein Oblongum von 30 Ellen Länge, 10 E. Breite und 10 E. Höhe, construirt aus einem Holzgerüste, welches aus 48 anderthalb Ellen breiten und 10 E. hohen, mit Gold

überzogenen Bohlen (oder dicken Brettern) von Acazienholz (a) dergestalt zusammengesetzt war, daß auf jede der beiden Seitenwände 20, und auf der Hinterseite 8 dieser Bohlen aufrecht neben und an einander gestellt wurden, wobei die beiden Endbohlen der hinteren Wand Winkel bildeten, so daß sie doppelt erschienen und mit dem einen Schenkel sich an die Seitenbohlen anschlossen [2]). Am unteren Ende hatte jede Bohle 2 einander gegenüber angebrachte Halter, d. h. eingezinkte Zapfen (יָדוֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ 26, 17. 36, 22), mit welchen sie in Fußgestelle (אֲדָנִים) von Silber, jedes ein Talent an Gewicht (38, 27), eingesenkt wurden und an der Außenwand feste goldene Ringe — wahrscheinlich 3 an jeder Bohle, unten, oben und in der Mitte einen —, durch welche vergoldete Querstangen als Riegel gesteckt wurden, um die Bohlen zu festen Wänden zusammenzufügen und zu halten [3]). Auf der Vorderseite wurde dies Holzgerüste mit einem Vorhang (מָסָךְ) geschlossen, der den Eingang zur Wohnung bildete, und von 5 vergoldeten Acaziensäulen (b) mit vergoldeten Capitälen, auf ehernen Fußgestellen ruhend, getragen wurde, indem eben an den Säulen goldene Haken (וָוִים) angebracht waren, auf welche vergoldete Stäbe (חֲשֻׁקִים) [4]), an welchen der Vorhang befestigt war, gelegt wurden. — Im Innern war die Wohnung durch einen Vorhang (פָּרֹכֶת 26, 31 oder פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ 36, 35. 40, 21), der an vier auf silbernen Fußgestellen stehenden vergoldeten Säulen mittelst goldener Haken hing (g), in zwei Abtheilungen geschieden, so daß die hintere (h) — das Allerheiligste (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) — 10 E. Länge (Tiefe), Breite und Höhe, die vordere (c) — das Heilige (הַקֹּדֶשׁ) — bei gleicher Höhe und Breite 20 E. Länge hatte. — Oben war das Holzgerüste statt des Daches mit über einander gelegten Decken überdeckt. Die innere oder unterste Decke, aus Teppichen gefertigt, wird die Wohnung genannt (26, 1. 6. 36, 8. 13); die andere darüber liegende, gleichfalls aus Teppichen, aber von Ziegenhaaren zusammengesetzt, bildete das Zelt über der Wohnung (26, 7. 36, 14). Darüber wurden noch zwei Decken, die untere aus rothen Widderfellen, die oberste aus Tachaschfellen (תַּחַשׁ Seehund

oder Dachs?) verfertigt, gebreitet als Decke für das Zelt (מִכְסֶה לָאֹהֶל), 26, 14. 36, 19. 40, 19.

Die beiden Vorhänge, aus einem Stücke 10 E. ins Gevierte bestehend, waren aus gezwirntem weißen Byssus- [5]), dunkelblauen Hyacinth-, dunkelrothem Purpur- und hellrothem Karmesingarn [6]) kunstvoll gearbeitet, jedoch in verschiedener Weise; der innere war mit Cherubbildern ganz gewebt (מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב 26, 31), der vordere ohne Cherubbilder und Buntstickerarbeit (מַעֲשֵׂה רֹקֵם 26, 36) [7]). Von denselben Stoffen und gleichem Gewebe, wie der innere Vorhang, war auch die innere oder unterste Decke, nur nicht aus einem Stücke, sondern aus 10 Teppichen, jeder von 28 E. Länge und 4 E. Breite, dergestalt zusammengesetzt, daß je 5 nach ihrer Breite zu einem Ganzen von 20 E. Länge und 28 E. Breite zusammengenäht, an der Längenseite mit 50 Hyacinthschleifen (לֻלָאֹת) versehen und durch goldene in die Schleifen eingehängte Spangen verbunden, so über das Holzgerüste gebreitet wurden, daß die Zusammenfügung gerade über dem innern Vorhang zu liegen kam. Da nun für den Plafond nur 10 E. Breite und 30 E. Länge der Decke erforderlich waren, so hing dieselbe an jeder Seite 9 E. und am hintern Ende gegen 10 E. an den Wänden herab, und zwar nicht an den äußeren, sondern an den innern Wänden, wodurch allein ihr der Name „Wohnung" mit Recht zukam [8]). Die zweite aus feinen Ziegenhaaren gewebte Decke war aus 11 Teppichen, jeder von 30 E. Länge und 4 E. Breite zusammengesetzt, aber auch so, daß 6 und 5 Teppiche besonders, nach ihrer Breite, zusammengenäht waren, und diese beiden Hälften mittelst 50 Schleifen und 50 eherner [9]) Spangen zu einem Ganzen verbunden wurden. Die aus 6 Teppichen bestehende, also 24 E. lange Hälfte wurde über das Heilige so gebreitet, daß der sechste für die Länge des Zeltes überschüssige Teppich an der vorderen Fronte doppelt gemacht, d. h. wohl zu einer Art Giebel oder Vordach übergeschlagen wurde (26, 9), jedoch nicht ganz, sondern so, daß die Hälfte des Ueberschusses an der Hinterseite der Wohnung herabhing (26, 12), wornach also die Zusammenfügung mittelst der Schleifen und Spangen nicht gerade über der Zusammenfügung der untersten Decke, sondern

etwas weiter nach hintenzu zu liegen kam [10]). Diese Decke hing an den Außenseiten der Wände herab, und reichte fast bis zum Boden, von demselben nur so viel abstehend, als die Dicke der Bohlen betrug [11]). Die beiden obersten Decken werden ihrer Beschaffenheit nach nicht näher beschrieben. Befestigt wurden diese Decken durch Pflöcke (יְתֵדוֹת) von Erz (27, 19. 38, 11), die wie die gewöhnlichen Zeltpflöcke in den Erdboden geschlagen wurden.

1) Der Name מִשְׁכָּן als der allgemeinste wird zuweilen mit אֹהֶל מוֹעֵד verbunden: „Wohnung des Zeltes der Zusammenkunft" (39, 32. 40. 40, 1. 6. 28), bisweilen auch synonym mit אֹהֶל מוֹעֵד gebraucht (40, 7. 12. 30).

2) Die Dicke der Bohlen ist im Texte nirgends angegeben. Die gewöhnliche Meinung, daß sie eine Elle dick waren, gründet sich blos auf die Voraussetzung, daß die hintern Eckbohlen auch 1½ Ellen breit und keine Winkelbretter gewesen seien. Allein ihre Breite wird auch im Texte nirgends angegeben; dagegen werden sie ausdrücklich von den übrigen unterschieden und תֹּאֲמִם „gedoppelte", „Zwillinge" genannt, was jedenfalls auf eine Zusammenfügung zweier Bretter zu einem, also auf Winkelbretter hindeutet, so dunkel und noch von keinem Ausleger genügend gedeutet auch die übrigen Worte in Exod. 26, 24 u. 36, 29 sind. — Die Schwierigkeit aber, daß bei der Annahme von Winkelbrettern oder Winkelbohlen durch den einen Schenkel derselben die Länge der Seitenwände mehr als 30 E. betragen haben würde, kann ich nicht für so groß halten, um deshalb im Widerspruch mit dem Texte aus gedoppelten Bohlen einfache von 1½ E. Breite zu machen. Denn einmal brauchen diese Winkelbohlen nicht gleichschenklich zu sein, also der nach der Längenseite zu stehende Schenkel an der inneren Seite nicht sehr lang angenommen zu werden; sodann aber wurde die hieraus entstehende Verlängerung des Gerüstes wieder durch die Säulen mit dem Vorhang zwischen dem Heiligsten und Allerheiligsten absorbirt, so daß dennoch das Allerheiligste einen vollständigen Cubus bilden konnte. — Die neueste Erörterung der fraglichen Verse ist von Ben. Welte, in d. Tübinger theol. Quartalschr. 1855. S. 606 ff., wo Exod. 26, 24 f. (36, 28 f.) übersetzt sind: „und zwei Bohlen mache an den Ecken der Wohnung der Hinterseite. Und sie sollen doppelt sein unten, und zugleich doppelt sein oben in Bezug auf jeden Ring, so soll es mit ihnen beiden sein, an den beiden Ecken sollen sie sein". Dies versteht W. so, daß die Bohlen ganz gleich den übrigen Bohlen gewesen, nur daß sie zwei Ringe unten und oben — einen an der Rück- und einen an der Langseite hatten. „Das Doppeltsein der Bohlen ist nur das Doppelseitige derselben nach Außen und das Doppeltvorhandensein der Ringe an ihnen" (S. 610). Allein bei der sprachlichen Begründung dieser Auffassung wird לְ mit אֶל verwechselt, indem Num. 15, 11. 28, 12. 13. 28 f. 29, 4. 10. 14. 15 überall לְ steht.

3) Die Annahme Ewald's (Alterthümer S. 364), daß die Ringe inwendig an den Bohlen angebracht gewesen, verstößt offenbar gegen das Decorum, und ist eben so irrig, als die Meinung Jarchi's und M. Baumgarten's, daß

der mittlere Riegel durch die Balken hindurchgezogen worden sei. Vgl. dagegen Bähr I, S. 62. — Die Zahl der Riegel giebt der Text für jede Seite auf fünf an. Da jedoch nur von dem mittleren bemerkt wird, daß er in der Mitte der Bohlen von einem Ende bis zum andern verriegelte (26, 28. 36, 33), so hat gewiß Bähr hieraus ganz richtig gefolgert, daß die andern Riegel nicht von einem Ende bis zum andern durchliefen, sondern je zwei mit einander über die ganze Wand reichten, demnach je einer nur die Hälfte des mittleren maß, folglich über die ganze Wand sich nur 3 Riegel hinzogen. — Ewald a. a. O. versteht Ex. 26, 28 so, daß die mittelste dieser Stangen (Riegel) ununterbrochen um alle drei Seiten der Wohnung ging, also für die beiden Ecken zum Biegen eingerichtet war — welch ein monstrum einer 70 Ellen langen, zum Biegen eingerichteten Stange!! — Noch irriger redet dieser selbe Gelehrte von fünfmal 46 Ringen, weil jede Eckbohle selbstverständlich (?) nur einen Ring gehabt habe; denn die Eckbohlen mit gerechnet waren es ja 48 Bohlen.

4) Das חֲשֻׁקִים Stäbe (36, 38) hat Bähr (I, S. 69) übersehen, wenn er meint, daß der Vorhang in die Hacken eingehängt worden. Irrig erklärt Ewald (a. a. O. S. 367) חֲשֻׁקִים von „dickeren Ringen, welche den Kranz des Knaufes bildeten".

5) שֵׁשׁ מָשְׁזָר (Exod. 26, 1. 31 u. ö.) ist aus gezwirntem Garn gewebter Byssus, wie er in Aegypten häufig gewebt wurde, vgl. Hengstenberg, d. BB. Moses S. 143. Das Byssusgarn war von glänzend weißer Farbe. Dies erhellt theils aus dem hebr. W. שֵׁשׁ, welches — von שׁוּשׁ, weiß sein, abzuleiten — nicht blos den Byssus, sondern auch den weißen Marmor (Hohesl. 5, 15. Esth. 1, 6) bedeutet, theils daraus, daß nach dem einhelligen Zeugnisse der Alten die aus שֵׁשׁ gefertigte Priesterkleidung der Israeliten weiße Farbe hatte. Vgl. Braun, de vestitu sacerdot. Hebr. pag. 93 und Bähr I, S. 310. II, S. 72. — Streitig ist dagegen der Stoff des Byssus, ob Baumwolle oder Flachs. Nach dem Vorgange von Ol. Celsius (Hierobot. II, 259 sqq. cf. p. 171) entscheidet sich Bähr (I, S. 263) sehr bestimmt für Leinen und gegen Baumwolle, während Rosenmüller (bibl. Alterthumskunde IV, 1. S. 175 f.), Gesenius (thesaur. III, 1384) u. Winer (bibl. Realwörterb. I, S. 143) שֵׁשׁ, das die LXX immer durch βύσσος ausdrücken, zumeist von Baumwolle, und nur in einigen Stellen auch von dem feinsten aegyptischen (weißen) Linnen, der an Zartheit der Baumwolle gleich kam, verstehen (vgl. Hartmann, die Hebräerin am Putztisch III, S. 37 f.). Allein diese Stellen — Exod. 39, 28 vgl. 28, 42. Lev. 6, 3 — beweisen nur die Identität von שֵׁשׁ und בַּד, indem nach Exod. 39, 28 die מִכְנְסֵי בַד der Priester aus שֵׁשׁ מָשְׁזָר waren, und nach Lev. 6, 3 die ganze Priesterkleidung aus בד bestand. Daß aber בד nur Leinwand bedeute, wie פִּשְׁתָּה, das folgt aus der Vergleichung von Lev. 6, 3 und 16, 4. 23 mit Ezech. 44, 17 durchaus nicht mit so zweifelloser Sicherheit, wie Bähr (I, S. 263) u. A. meinen. Denn wenn Ezechiel hier den am Altare dienenden Priestern vorschreibt, keine Wolle (צֶמֶר) an ihrem Leibe zu tragen, sondern leinene Kleider (בִּגְדֵי פִשְׁתִּים), so ist zu beachten, daß hier alle Vorschriften für die Priester strenger sind als die im Pentateuche, z. B. am Altare sollen nur die Söhne Zadoks dienen (V. 15), die Prie-

ster sollen keine Wittwe heirathen (V. 22); vgl. Hävernick, Comm. z. d. St. S. 711.—Daher läßt sich aus dieser Stelle nicht folgern, daß בַּד Flachslein bezeichne. Wäre בַּד mit פִּשְׁתָּה identisch, so daß es auch Flachslein bedeutete, warum wird denn im Gesetze nicht auch פִּשְׁתָּה, sondern constant nur שֵׁשׁ gebraucht, da ihm doch בגד פשתים zur Bezeichnung leinener Kleider nicht unbekannt ist, vgl. Lev. 13,47? — Was בַּד eigentlich bedeute, läßt sich weder aus der Etymologie, noch aus dem Gebrauche des Wortes ermitteln. Sicher ist nur, was schon Aben Esra angiebt: Schesch idem est quod bad, species quaedam lini in sola Aegypto nascens, tenuis et alba, quae non tingitur (Gesen. thes. I, p. 179 u. Braun l. c p. 101). Ob aber species quaedam lini (מין ממיני פשתים) Flachslein sei, das wird damit nicht bewiesen, daß die Talmudisten שׁשׁ und בַּד durch פִּשְׁתָּן linum erklären (vgl. Braun l. c.). Auch Pollux beschreibt den βύσσος als eine Art Lein, und meint doch Baumwolle: Onomast. VII. c. 17: καὶ μὴν καὶ τὰ βύσσινα καὶ ἡ βύσσος λίνου τι εἶδος παρὰ δὲ Ἰνδοῖς· ἤδη δὲ καὶ παρ᾽ Αἰγυπτίοις ἔριόν τι γίνεται, ἐξ οὗ τὴν ἐσθῆτα λίνου μάλλῳ ἄν τις φαίη προςεοικέναι, πλὴν τὸ πάχος ἐστι γὰρ παχυτέρα. Τῷ δὲ δένδρῳ καρπὸς ἐπιφύεται καρύῳ μάλιστα προςεοικώς, τριπλῷ τὴν διάφυσιν, ἧς διαστάσης ἐπειδὰν ἀνανθῇ τὸ ὥςπερ κάριον, ἔνδοθεν ἐξαιρεῖται τὸ ὥςπερ ἔριον. Eben so Philostratus, vita Apollon. l. II, p. 79. Ja selbst Plinius (hist. nat. XIX, 1) gebraucht lina von Baumwollenstoffen: Superior pars Aegypti in Arabiam vergens gignit fruticem, quem aliqui gossypion vocant, plures xylon et ideo lina inde facta xylina. — — Nec ulla sunt eis candore mollitiave praeferenda. Vestes inde sacerdotibus Aegypti gratissimae. Diese Priesterkleider nennt aber Herodot (II, 37): ἐσθῆτα λινέην, wie denn überhaupt die Alten unter λίνον, linum häufig weiße feine Baumwollenzeuge mit begreifen; vgl. Hengstenb. d. BB. Mos. S. 149. — Daß שֵׁשׁ weiße Baumwollenstoffe bezeichne, wird noch dadurch bestätigt, daß die Araber das feine Nesseltuch شاش schas nennen. Prosper Alpin. de plantis Aegypt. 38. sagt: In Arabien mache man aus der Baumwolle telas illas tenuissimas, quas Sessa illi appellant, und nach Niebuhr, Beschr. v. Arab. S. 62 heißt Sasch das feine Nesseltuch, wovon die Araber gewöhnlich ihre Binden um die Mützen (Turban) machen; vgl. Faber zu Harmar's Beobacht. II, S. 380. Auch das syrische ܫܫܐ erklärt Castellus (heptagl. p. 366) von einer Art Baumwolle. — Unsicher ist dagegen der Beweis aus der Vergleichung von שֵׁשׁ mit dem ägypt. σχεντι, welches Bunsen (Aegypten I, S. 606) von linum versteht, dagegen Brugsch (allg. Monatsschr. f. Wissensch. u. Lit. Braunschw. 1854. Aug. S. 629 ff.) von Baumwolle erklärt und Sindon davon herleitet.— Entscheidend aber ist das Gesetz Lev. 19, 19. 22, 11, welches den Israeliten verbietet, Kleider aus heterogenem Stoffe, aus Lein (פשתה) und Wolle (צמר) gewebt zu tragen. Wäre שֵׁשׁ βύσσος Flachslein, so würden nicht nur die Priester an ihrem Gürtel, sondern auch der Hohepriester am Ephod und Choschen das verbotene שַׁעַטְנֵז getragen haben, da Hyacinth, Purpur und Karmesin unstreitig wollene Stoffe waren. Die Art aber, wie Josephus (Ant. IV, 8, 11) jenes Verbot deutet, daß Mose das Tragen solchen aus Wolle und Leinen gewebten Stoffes allein den Priestern vorbehalten habe, zeigt nur, daß ihm alle Einsicht in

den Geist der Mos. Gesetze abging, so daß es zu verwundern ist, wie Braun l. c. 5 u. 9. und Bähr ihm beipflichten, und ersterer diese Meinung noch durch die mystische Deutung, daß Wolle und Leinen in der hohepriesterlichen Kleidung die Vereinigung der Heiden und Juden in dem wahren Hohenpriester Christo vorbedeute (S. 89), zu rechtfertigen suchen kann. Was Gott den Israeliten überhaupt als naturwidrig verbot, das konnte er nimmermehr den Priestern gestatten oder gar für sein Heiligthum anordnen.

6) Von den bunten Stoffen sind zwei Purpurfarben wohl die beiden natürlichen, der Buccin und der eigentliche Purpur, außer welchen das Alterthum noch zehn künstliche Purpurfarben kannte. Vgl. außer Winer's bibl. R. W. II, 890 f. und der dort angef. Literatur noch die Abhandlung „über die Purpurfärbereien und den Purpurhandel im Alterthum" von Adolph Schmidt, Forschungen auf d. Gebiete des Alterthums Th. I. Berl 1842. S. 96 ff. — Die Farben sind: a) תְּכֵלֶת ὑάκινθος oder ὑακίνθινος (LXX) d. i. ein dunkeles, mehr ins Schwärzliche als ins Helle fallendes Blau, welches nach Pseudo-Jonathan zu Deut. 33, 19 von dem Blute einer an Klippen und Felsen des Meeres hängenden Schnecke חִלָּזוֹן κήρυξ, buccinum, murex gewonnen wurde, von dem Tanch. Hierosol. bei Gesen. thes. III, 1501 sagt: sanguis niger quidem est, sed si quid eo tingitur, fit color caeruleus summa puritate splendens, isque nunquam perit nec pallescit, nec deterior fit, ut reliqui colores mutantur temporis diuturnitate; hic nostris autem diebus ignotus est et prorsus nos latet. Vgl. hiermit Bochart, hieroz. III. p. 665 sqq. ed. Rosenm. — b) אַרְגָּמָן πορφύρα d. i. der eigentliche Purpur von glänzend dunkelrother Farbe. Ueber die Ableitung des W. vgl. Hävernick, Hdb. d. Einleit. in d. A. Test. I, 1. S. 179 der 2. Ausg. — c) תּוֹלַעַת שָׁנִי κόκκος, die aus den todten Körpern und Eiernestern des Glanzwurmes bereitete Karmesinfarbe, ein glänzendes leuchtendes Roth; vgl. Winer, bibl. R. W. I, 203 u. Bähr, Symb. I, S. 309 f. und die dort angeff. älteren Schriftsteller. — Daß die Stoffe von dieser Farbe aus Wolle bestanden, ergiebt sich aus der Vergleichung von Num. 19, 6 mit Hebr. 9, 19, wo שְׁנִי תוֹלַעַת durch ἔριον κόκκινον wiedergegeben ist. Für wollene sind aber auch die beiden anderen Purpurstoffe zu halten, weil in der Regel nur Wolle in Purpur gefärbt wurde, und die Versuche, Leinen damit zu färben, keinen Beifall fanden; vgl. Schmidt a. a. O. S. 151 ff. Die zu färbenden Stoffe wurden übrigens nicht in Garn, oder gar im Gewebe, sondern roh gefärbt; vgl. Schmidt S. 153. Streitig könnte nur noch bleiben, ob Thier- (Schaaf-)wolle oder Baumwolle, da auch letztere in Purpur gefärbt wurde, und selbst ἔριον auch von Baumwolle gebraucht wird. Wenn aber die Wolle auch Thierwolle war, so widersprach dies doch nicht dem Gesetze, welches nur Flachs und Wolle zusammen zu weben verbot.

7) Den Unterschied von מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב und מַעֲשֵׂה רֹקֵם hat Bähr (I, S. 266 ff.) nach dem Vorgange der Rabbinen richtig so bestimmt, daß מ׳ חשב Arbeit des Buntwebers ist, in welcher die Blumen und Figuren eingewebt sind, מ׳ רקם hingegen Buntstickerei, wo die Blumen mit der Nadel in die gewebten Zeuche eingestickt werden. Vgl. hiemit Gesen. thes. III, 1310, wo die bezügli-

chen Angaben der Rabbinen zusammengestellt sind. — Die buntgewebten Stoffe waren hiernach künstlicher und kostbarer als die buntgestickten.

8) So richtig Bähr a. a. O. S. 63 f.

9) Nicht silberne, wie Bähr S. 65 irrig angiebt; vgl. Exod. 26, 11. 36, 18.

10) Mit dieser Vorstellung, zu welcher V. 12 nöthigt, steht auch V. 33 nicht in Widerspruch; wie Bähr S. 66 meint, da hier nur von der untersten Decke die Rede, unter deren Zusammenfügung der innere Vorhang angebracht werden sollte.

11) Vgl. Exod. 26, 13 und die Erklärung bei Bähr I, S. 67.

§. 18.

Der Vorhof der Stiftshütte.

Der Vorhof (B) war ein die Wohnung von allen Seiten umgebender Raum von 100 Ellen Länge und 50 E. Breite, dessen äußere Begrenzung 60 hölzerne und 5 E. hohe Säulen [1]) mit versilberten Kapitälen und ehernen Fußgestellen bildeten (k), an welchen Umhänge von gezwirntem Byssus mittelst silberner an den Säulen befestigter Haken und darauf gelegter silberner Stäbe angebracht waren. Die 60 Säulen standen je 5 Ellen aus einander, auf jeder Längenseite 20, auf der hinteren Seite 10 und ebenso viel auf der vorderen. Auf dieser Seite aber reichten die Umhänge von jeder Ecke her nur 15 Ellen weit, so daß in der Mitte ein 20 E. breiter Raum für den Eingang, welcher durch einen aus Hyazinth, Purpur, Karmesin und gezwirntem Byssus gefertigten, buntgestickten Vorhang von 5 E. Höhe und 20 E. Breite, der an 4 Säulen hing (l) wie der Vorhang vor der Wohnung, verhangen war [2]). (Exod. 27, 9—18. 38, 9—20).

Die Stellung des Vorhofs und der Wohnung war nach den vier Weltgegenden gerichtet, so daß der Eingang und die Vorderseite gegen Osten, die Hinterseite gegen Westen und die beiden Längenseiten nach Norden und Süden blickten (Exod. 26, 18. 20. 22. 27, 9—13. 36, 23—27. 38, 9. 10—13 vgl. Num. 3, 38). — Innerhalb des Vorhofes war die Wohnung wahrscheinlich nicht ganz in der Mitte, sondern mehr nach der hintern Seite zu aufgestellt, so daß, wie Philo angiebt, die beiden Längenseiten und die Hinterseite gleich weit, nämlich 20 Ellen von der Vorhofgrenze entfernt waren und der Raum auf der Vorderseite 50 Ellen in's Gevierte betrug [3]).

6 *

1) Nicht 56 Säulen, wie mit vielen Andern noch Bähr (I, S. 70 f.) annimmt. Vgl. dagegen Friedrich, Symbolik der Stiftshütte S. 16 ff., wogegen Winers (bibl. R. W. II, 530) Bedenken nichts verschlagen. Wären die Ecksäulen, wie Bähr und Winer annehmen, doppelt gezählt, also nur 56 Säulen gewesen, so würde der Vorhof nicht 100 E. lang und 50 E. breit — wie Exod. 27, 18 angegeben ist, sondern nur 95 E. lang und 45 E. breit geworden sein.

2) Die Schwierigkeit, daß nach Exod. 27, 14—16. 38, 14 f. an der vorderen Seite zu den Umhängen an jeder Seite drei, und zum Tragen des Vorhofs vier Säulen gerechnet sind, läßt sich nur so lösen, daß man — da jede Zeichnung ausweiset, daß zum Tragen von 15 Ellen breiten Umhängen nicht 3, sondern 4 Säulen, wenn sie 5 Ellen auseinander stehen, erforderlich sind — sowohl die Ecksäulen, weil zu zwei Seiten gehörend, als auch die Grenzsäulen zwischen den Umhängen und dem Vorhange, weil zu beiden gehörend, nur als Hälften in Rechnung bringt, wie Friedrich a. a. O. S. 19 gethan, wogegen die Annahmen Reland's bei Friedrich a. a. O. u. Ewald's (Alterthümer S. 368), daß alle Säulen zusammengenommen nur 59 waren, irrig sind.

3) Vgl. Bähr, Symbol. I, S. 70.

§. 19.

Die Geräthe der Stiftshütte.

Jede Abtheilung der Stifthütte hatte ihre besonderen Geräthe. Im Allerheiligsten stand die Bundeslade mit dem Gnadenthrone (i); im Heiligen vor dem Vorhange in der Mitte der Rauchopferaltar (f), gen Süden der Leuchter (e) und gegen Norden der Tisch für die Schaubrode (d), (Exod. 30, 6. 40, 22—26); im Vorhofe der Brandopferaltar (m) und das Waschbecken (n), in gerader Richtung vor dem Eingang in die Wohnung, so daß das Waschbecken zwischen dem Brandopferaltar und der Wohnung seinen Platz erhielt (40, 29. 30).

I. Die Bundeslade oder Lade des Zeugnisses (אֲרוֹן הַבְּרִית oder א׳ הָעֵדוּת, Exod. 25, 10—21. 37, 1—9) war ein Kasten aus Akazienholz, 2½ E. lang, 1½ E. breit und eben so hoch, in- und auswendig mit Gold überzogen, mit einem um alle vier Seiten sich herumziehenden goldenen Kranze (זֵר) geschmückt [1]) und an den Eckstücken oder Füßen zu beiden Seiten (פְּעָמוֹת) [2]) mit goldenen Ringen versehen, durch welche vergoldete hölzerne Tragstangen gesteckt wurden [3]). Auf dieser Lade, in welcher das Zeugniß, d. h. die zwei

steinernen Tafeln mit den „zehn Worten“ (Decalog) aufbewahrt wurden (Exod. 25, 16. Deut. 4, 13. 10, 1. 2), lag eine massiv goldene Platte, so lang und breit wie die Lade — Capporeth (כַּפֹּרֶת) — an deren beiden Enden zwei goldene Cherube von getriebener Arbeit [4]) angebracht waren, die mit ihren ausgebreiteten Flügeln das Capporeth überdeckten und ihre Angesichte gegen einander, zugleich aber auf das Capporeth hin gerichtet hatten [5]). Obgleich zur Lade gehörend und das in ihr befindliche Zeugniß bedeckend, ist diese Platte doch nicht als bloßer Deckel der Lade zu betrachten, sondern — wie ihr Name sagt — ein Sühngeräthe, der Gnadenstuhl, auf welchem Jehova thront und von da herab sich Israel offenbart (Exod. 25, 22).

1) Das Wort זֵר von זור, cinctura bezeichnet einen Streifen, Saum, dann einen Gürtel (torques, collare), also nicht blos eine Randleiste, sondern nach den Rabbinen, welche כתר Krone dafür brauchen — einen goldenen Kranz, eine Guirlande, die nur zur Verzierung diente. Vgl. Bähr I, S. 377 f.

2) פַּעֲמֹת sind nicht Ecken, sondern Schreitfüße, d. h. wie zum Schreiten nach außen gebogene Füße, die vermuthlich nicht blos unter der Lade, sondern an den Ecken derselben herab so angebracht waren, daß sie sich als Eckleisten an ihr herab erstreckten (Exod. 25, 12. 37, 3 u. 1 Kön. 7, 30. Vgl. meinen Comm. z. d. Königen S. 108 f. u. Thenius zu 1 Kg. 7, 30.)

3) Diese zum Fortschaffen der Lade bestimmten Stangen sollten beständig an der Lade bleiben Exod. 25, 15. Streitig ist aber, ob die Stangen an den langen oder an den kurzen Seiten der Lade angebracht waren, und ob die Lade im Allerheiligsten nach ihrer Länge von Osten nach Westen oder von Norden nach Süden (d. i. nach der Breite desselben) aufgestellt wurde. Vgl. Deyling, observatt. sacr. II, p. 434 sq. u. Winer, bibl. R.W. I, S. 203. Für die letztere Stellung entscheidet sich mit R. Juda u. Deyling zuletzt Thenius zu 1 Kön. 8, 7, weicht aber von jenen Vorgängern darin ab, daß er dabei doch die Stangen an den langen Seiten angebracht sein läßt. Allein seine Gründe für diese Abweichung sind nicht entscheidend, während die Notiz 1 Kön. 8, 8: „sie machten lang die Tragstangen, und es wurden die Köpfe der Stangen gesehen vom Heiligen aus an der Vorderseite des Hinterraums, aber draußen wurden sie nicht gesehen“ offenbar dafür sprechen, daß die Stangen an den kurzen Seiten der Lade befindlich waren, so daß ihre vorderen Köpfe am Vorhange sichtbar wurden. Vgl. meinen Komm. z. angef. St. Dagegen hat Thenius bei seiner Annahme ganz außer Acht gelassen, daß auch im Salomonischen Tempel der Einblick in das Allerheiligste durch einen Vorhang verdeckt war.

4) מִקְשָׁה bedeutet gewöhnlich abgerundete, gebrechselte Arbeit. Richtig versteht Bähr (I, S. 300) hier nach dem Vorgange des Chaldäers und Jarchi's darunter gedehnte, mit dem Hammer getriebene Arbeit. Falsch

ist die Angabe in Gesen. thes. III. p. 1243, daß die Cherube aus Holz und mit Gold nur überzogen waren.

5) Ueber die Gestalt der Cherube (כְּרוּבִים) giebt weder die Beschreibung Exod. 25, 18 ff. 37, 7 ff. eine hinreichend deutliche Vorstellung, noch läßt sich aus der Etymologie des Worts und der sonstigen Erwähnung derselben volle Gewißheit darüber schöpfen. Doch kann bei genauer Erwägung aller bibl. Stellen darüber kein Zweifel bleiben, daß sie vorherrschend Menschengestalt hatten. Darauf führt schon die erste Erwähnung Gen. 3, 24: „Jehova Elohim trieb den Menschen aus und ließ wohnen (וַיַּשְׁכֵּן) im Osten des Gartens die Cherubim und die Flamme des hin und her zuckenden Schwerdtes." Wenn ihnen hier an Stelle des Menschen, der das Wohnen im Garten durch seine Uebertretung des göttlichen Gebotes verwirkt hatte, der Garten zum Wohnen angewiesen wird, so können sie nicht thierähnlich, sondern nur menschenähnlich gedacht werden, schon deshalb, weil der Mensch unter allen Geschöpfen der Erde allein das Bild Gottes an sich trug, und die Cherube nicht eine niedere, sondern eher eine höhere Stufe, als der Mensch in der Schöpfung einnehmen müssen. Wenn es ferner von den Cherubim auf dem Capporeth heißt, daß ihre ausgebreiteten Flügel das Capporeth überdeckten und ihre Gesichter eins zum andern hin und auf das Capporeth hin gerichtet waren (Exod. 25, 20), so ist es auch hier das Wahrscheinlichste anzunehmen, daß von den Flügeln abgesehen, Gestalt und Angesicht menschenähnlich waren. Wenn ferner die kolossalen beiden Cherube aus Oelbaumholz, die Salomo offenbar nach dem Vorbilde der Mosaischen auf dem Capporeth anfertigen ließ, nach 2 Chr. 3, 13 „auf ihren Füßen (d. h. aufrecht) standen und ihre Gesichter gegen das Haus (d. i. nach dem Heiligen zu) gewendet waren", so dürfen wir auch den Cheruben auf dem Capporeth keine knieende Stellung zuschreiben (mit Thenius, Comm. z. d. BB. d. Kön. S. 77), sondern müssen sie als aufrecht stehend denken. Endlich auch in den Visionen des Ezechiel und der Apokalypse haben die Cherube, so complizirt und amplifizirt auch namentlich bei Ezechiel ihre Gestalt erscheint, doch vorherrschend den Menschentypus. Ihr Ansehen war nach Ezech. 1, 5: דְּמוּת אָדָם לָהֵנָּה „sie haben Menschengestalt", obgleich hier jeder der vier חַיּוֹת vier Gesichter — „eines Menschen, eines Löwen, eines Stieres und eines Adlers" hat (V. 10). Dagegen läßt sich nicht mit Fr. v. Meyer (Bibeldeutungen S. 131) aus Ezech. 10, 14 vgl. mit 1, 10 „die Stiergestalt als die Grundgestalt des Cherubs" folgern. Denn wenn in 10, 14 wo פְּנֵי הַכְּרוּב statt פְּנֵי שׁוֹר 1, 10 steht, der Text unversehrt ist, so muß schon wegen des Artikels in הכרוב das Wort appellativ als Epitheton des Stieres gefaßt werden, nach dem syr. ܟܪܘܒܐ der Starke, wie auch im Hebr. אַבִּיר der Starke häufig von Stieren vorkommt. Auch kann „das Gesicht des Cherubs" unmöglich die Stiergestalt des ganzen Cherubs bezeichnen. Vielmehr ergiebt sich aus Ez. 1, 5 und der ganzen Schilderung des Cherubs in Ezech. 1 u. 10, daß sie — von den Flügeln und Nebenköpfen abgesehen, menschenähnlich gestaltet waren, womit sich auch die Angabe וְכַף רַגְלֵיהֶם כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל „der Fuß ihrer Beine war wie der Fuß des Kalbsbeins" leicht vereinigen läßt. Denn nach der voraufgegangenen Bestimmung: „ihre Beine waren gerade"

d. h. standen ohne Einbiegung der Kniee gerade in die Höhe, kann diese Vergleichung nur den Sinn haben: „er ist gleichmäßig abgerundet, um nach keiner Seite hin ein bevorzugtes Vorn darzustellen" (Hitzig z. d. St.). In Apoc. 4. erscheinen die vier ζῶα wieder als einfache Wesen, das erste ähnlich einem Löwen, das zweite ähnlich einem Kalbe, das dritte hat das Gesicht wie ein Mensch und das vierte ist einem fliegenden Adler ähnlich. Nach dem Vorgange Vitringa's hat Hengstenberg (z. Offenb. 4, 7) daraus, daß es von dem dritten ζῶον nicht heißt: ὅμοιον ἀνθρώπῳ, sondern: ἔχον τὸ πρόςωπον ὡς ἀνθρώπου richtig gefolgert, daß dadurch bei den übrigen die Aehnlichkeit mit dem Löwen u. s. w. auf das Gesicht beschränkt werde, so daß dieselben nicht durchaus, sondern nur dem Gesichte nach einem Menschen unähnlich waren, mithin die menschliche Gestalt des Körpers allen gemeinsam war. — Wenn aber gegenwärtig fast allgemein, selbst von Hitzig und Thenius, der Menschentypus als die Grundform des Cherubs angesehen wird, wenn ferner die Vereinigung von vier Gesichtern in einem Cherub dem Ezechiel eigenthümlich ist, die Cherube auf der Bundeslade aber, so wie auch die Salomonischen großen Cherube im Allerheiligsten nur ein Gesicht hatten: so kann es gar nicht zweifelhaft sein, daß die Cherube auf der Bundeslade nicht nur ein Menschengesicht hatten, sondern auch in Allem, außer den zwei Flügeln, menschlichen Figuren glichen, und nicht — wie in meiner Schrift über den Tempel Salom. S. 107 angenommen wurde, blos vorwiegend die menschliche Gestalt hatten und aus vier Geschöpfen componirt waren. — Damit verliert auch die Hypothese von einer Nachbildung der Cherube — sei es nach den ägyptischen Sphinxen, wie noch Hengstenberg (d. BB. Mos. S. 151 ff.) wahrscheinlich zu machen sucht, sei es nach andern geflügelten Thiercompositionen, dergleichen theils in Aegypten, theils auf assyrischen Denkmälern gefunden werden, wie noch Thenius als ganz sicher behauptet (Comm. z. d. BB. d. Kön. S. 75 ff.) — auch den letzten Schatten von Wahrscheinlichkeit. Und wenn auch zwischen den biblischen Cherubgebilden, namentlich denen des Ezechiel, und zwischen den analogen Compositionen der Heidenvölker, insbesondere den neuerdings in Persepolis und Ninive ausgegrabenen geflügelten menschenköpfigen Löwen oder Stieren eine gewisse Verwandtschaft obwaltet, so läßt sich dieselbe doch nicht aus gegenseitiger Nachbildung ableiten, sondern diese Verwandtschaft weiset ihrem Ursprunge nach auf eine Urüberlieferung über das Paradies hin, von der auch die Heidenwelt Erinnerungen aus dem gemeinsamen Stammhause Noahs mitgenommen und bewahrt hat. Dieser Urtradition gehören sowohl die Cherube der Hebräer, als auch die Greife, Sphinxe und ähnliche phantastische Compositionen der Heidenvölker an, indem beide ihre Erinnerungen von den Geschöpfen, welchen Gott an Stelle des Menschen das Paradies zum Wohnen und Bewahren anwies, in der Folgezeit nach ihren verschiedenen religiösen Vorstellungen plastisch gestalteten, so daß die in den Dienst der Natur versunkene Heidenwelt die Thiergestalt vorwalten ließ, bei den Israeliten hingegen vermöge ihrer durch Offenbarung geläuterten Gotteserkenntniß in dem Cherube die Menschengestalt vorherrschend wurde; wie es denn auch Exod. 25, 9. 40. 26, 30 heißt, daß Mose das ganze Heiligthum mit

allem Zubehör nach dem Vorbilde, das ihm auf dem Berge gezeigt worden, gemacht habe. — Nur bei Ezechiel mag der Anblick von geflügelten Löwen, Stieren u. dgl. so weit auf die Conception seiner Vision eingewirkt haben, daß in seinen Cherubbildern die Menschengestalt mit den Gesichtern des Löwen, Stieres und Adlers verbunden wurde, während der seine Anschauungen beseelende Geist des Herrn jede mit der reinen Gotteserkenntniß unvereinbare Vorstellung ferne hielt und dem ganzen Bilde den biblischen Charakter aufprägte.

Die Etymologie des W. כְּרוּב anlangend kann von den bisher versuchten Ableitungen desselben (vgl. darüber Gesen. thes. II, 710 sq.) keine auf Gewißheit, kaum auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Gegen die von Hyde, de relig. vet. Pers. p. 263: כרוב = קרוב, der Gott Nahestehende, eig. der Genahte, wofür das arab. قَرَبَ=كَرَبَ sich anführen läßt, erhebt sich das Bedenken, daß كَرَبَ in der Bed. propinquare wohl nur eine dialektische Erweichung des قَرُبَ ist. Noch ferner liegt die Ableitung von כרב = כרם كرم nobilis fuit, also כְּרוּב nobilis bei Maurer, comm. ad Jes. 6, 2. — Ganz unhaltbar ist aber die von Hofmann (Schriftbew. I, S. 180 u. 318) erneuerte Deutung des כְּרוּב als Umstellung von רְכוּב = Wagen (bei Gusset., L. de Dieu u. a.), für welche theils 1 Chr. 28, 18, wo מֶרְכָּבָה die älteste Deutung von כְּרוּב gebe, theils der Umstand geltend gemacht wird, daß „der Cherub" nie anders gedacht werde, als daß Jehova über ihnen thront oder einherschwebt". Allein weder Gen. 3, 24, noch in Ezech. 28, 14. 16, wo der König von Tyrus ein Cherub genannt wird, findet sich eine Spur von einem Throne Gottes, und die מרכבה 1 Chr. 28, 18 ist nicht für die älteste Deutung von כְּרוּב anzusehen, sondern aus dem Cherubbilde des Ezechiel geflossen, wie alles, was die spätern Juden über die Mercabah sagen. Eben so wenig läßt sich mit Kurtz (Gesch. d. A. B. I, S. 64) aus Ps. 18, 11 der Cherubim „ursprüngliche Stellung und ihr eigentlicher Beruf" erschließen, als seien sie „gleichsam der Thronwagen, auf dem Elohim der Weltengott einherfährt". Denn das dichterische Bild וַיִּרְכַּב עַל „und er (Jehova) fuhr einher auf den Cherubim und flog und schwebte auf den Fittigen des Windes" hat David von der Bundeslade entlehnt, wo die Cherube ihre Flügel über das Capporeth ausbreiteten und sie überdeckten, so daß hiernach die Cherube als Träger der כְּבוֹד יְהוָה vorgestellt werden konnten, um den Gedanken auszudrücken, daß Jehova über die Cherubim wie über die Winde gebietet, beide zu seinem Dienste verwendet, daß er „kommt in voller Glorie seines Wesens, als Herr der Naturwesen und Naturkräfte" (Hengstenb. Offenb. Joh. I, S. 279). Als Weltengott, als Schöpfer und Herr der Natur, der zu seinen Boten Winde und zu seinen Dienern Feuerflammen hat (Ps. 104, 4), macht er Wolken zu seinem Gefähr (רְכוּבוֹ Ps. 104, 3) und schwebt er auf den Fittigen des Windes einher (Ps. 18, 11), als Bundesgott und König Israels fährt er auf dem Cherubim einherfliegend. An einen Thronwagen ist hiebei eben so wenig zu denken, als bei dem רֹכֵב שָׁמַיִם Deut. 33, 26 oder רֹכֵב בִּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם Ps. 68, 34, wobei die Dichter sich gewiß den Himmel nicht als Wagen Jehova's gedacht haben. Auch die Bezeichnung Jehova's יֹשֵׁב כְּרוּבִים 1 Sam. 4, 2. 2 Sam. 6, 2. Ps. 80, 2. 99, 1 u. ö. liefert keinen Beleg für die Vorstellung

der Cherube als Thron, oder Thronträger, Thronhalter Gottes. Denn erstlich heißt יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים eben so wenig nothwendig: auf (über) den Cheruben sitzen, thronen, als יֹשֵׁב אֹהֶל Gen. 4, 20: auf, über dem Zelte sitzen, wohnen, oder שֶׁבֶת בָּיִת Jes. 44, 13 auf (über) dem Hause wohnen, sondern die poet. Construktion des ישׁב mit dem Accus. wird gebraucht sowohl für ישׁב על, als für ישׁב בְּ, und kann: sitzen, thronen über, auf, in oder bei bedeuten. Sodann ist auch diese Bezeichnung Gottes erst aus der Abbildung der Cherube auf dem Capporeth entstanden, und zu erklären nach Exod. 25, 22, wornach Gott mit Mose zusammenkommen und reden will מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים d. h. von über dem Capporeth zwischen den beiden Cherubim hervor; wie auch Num. 7, 89 bestätigt wird. Hiernach thront Gott eigentlich auf (עַל) dem Capporeth zwischen den Cherubim, und diese halten nicht und tragen nicht, sondern umstehen zu beiden Seiten den Thron Gottes. Selbst in den Visionen des Ezech. (C. 1 u. 10) und in der Apokalypse C. 4 bilden die Cherube nicht den Thron oder Thronwagen Gottes, sondern stehen nur in der engsten Verbindung mit dem göttlichen Throne. Denn Ezech. schaut über dem Haupte und den ausgebreiteten Flügeln der Cherube eine רָקִיעַ, auf welcher der Thron Gottes steht (Ez. 1, 22. 23. 25. 26. 10, 1) und Johannes schaut eine krystallartige Fläche vor dem Thron und die τέσσαρα ζῶα ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου (4, 6) d. h. nicht „unter dem Throne und ringsum den Thron, indem der Thron sie nicht ganz bedeckt und ihre Häupter unter demselben hervorsehen" (Hengstenb.), auch nicht „in des Thrones mittlerer Höhe und in einer Runde um ihn her und auf ihm stehend" (Hofmann, Schriftbew. I, S. 323 f.), sondern „Johannes sieht einen Thron, der eine große Rundung (κύκλος) bildet, welcher über die Veste sich hinbreitet (ἔκειτο) und inmitten des Kreises dieser Thron-Rundung (ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου) am innern Rande der Rundung (κύκλῳ τοῦ θρόνου) wird er die vier ζῶα gewahr, neben und über welchen sich der befindet, der auf dem Stuhle sitzt." (Hahn, die Theologie des N. Test. 1854. Bd. 1. S. 271 ff.)

Wahrscheinlich hängt כרוב doch etymologisch mit γρύψ, γρύπος zusammen, ohne daß jedoch eine Entlehnung stattfindet, und an Identifizirung des Cherubs mit dem Greifen ist (mit Knobel, Hitzig, Thenius u. A.) gar nicht zu denken. Vielmehr stammt das Wort mit der Paradiesessage aus der Urzeit her und seine Urbedeutung ist noch nicht ermittelt, vielleicht überhaupt nicht mehr zu ermitteln. Die Combinirung mit der Sanskritwurzel gribh, deren Existenz noch fraglich, oder mit dem persischen keriften, goth. greipan, althochd. grifan ist eben so unbegründet, als die von Thenius dem כרב gegebene Bedeutung raffen.

II. Im Heiligen nahm 1. der Rauchopferaltar (מִזְבַּח מִקְטַר קְטֹרֶת oder מ׳ קְטֹרֶת) die mittlere Stelle nahe vor dem innern Vorhange ein, Exod. 30, 1—6. 37, 25—28. Dieser Altar war ein viereckigtes Gestell von Akazienholz, 2 E. hoch und 1 E. breit und lang, mit einem Dach (גַּג, d. i. einer platten Oberfläche mit einem

Rande an den Enden herum) [6]) und mit Hörnern an den vier Ecken versehen [7]), ganz mit Gold überzogen, in der Mitte der Höhe mit einem goldenen Kranze ringsum geschmückt, unter welchem an den vier Ecken goldene Ringe für die vergoldeten Tragstangen angebracht waren. Auf diesem Altare durfte weder Brand- noch Speisopfer gebracht, noch Trankopfer ausgegossen werden, sondern allein wohlriechendes Räucherwerk (קְטֹרֶת סַמִּים), das aus vier starkriechenden Ingredienzen künstlich bereitet war, angezündet werden [8]).

6) Das W. גַּג bezeichnet nicht einen Rost (Carpzov, Appar. p. 372), sondern das platte Dach der orientalischen Häuser, das ringsum mit einer niedrigen Brustwehr eingefaßt war, darnach hier die obere Platte des Altars mit dem sie umgebenden Rande, welcher das Herunterfallen von Kohlen und Räucherwerk verhinderte. Vgl. Bähr S. 420.

7) Die קַרְנֹת Hörner am Altare hat man sich nicht mit den Rabbinen als viereckigte Pföstchen vorzustellen, sondern als den Thier- wahrscheinlich Stierhörnern nachgebildete Hervorragungen, hornähnliche Spitzen von vergoldetem Holze, die aus den Ecken des Altars hervorgingen (מִמֶּנּוּ קַרְנֹתָיו Exod. 30, 2). Vgl. Bähr a. a. O.

8) Das Räucherwerk war Salbenmischerarbeit (רֹקַח מַעֲשֵׂה רוֹקֵחַ) und bestand a) aus נָטָף, στακτή d. i. nicht der gepreßte und getrocknete Saft der sehr wohlriechenden Myrrhe (Celsii Hierobot. I, 529. Rosenmüller schol. ad Exod. 30, 34 u. A.), sondern wahrscheinlich eine der Myrrhe ähnliche Art Storax-Gummi, welches geröstet wie der Weihrauch zum Räuchern gebraucht wurde (Hartmann, d. Hebräerin I, 307. III, 110 ff. Rosenm. Alterthk. IV, 1. S. 163. Gesen. thes. II, 879 u. Winer R. W. II, 512 u. 535). b) שְׁחֵלֶת d. i. nicht ein Pflanzenharz, das βδέλλιον (Bochart, Hieroz. III, p. 798 ed. Ros., Bähr, I, S. 422 f.), sondern ὄνυξ (LXX) unguis odoratus, der sog. Seenagel, der Deckel einer der Purpurschnecke ähnlichen Schnecke von angenehmen Geruche, die im rothen Meere, auch in Indien gefunden wird (Nach Dioscorides, II, c. 10; vgl. Bochart Hieroz. III, p. 794 sqq., Winer R. W. II, 594. Gesen. thes. III, 1388). c) חֶלְבְּנָה, χαλβάνη, galbanum, ein Gummi, welches von einem in Syrien, Arabien und Abessynien wachsendem Strauche, ferula, durch Einschnitte in die Rinde gewonnen wird; ein fettes, zähes, körnigtes, anfangs weißes, später gelbliches Harz von scharfem, bitterlichem Geschmacke und Geruche, das mit wohlriechenden Substanzen vermischt den Wohlgeruch verstärkt und länger erhält (Nach Dioscorid. III, 97 bei Celsius Hierob. I, 267 sqq. u. Winer R. W. I, S. 386). d) לְבֹנָה זַכָּה, reiner Weihrauch, λίβανος oder λιβανωτός, ein bleichgelbes, halbdurchsichtiges, bitter schmeckendes und, wenn es angezündet wird, lieblich riechendes Harz von einem noch nicht näher bekannt gewordenen Baume des glücklichen Arabiens oder vielleicht auch Indiens (vgl. Celsii Hierob. I, 231 sqq. u. Winer R. W.

II, S. 681 ff.). Ueber die Bereitung ist Exod. 30, 34 bemerkt: בַּד בְּבַד יִהְיֶה d. h. nicht ἴσον ἴσῳ ἔσται, zu gleichen Theilen von den verschiedenen Substanzen, sondern nach Abarb., Aben Esra u. A., jedes Ingredienz soll zuerst für sich gestoßen und zubereitet und dann erst gemischt werden, weil vielleicht nicht jedes sich auf gleiche Weise zerstoßen ließ (Rosenm. scholl. ad h. l.). Außerdem sollte es gesalzen, rein und heilig sein, d. h. mit Salz gewürzt, unvermischt mit fremdartigen Bestandtheilen, und nur zu heiligem Gebrauche bestimmt, indem aus solcher Mischung zubereitetes Räucherwerk bei Strafe der Ausrottung nicht zu gemeinem Gebrauche (לְהָרִיחַ בָּהּ) verwandt werden sollte (Exod. 30, 34—38).

2. Der Tisch (שֻׁלְחָן) für die Schaubrode (לֶחֶם פָּנִים) war von Akazienholz mit Gold überzogen, 1½ E. hoch, und das Tischblatt 2 E. lang und 1 E. breit, ruhte auf einer eine Handbreite hohen, mit einem goldenen Kranze umgebenen Leistenfügung (מִסְגֶּרֶת) mit 4 Füßen, an welchen nahe unter der Leiste goldene Ringe für die Tragstangen angesetzt waren (Exod. 25, 23—30. 37, 10—15). Als Nebengeräthe gehörten zu dem Tische Schüsseln (קְעָרֹת) und Schaalen (כַּפֹּת) für die Schaubrode und den Weihrauch, Opferkannen (מְנַקִּית) und Becher (קְשָׂוֹת) für den Wein zu Trankopfern; alles aus reinem Golde. Die Schaubrode, die an jedem Sabbat auf dem Tische ausgelegt und erst am folgenden Sabbat abgenommen und durch neue ersetzt wurden, waren 12 Brodkuchen (חַלּוֹת), aus zwei Zehntel Epha des feinsten Mehles jeder gebacken, ungesäuert, und in zwei Reihen (מַעֲרָכֹת), 6 auf jeder Reihe, wahrscheinlich auf Schüsseln vor Jehova hingestellt; daher später לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת (1 Chr. 28, 29. 9, 32 u. ö.) genannt. Zu jeder Reihe kam reiner Weihrauch hinzu, wohl schwerlich auf die Brode selbst gestreut, sondern in Schaalen neben den Broden aufgetragen, „für das Brod zum Lobpreis, eine Feuerung für Jehova" (Lev. 24, 5—9).

3. Der Leuchter (מְנוֹרָה Exod. 25, 31—39. 37, 17—24) von reinem Golde und getriebener Arbeit (מִקְשָׁה) bestand aus einem Postumente (יָרֵךְ) [3]) und einem Stocke oder geradstehenden Rohre (קָנֶה), von welchem — vermuthlich in gleichmäßigen Entfernungen — drei Röhre zu beiden Seiten als Arme ausliefen und sich bogenförmig bis zur Höhe des (mittleren) Stockes erhoben, wodurch mit dem

mittleren Rohre (Stocke) zusammen 7 Enden entstanden, auf welche 7 Lampen (נֵרוֹת) gesetzt wurden. Das mittlere Rohr hatte 4 mandelblüthenförmige Kelche mit Knäufen [10]) und Blumen; jedes der 3 Seitenröhre 3 mandelblüthenförmige Kelche mit Knauf und Blumen. Diese Verzierungen waren so vertheilt, daß am Stocke unter jedem aus ihm hervorgehenden Armenpaare ein Kelch angebracht war, wornach der vierte wahrscheinlich am obern Ende unter der Lampe sich befand. Das Gleiche wird man bei den Seitenröhren oder Armen annehmen müssen, so daß der eine Kelch unter der Lampe, die beiden andern in gleicher Entfernung auf die übrige Länge des Arms vertheilt waren. Die Knäufe und Blumen befanden sich in der Nähe der Kelche, und waren ihnen irgendwie beigeordnet. S. Taf. III. Fig. 3. Die Dimensionen des Leuchters sind nicht angegeben, aber nicht unwahrscheinlich vermuthet Bähr (I. S. 416), daß er gleiche Höhe mit dem Tische, d. i. 1½ Ellen, hatte, und daß die Entfernung der beiden äußersten Lampen von einander eben so viel betrug [11]). — Als Nebengeräthe gehörten zum Leuchter Lichtschneuzen (מַלְקָחַיִם) und Löschnäpfe (מַחְתּוֹת) [12]). Zum Leuchter mit seinen Nebengeräthen wurde ein Talent Gold verwandt.

9) יָרֵךְ „kann nichts anderes als die Basis oder das Postument, auf welchem der Leuchter feststeht, bedeuten. Denn יָרֵךְ bezeichnet sonst den Schenkel oder vielmehr den Theil des Körpers, von wo die Schenkel und Füße ausgehen, wo sie festsitzen und ihre Basis haben". Die Form dieser Basis läßt der Text unbestimmt, Jarchi denkt sie sich concav, Maimonides dagegen platt mit drei kleinen Füßchen. Vgl. Bähr S. 413.

10) Das W. כַּפְתֹּר bedeutet Am. 9, 1 u. Zeph. 2, 14 den Knauf am Säulenkapitäl. Maimonides bei Bähr (S. 414): Caphtor habebat figuram globuli, non tamen exacte rotundam, sed aliquo modo oblongam, instar ovi. Mit den Rabbinen, denen Bähr folgt, an Aepfel zu denken, liegt kein Grund vor.

11) „Nimmt man diese Höhe des Leuchters, nämlich anderthalb Ellen auch für das Maaß der Entfernung der beiden äußersten Lampen von einander an, so kommt ein ganz gutes Ebenmaaß heraus, und die einzelnen Maaßverhältnisse tragen noch außerdem dieselben Zahlen an sich, die sich auch sonst am Leuchter finden. Der Stock zerfiele dann in drei gleiche Theile von einer halben Elle; die erste halbe Elle nimmt den Raum vom Boden bis zum untersten Doppelarme ein, der zweite bis zum obersten Doppelarme, der dritte bis zur Lampe. Die Lampen sind dann jede von der andern eine Viertelelle entfernt, und eben so viel beträgt auch die Entfernung der Doppelarme von einander da, wo sie

aus dem Stock herausgehen. Die dreifachen Zierrathen theilen dann wieder jeden der drei Arme auf beiden Seiten des Stocks in drei gleiche Theile, nämlich so, daß die oberste am Ende des Arms, wo die Lampe aufgesetzt wird, sich befindet, die zweite ein Drittheil der Armlänge davon entfernt, die dritte zwischen der zweiten und dem Orte, wo der Arm aus dem Stocke geht, in der Mitte. An eben diesem Ort befand sich dann wieder eine der vier dreifachen Zierrathen des Stocks" (Bähr S. 416 f.). Hinsichtlich der Stellung des Leuchters, worüber die Rabbinen streiten, entscheidet sich Bähr dafür, daß die Lampenlinie die Richtung von Süden nach Norden gehabt habe, also dem Eintretenden gegenüber die 7 Lampen sich in einer Linie zeigten.

12) מַחְתּוֹת bezeichnet Exod. 27, 3. Lev. 26, 12. Num. 17, 11 Gefäße um Kohlen aus dem Feuer zu holen — Kohlenbecken; hier beim Leuchter kann es nichts anderes bezeichnen als Näpfe oder Gefäße, in welche das Abgeputzte von den Lampen zu werfen war. Luther richtig: Löschnäpfe; bagegen de Wette unpassend: Zangen.

III. Im Vorhofe stand 1. der Brandopferaltar (מִזְבַּח הָעוֹלָה Exod. 27, 1—8. 38, 1—7). Derselbe war aus einem viereckigten, 5 E. langen und eben so breiten, und 3 E. hohen Gestell von Akazienholz construirt, das hohl war und mit Erde oder Steinen ausgefüllt wurde, so daß diese Füllung den eigentlichen Altar bildete. Die vier Holzwände waren mit Erz (Kupfer) überzogen und die Ecken mit 4 ehernen Hörnern, d. i. hornförmigen Emporragungen versehen. In der mittleren Höhe, d. i. 1½ E. vom Boden, hatte er eine hervorspringende Einfassung oder eine um die 4 Wände herumlaufende Bank (כַּרְכֹּב), etwa eine halbe oder auch eine ganze Elle breit, an die Kastenwände befestigt, von deren äußerem Rande sich ein kupfernes Gitter- oder Netzwerk lothrecht bis zum Fußboden herabzog. An den Ecken dieses Netzwerks unmittelbar unter der Bank waren 4 eherne Ringe für Tragstangen angebracht. Diese Einfassung oder Bank war offenbar dazu bestimmt, daß der Priester bei Verrichtungen auf sie trat, um leichter die nöthigen Arbeiten auf der Altarfläche vornehmen zu können [13]. Als Nebengeräthe gehörten zum Brandopferaltare Töpfe (סִירוֹת), um die Asche wegzutragen, Schaufeln (יָעִים), Schaalen zum Sprengen des Blutes (מִזְרָקוֹת), Gabeln (מִזְלָגוֹת) und Kohlenbecken oder Näpfe (מַחְתּוֹת), sämmtlich von Erz oder Kupfer.

13) So hat Fr. v. Meyer (Bibeldeutungen S. 201) die Angaben über

בְּרִיב und מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת מִכְבָּר gewiß sachgemäß und richtig erklärt. Vgl. auch Bähr S. 480, wo noch andere sehr unwahrscheinliche Vermuthungen erwähnt sind.

2. Das Becken (כִּיּוֹר), zum Waschen der Hände und Füße für die Priester bestimmt (Exod. 30, 18. 38, 8), ist nach Form und Beschaffenheit nicht näher beschrieben, aber nach der Analogie des ehernen Meeres im Salom. Tempel zu schließen, rund oder kesselförmig und von bedeutender Größe zu denken, und war vermuthlich mit Oeffnungen und Krähnen an den Seiten versehen, um das Wasser nach Belieben für den nöthigen Gebrauch herauslassen zu können. Zu diesem Becken gehörte noch ein כֵּן, Basis, vermuthlich ein Untersatz, in welchen das herausgelassene Wasser floß [14]. Beide Geräthe waren aus Erz oder Kupfer, von den Spiegeln der vor der Thür der Stiftshütte dienenden Weiber gefertigt [15].

14) Vgl. Bähr, Symbol. I, S. 482 f.

15) Dies ist der Sinn von Exod. 38, 8, und nicht, wie mit dem alten Fort. Sacchus noch Bähr (S. 484 ff.) annimmt, daß das von Kupfer gemachte Geräthe mit Frauenspiegeln versehen worden sei. Diese Deutung verstößt ganz gegen die Sprachgesetze, indem בְּ niemals mit im Sinne äußerlicher Hinzufügung bezeichnet, sondern nur das Mittel, „sofern keine selbstständige, sondern die Handlung begleitende und ihr dienende Sache gemeint ist" (Ewald, Lehrb. §. 217. f. 3), also hier mit עָשָׂה verbunden, nur die Materie ausdrücken kann, in (von) der gearbeitet wird, 1 Kön. 7, 14. 2 Chr. 2, 6. Vgl. Winer, lexic. hebr. s. v. ב u. Hengstenberg, Beiträge III, S. 138 f., wo die Bähr'schen Gründe vollständig widerlegt sind.

§. 20.

Zweck und Bedeutung der Stiftshütte.

Die Bestimmung der Stiftshütte ist in dem Worte Jehova's (Exod. 25, 8): „sie sollen mir ein Heiligthum machen, daß ich wohne in ihrer Mitte", angegeben. Dieses Heiligthum heißt deshalb אֹהֶל מוֹעֵד, Zelt der Zusammenkunft Gottes mit seinem Volke [1], weil Gott bezeugt: „daselbst komme ich mit euch zusammen, um dort mit euch zu reden," (אֲשֶׁר לָכֶם שָׁמָּה וגו׳) „und ich komme dorthin zusammen (נֹעַדְתִּי) mit den Söhnen Israels, und es wird geheiligt durch meine Herrlichkeit." — „Und ich will wohnen inmitten der Söhne Israels, und werde ihnen Gott

sein, und sie werden erfahren, daß ich Jehova bin ihr Gott, der ich sie herausgeführt aus dem Lande Aegypten, auf daß ich wohne in ihrer Mitte, ich Jehova ihr Gott" (Exod. 29, 42. 43. 45. 46). Dieser verheißungsvollen Bestimmung gemäß erfüllt nicht nur die Herrlichkeit Jehova's (כְּבוֹד יְהוָה) nach Aufrichtung der Stiftshütte die Wohnung, während auf den Zügen Israels bei Tage die Wolke und bei Nacht Feuersglanz, worin der Herr seine Gegenwart dem Volke manifestirte, die Stiftshütte bedeckte (Exod. 40, 34—38. Num. 9, 15—23); sondern fortan redet auch Jehova zu Mose beständig aus der Stiftshütte von dem Capporeth herab, seinem Volke seinen Willen kund thuend (Lev. 1, 1. Num. 1, 1. 7, 89 vgl. mit Exod. 25, 22). — Dieses Wohnen Gottes inmitten des Volkes Israel war die Verwirklichung des Bundes, welchen er mit Israel geschlossen, die Realisirung seiner Verheißung: „ich will euch annehmen zu meinem Volke und will euer Gott sein" (Exod. 6, 7. 19, 5. 6.), das irdische Substrat der Lebensgemeinschaft, in welche er in gnadenreicher Herablassung mit dem Samen Abrahams eingegangen war, die sichtbare Darstellung des Reiches Gottes in seiner vorchristlichen Gestaltung als die *σκιὰ τῶν μελλόντων*, als Abschattung der geistlichen Lebensvereinigung, da Gott in den Herzen der Gläubigen Wohnung macht, und der Vater in dem Sohne durch den heiligen Geist sie zur Herrlichkeit der Kinder Gottes verklärt, daß sie in dem Sohne und dem heiligen Geiste mit dem Vater eines seien und seine Herrlichkeit schauen (Joh. 17, 11. 20—24), worin die Vollendung des Reiches Gottes und das Ziel der Menschheit besteht.

Als Symbol des Reiches Gottes in Israel ist die Stiftshütte das Centrum der Theokratie, worin die Bestimmung des alttestamentlichen Bundesvolkes verwirklicht, seine Berufung zum Volke Gottes vollzogen wird. Als Volk Gottes sollte Israel nicht nur seinen Gott in seiner Mitte, unter sich wohnend haben, sondern auch mit ihm zusammenkommen, sich der schützenden und segnenden, der begnadigenden, heiligenden und verherrlichenden Nähe und Gemeinschaft seines Gottes erfreuen. Dieser Bedeutung entspricht nun auch die Anlage des heiligen Zeltes, zunächst seine Gliederung in Wohnung

und Vorhof. — Die Wohnung ist das Haus Gottes, die Wohnstätte Jehova's inmitten seines Volkes (Exod. 23, 19. Jos. 6, 24. 1 Sam. 1, 7. 24 u. a.), der Palast des Gottkönigs, in welchem das priesterliche Volk ihm naht und mit ihm verkehrt (1 Sam. 1, 9. 3, 3. Ps. 5, 8. 27, 4. 6), die Residenz seines Reiches. Der die Wohnung umgebende Vorhof aber repräsentirt das Reich dieses Gottkönigs, das Bundesland, ist gleichsam das concentrirte Canaan, also ein Bild der Wohnung Israels in dem Reiche seines Gottes, dem es mit Gaben und Opfern naht, um von ihm Gnade, Heil und Leben zu empfangen.

Im Stande der Sünde, unter dem Gesetze, welches den unheiligen Menschen von dem heiligen Gott scheidet, konnte Israel nicht im Hause Gottes selbst wohnen, sondern nur als Knecht in der Nähe des Herrn, im Vorhofe, weilen. Aber vermöge seiner Erwählung zum Sohne Gottes war es doch dazu bestimmt, in das Haus des Herrn aufgenommen zu werden, und im Hause des Vaters zu wohnen. Dieses Ziel seiner Berufung oder die Herstellung der vollen Lebensgemeinschaft mit Gott wurde angebahnt durch das Priesterthum, welches die Verbindung des Volkes mit Jehova vermitteln sollte. Die Priester können daher in die Wohnung Gottes eintreten, mit den Gaben des Volks als seine geheiligten Mittler und Vertreter dem Herrn nahen, und die Gemeinschaft mit ihm, zu welcher das ganze Volk berufen war, vollziehen. Aber auch ihnen ist der unmittelbare Zugang zu Gott und das bleibende Sein und Leben bei ihm noch versagt. Die Wohnung Gottes war durch den Vorhang in das Heilige und das Allerheiligste geschieden. Im Allerheiligsten thronet Gott; in dasselbe dürfen auch die Priester nicht eintreten; nur der Hohepriester darf einmal im Jahre den Vorhang vor dem Allerheiligsten heben und mit dem sühnenden Opferblute und der Wolke des Weihrauchs vor Gott erscheinen. — So liefert die Stiftshütte in ihrer Anlage ein significantes Bild der Theokratie oder des Reiches Gottes unter der Oeconomie des Gesetzes [2]). Gott und Volk wohnen bei einander; Gott mitten unter seinem Volke, aber noch von ihm geschieden; das Volk im Vorhofe, Gott in der Wohnung;

aber diese Scheidung wird vermittelt, das Eintreten des Volks in die Wohnung Gottes durch die Priester bewirkt, und durch den Dienst im Heiligen das Wohnen des zum Priesterkönigreiche bestimmten Volks im Hause Gottes ideell oder prophetisch vollzogen; aber auch innerhalb der Wohnung bildet der Vorhang noch eine Scheidewand zwischen dem geheiligten Volke und dem heiligen Gott, die nur einmal im Jahre aufgehoben wird, um die vollkommene Versöhnung mit Gott zu vollziehen, und die vollkommene Vereinigung Israels mit dem Herrn oder das Sein und Bleiben der Gläubigen bei dem Herrn in dem vollendeten Reiche Gottes vorzubilden. — „So stellt das heilige Zelt in seinen drei Abtheilungen drei Stufen des gegenseitigen Nahens, der sich realisirenden Einigung oder des zur endlichen Gottmenschheit heranreifenden Bundes zwischen Jehova und seinem Volke dar. Auf der Stufe des Vorhofs das Gott fremde und ihm zuzuführende Volk, auf der des Heiligen das Gott nahende, auf der des Allerheiligsten das Gott geeinte“ [3]).

Dieser Bedeutung der Stiftshütte entspricht auch ihre Structur. Erbaut am Sinai zur Zeit der Wanderung Israels durch die Wüste nach Canaan, ist die Wohnung Gottes ein Zelt. Während das Volk in Zelten wohnt, kann auch Gott in seiner Mitte nur ein Zelt zu seiner Wohnung haben. Das Zelt ist construirt aus Akazienbohlen, der einzigen Holzart, welche die Wüste für diesen Zweck liefert [4]), und Teppichen, welche die Holzwände von innen und außen bedeckend der Wohnung den Charakter des Zeltes wahren. — Die Grundform für die Wohnung, wie für den Vorhof bildet das Viereck [5]), und das ganze Heiligthum wird nach den vier Himmelsgegenden so aufgestellt, daß die Vorderseite mit dem Eingange gegen Sonnenaufgang gerichtet ist [6]). Das Viereck ist in der Anschauung des Alterthums Signatur des κόσμος, d. i. nach den Vorstellungen der alttestamentlichen Religion der Welt als Stätte der göttlichen Offenbarung, als Gebiet des Reiches Gottes, zu welchem die Welt von Gott bestimmt war und nach dem Falle des zum Herrn der Erde bestimmten Menschen durch die göttliche Gnadenthat der Erlösung aus ihrem Verfalle dereinst wieder verklärt werden soll. Als Abbild

des Reiches Gottes trägt demnach die Stiftshütte in allen ihren Theilen die Form des Vierecks, während durch ihre Aufstellung nach den Himmelsgegenden angedeutet wird, daß das in Israel aufgerichtete Reich Gottes die Bestimmung habe, die ganze Welt zu umfassen und in sich aufzunehmen [7]). Aber die Form des Vierecks ist noch keine vollendete; nicht nur der Vorhof, sondern auch die Wohnung, als Ganzes betrachtet, sind in die Länge gezogene Vierecke; das Allerheiligste allein bildet einen Cubus, ein vollendetes Viereck. Denn das Reich Gottes in seiner alttestamentlichen Gestalt ist nur die Vorstufe des wahren Reiches Gottes und seine Vollendung durch das Allerheiligste nur vorgebildet, aber noch nicht realisirt. Wie Gott und Volk noch äußerlich neben einander wohnen, das Volk noch nicht innerlich mit Gott geeint und Gott noch nicht im Herzen des Volkes wohnend, so trägt auch die Wohnung Gottes in ihrer länglichten Form noch die Signatur des Unvollendeten, die Ausdehnung nach zwei Seiten, die noch nicht zum vollkommenen Viereck vereinigt sind. Aber als von Gott gegründet ist das Reich in dieser seiner zeitlichen Gestaltung doch auch als vollkommen zu betrachten, daher die Maaße der Vierecke nach der Zehnzahl, der Signatur der Vollständigkeit, bestimmt sind. Die Wohnung ist 10 E. hoch, 10 E. breit und in ihrem Centrum auch 10 E. lang; nur das Heilige ist 20 E. oder doppelt so lang, somit die ganze Wohnung 3 mal 10 E. lang, und in diesen Dimensionen das Gepräge eines göttlichen Baues an sich tragend; während der Vorhof durch die 5 Ellen Höhe seiner Säulen und Umhänge den Charakter des Halben, der Vorstufe zum Heiligen offenbart, worauf auch das Verhältniß von 100 E. Länge und 50 E. Breite (halb so breit als lang) hindeuten mag.

Der Zahl der zu den Wänden verwandten Akazienbohlen können wir keine symbolische Bedeutung vindiciren, weil die Gesammtzahl 48 in der Beschreibung nicht hervorgehoben ist [8]). Wohl aber mag die Bestimmung von gerade 4 Decken auch mit Rücksicht auf die Bedeutsamkeit der Vierzahl getroffen sein, welche in den 4 Stoffen und Farben, aus welchen sowohl die unterste oder innere Decke, als auch die beiden Vorhänge der Wohnung gefertigt waren, sich durchaus

nicht verkennen läßt [9]). — Die vier Farben sind Hyacinth, d. i. weder die violette noch unsere himmelblaue Farbe, sondern ein dunkles, mehr ins Schwärzliche als ins Helle fallendes Blau, die Farbe des Himmels in den südlichen Ländern; Purpur, das dunkle glänzende Roth, das auch wir noch so benennen — die Farbe der königlichen Pracht und Herrlichkeit; Coccus oder Karmesin, ein glänzendes, leuchtendes Roth, das sowohl dem Blute als dem Feuer eignet; und die glänzend weiße Byssusfarbe [10]). Wenn nun die Farbenpracht überhaupt den Schmuck der Welt bildet, die Vierzahl aber im Mosaismus Signatur des in der Welt gegründeten Reiches Gottes ist, so können die vier Farben nicht Symbole des göttlichen Namens sein [11]), sondern nur Eigenschaften des Reiches Gottes ausdrücken; und zwar der Hyacinth den himmlischen Ursprung und Charakter, der Purpur die königliche Herrlichkeit desselben, während durch den Karmesin als Farbe des Blutes oder frischen Lebens und durch das Weiß des Byssus als Farbe der Heiligkeit die Wohnung des Gottkönigs als eine Stätte des Lebens und der Herrlichkeit charakterisirt wird.

Außerdem waren die Teppiche der inneren Decke und der innere Vorhang mit Bildern von Cherubim, den Bewohnern des Paradieses und Hütern des dem Menschen nach seinem Falle verschlossenen Weges zum Baume des Lebens, versehen. Dadurch wird das Innere der Stiftshütte eben so sehr zu einem Nachbilde des Gartens in Eden, als zu einem Vorbilde seiner Vollendung im himmlischen Jerusalem gemacht [12]), und damit angedeutet, daß in diesem Abbilde des Reiches Gottes dem Menschen die Stätte des Lebens wieder geöffnet wird, deren Vollendung das himmlische Jerusalem mit dem Baume des Lebens (Apokal. 22, 2) bringen wird.

Mit dieser Bedeutung der Stiftshütte harmoniren endlich auch die zu ihrem Bau verwendeten Metalle. In der Wohnung ist alles mit Gold überzogen, oder aus reinem Golde, und Silber nur zu den Fußgestellen der Bohlen und inneren Säulen verwandt; im Vorhofe ist Kupfererz das vorherrschende Metall und Silber nur zu den Hacken und Stäben, welche die Umhänge trugen, so wie zur Ver-

silberung der Säulenkapitäle verwandt. Das Gold, als Bild der höchsten irdischen Herrlichkeit, ja des göttlichen Glanzes (Hiob 37, 22) [13]) eignete sich allein für die Wohnung Gottes, während das Silber, als Bild der sittlichen Reinheit oder Heiligkeit, passend für das Fundament des Hauses oder Reiches Gottes verwandt ist. Nicht minder eignete das der Erde verwandte Kupfererz dem Vorhofe, als der irdischen Seite des Reiches Gottes, wobei das Silber der Säulenkapitäle und der die Umhänge haltenden Stäbe und Haken auf die Heiligung dieser Stätte für das Reich Gottes hindeuten mag. Endlich in den vergoldeten Säulen des Eingangs zur Wohnung mit ihren ehernen Basen sind Gold und Erz verbunden, um die Vereinigung des Vorhofs mit dem Heiligthume, der Wohnung der Menschen mit der Wohnung Gottes, welche im Reiche Gottes vollzogen wird, anzudeuten [14]).

1) מוֹעֵד von יָעַד, loco condicto stitit sibi alicui — ist eigentlich die bestimmte, versprochene Zusammenkunft. Luther übersetzt אֹהֶל מוֹעֵד Hütte des Stifts, und sagt darüber in der Randglosse: „das ebräische Wort moëd haben wir nicht anders wissen noch wollen deutschen. Es soll aber so viel heißen als ein gewisser Ort oder Stätte, wie eine Pfarrkirche oder Stift, dahin das Volk Israel kommen und Gottes Wort hören sollte, damit sie nicht ihrer eigenen Andacht nach hin und wieder liefen, auf Bergen, in Gründen und andern Orten Gott zu opfern."

2) So nach dem Vorgange älterer Theologen, besonders Witsius, in der Hauptsache schon Hengstenberg, Beiträge III, S. 628 ff., Keil, d. Tempel Salom. S. 133 ff., Kurtz, das mos. Opfer S. 172 ff. u. a. gegen Bähr, welcher in der Stiftshütte eine Darstellung der Welt und Schöpfung Himmels und der Erde, aber nicht als solcher, sondern als Zeugniß und Offenbarung Gottes fand und nachweisen wollte. Aber dieser Ansicht fehlt die biblische Begründung, und was später Bähr (der Salom. Tempel S. 88 ff. u. 128 ff.) zur theilweisen Rechtfertigung seiner Ansicht und gegen die unsrige vorgebracht hat, trifft nicht zum Ziel. Seine Polemik ficht zum größeren Theil nur gegen Mißverständnisse und falsche Consequenzen, wodurch der Kern der Sache nicht angefochten wird. Vgl. die ausführliche Widerlegung dieser Rechtfertigung von Kurtz in der luther. Zeitschr. von Rudelbach u. Guericke. 1851. S. 1. ff.

3) S. Neumann in der luther. Zeitschr. 1851. S. 86.

4) Daher läßt sich auch nicht mit Bähr (Symbol. I. S. 285 ff.) in der Wahl gerade dieser Holzgattung eine symbolische Bedeutung suchen, in der Eigenschaft dieses Holzes, „daß es selbst im Wasser nicht verwest oder fault", also in seiner „relativen Unverweslichkeit".

5) Die symbolische Bedeutsamkeit der Maaß- und Zahlverhältnisse am Bau

der Stiftshütte erhellt nicht nur aus der von Bähr (I, S. 131 ff.) mit zahlreichen Belegen begründeten historischen Thatsache, „daß es kein Volk im Alterthum gab, das nicht von einzelnen Zahlen und Formen eben so wie von Zahl und Maaß überhaupt einen symbolischen Gebrauch gemacht hätte," sondern auch aus der Wahrnehmung, daß gewisse Maaßverhältnisse und Zahlen, die auch sonst in der Schrift, insbesondere im Cultus, bedeutsam erscheinen, der Stiftshütte und dem Salom. Tempel gemeinsam sind, endlich überhaupt schon aus dem allgemeinen Grunde, daß eine plastische Gestaltung übersinnlicher Ideen und Verhältnisse für die an Raum und Zeit gebundene sinnliche Anschauung, wenn sie bedeutungsvoll sein soll, nur in bestimmten, nach Maaß und Zahl geregelten Formen möglich und ausführbar ist. Hierüber herrscht auch gegenwärtig kein Streit mehr, sondern nur noch über die Grundlage der symbolischen Dignität der bedeutsamen Zahlen bei den Hebräern, d. h. darüber, ob die Bedeutsamkeit oder Heiligkeit gewisser Zahlen mit Bähr a. a. O. aus ihrer inneren Bedeutung oder einer auf ihre Stellung innerhalb der Decade sich gründenden speculativen Anschauung herzuleiten oder blos aus der richtigen oder falschen Wahrnehmung, daß bedeutende Verhältnisse in der Natur- und Menschenwelt nach diesen Zahlen bestimmt sind, hervorgegangen sei, wie Hengstenberg (d. Geschichte Bileams S. 70 ff.) wenigstens von den Zahlen sieben und zwölf gegen Bähr behauptet. — Ausführlich handelt über diese Frage Kurtz „über die symbol. Dignität der Zahlen an der Stiftshütte," (theol. Studien u. Krit. 1844. S. 318 ff.), und entscheidet sich für die erstere Ansicht mit z. Th. recht gewichtigen Gründen. — Eigenthümlich speculativ, aber auch ganz subjectiv ist die Ansicht Hofmann's über die Bedeutung der Zahlen, die Delitzsch (d. Genesis II, S. 225) mittheilt. — Näher auf diese schwer zu entscheidende Frage einzugehen liegt außer den Grenzen unseres nächsten Zweckes; da die Bedeutung der Zahlen feststeht, mag man immerhin über den Ursprung dieser symbolischen Anschauung verschieden urtheilen.

6) Der Grund für diese Stellung der Stiftshütte liegt wohl nicht bloß darin, daß dem Hebräer der Osten קֶדֶם vorne ist (Bähr, Kurtz), sondern zugleich darin, daß dadurch das Allerheiligste nach Westen zu stehen kam, entsprechend der Lage des Paradieses, welches für den aus ihm vertriebenen Menschen gegen Westen lag.

7) Vgl. meine Schrift über den Tempel Salomo's. S. 142, u. damit übereinstimmend Kurtz in d. luther. Zeitschr. 1851. S. 12. Note.

8) Auch nicht der Zahl der Vorhofssäulen, weil der Text weder 56, wie Bähr zählt, noch nach der richtigen Zählung 60 angiebt, sondern 20 und 20 für die Langenseiten, 10 für die hintere und 3 u. 3 u. 4 für die vordere Seite (Exod. 27, 9—17. 38, 9—20), wornach die Zählung von 5 × 12 Säulen mit der auf dieses Zahlenverhältniß gegründeten Deutung bei Kurtz (Studien u. Krit. a. a. O. S. 367) der biblischen Grundlage entbehrt. Noch weniger läßt sich in der Säulenzahl der Eingänge (4 beim Vorhofe, 5 bei dem Heiligen und 4 vor dem Allerheiligsten) eine haltbare symbolische Deutung nachweisen. Die Bähr'sche Deutung hat schon Kurtz a. a. O. als unpassend abgewiesen, und

statt der Zahl der Eingangssäulen die Zahl der Eingangsräume (4 beim Vorhof, 4 beim Heiligen und 3 beim Allerh.) für bedeutsam erklärt: „die vier Eingänge (des Vorhofs) den vier Weltgegenden und den aus ihnen einziehenden Völkern entsprechend, außerdem die Grundzahl des Ganzen, die Zahl des Reiches Gottes an sich tragend. Eben so der Eingang zum Heiligen, während das Allerheiligste nur drei Eingänge hat, wodurch es als die spezielle Wohnung Gottes, in welche zur Zeit nur Gott eingehen kann, bezeichnet wird." Aber einmal weiß der bibl. Text nichts von 4 und 3 Eingängen, so daß die Deutung ganz in der Luft schwebt, sodann aber ist, auch hievon abgesehen, die Deutung völlig verfehlt. Nicht nur hätten die vier Eingänge, wenn sie den aus den vier Weltgegenden einziehenden Völkern entsprechen sollten, an den vier Seiten der Stiftshütte (was wenigstens beim Vorhofe ausführbar war) sich befinden müssen, wie die 12 Thore der apokalyptischen σκηνὴ τοῦ θεοῦ (Apoc. 21, 12); sondern das durch die Stiftshütte abgebildete Reich Gottes war auch gar nicht dazu bestimmt, die Völker von den 4 Enden der Erde in sich aufzunehmen. Endlich — was allein entscheidend ist, kann von Eingängen, in welche Gott eingehen kann, gar nicht die Rede sein, weil Gott nicht — wie die Menschen außerhalb des Reiches Gottes zu denken ist, sondern nach biblischer Anschauung in seinem Reiche in die Welt kommt; daher auch der durch den innern Vorhang mit seinen vier Säulen gebildete Eingang ins Allerheiligste nicht für den Einzug der Schechina, sondern für den Eingang des Hohenpriesters und des in seiner Person repräsentirten geheiligten Priestervolkes eingerichtet war.

9) Vgl. Bähr, Symbolik I, S. 316 ff. u. Winer, R. W. I, S. 363.

10) Die Belege hiezu s. bei Bähr I, S. 303 ff. u. den von ihm benutzten und angeführten ältern Schriftstellern, Braun, Bochart u. A.

11) Wie Bähr, I, S. 323 ff. zu erweisen sucht. Vgl. dagegen Hengstenberg, Beiträge III, S. 609 und Kurtz in d. theol. Studien u. Krit. 1846. S. 656 ff.

12) „Aber die Stiftshütte ist nicht unmittelbare Nachbildung des Paradieses, sondern vielmehr Nachbildung eines himmlischen, idealen Musterbildes, das dem Mose auf dem Berge gezeigt wurde (Exod. 25, 9. 40). Zwischen Paradies und Stiftshütte muß demnach eine Geschichte liegen, in der das Paradies oder vielmehr das, was das Paradies zum Paradiese machte, der Erde — wie vorher dem Menschen — entnommen ist. Gott hat die Lebensfülle und Lebenskräfte, die er dem Paradies verliehen hatte, wieder zurückgezogen, um sie für seinen Erlösungsplan zu bewahren, um sie in einer neuanzuknüpfenden Geschichte der Erde und dem Menschen wieder in höherer Entfaltung zu Theil werden zu lassen. Jetzt bei der Errichtung des irdischen Heiligthums giebt er vorläufig sie seinem auserwählten Volke im Symbol zurück, doch nicht blos als Nachbild des verlorenen, sondern auch als Vorbild des wieder zu erlangenden realen Paradieses (Offenb. 21)." Kurtz Gesch. d. A. B. I, S. 65 f. u. in Herzog's Realencyclop. d. prot. Theol. II, S. 655 f.

13) Vgl. Schlottmann, d. B. Hiob S. 460.

14) Bähr nimmt außerdem noch Blumengebilde auf den bunten Zeugen

der Vorhänge u. der innern Decke an (Symb. I, S. 314 f.) u. sucht auch sie symbolisch zu deuten (S. 376). Allein da sie in der ausführlichen Beschreibung dieser Zeuge nicht erwähnt sind, so können wir auf diese Gebilde, falls sie wirklich angebracht waren, keinen Werth legen.

§. 21.

Bestimmung und Bedeutung der Geräthe.

I. **Das Hauptgeräthe des Vorhofs war 1. der Brandopferaltar, in welchem Zweck und Bedeutung des Vorhofs culminirte.** Die Gemeinschaft, in welche das auf den Vorhof angewiesene Volk mit seinem Gott treten konnte und sollte, war in dem Brandopferaltare concentrirt. Alle Gaben, mit welchen Israel Jehova hier naht, waren für den Altar bestimmt, wurden ganz oder theilweise auf diesem Altare geopfert; und in diesen Gaben und Opfern weihte sich das Bundesvolk seinem Gotte zum Eigenthum. Der Kern des Altares ist von Erde oder unbehauenen, den Charakter der Erde an sich tragenden Steinen; aber durch den metallenen Ueberzug wird dieser irdene Kern zu einem Geräthe des Heiligthums, zu einer Gottesstätte erhoben, wo Jehova ein Gedächtniß seines Namens stiften, zu Israel kommen und es segnen will (Exod. 20, 24 [21], 29, 42. 44). Somit ist der Altar einerseits eine Erhöhung der Erde (בָּמָה, altare), an welche Gott seine gnaden- und segensreiche Nähe für Israel knüpft, andererseits eine Opferstätte (מִזְבֵּחַ), mittelst welcher Israel sich zum Herrn erhebt, in dem Opfer zu ihm aufsteigt, um seiner Gnade und seines Segens theilhaftig zu werden [1]). Von Erde wird der Altar errichtet, nicht blos wegen seiner Bestimmung zur Schlachtopferstätte, etwa weil das Schlachtopfer zur Sünde und zum Tode des Menschen in Beziehung steht und der Mensch als Geschöpf der Erde durch Sünde und Tod wieder zur Erde werde [2]), sondern weil die Erde den realen (materialen) Boden für das Reich Gottes in seiner ersten, alttestamentlichen Entwicklungsstufe bildet, weil in diesem Altare die Erde aus ihrem Fall in Folge der Sünde des Menschen wieder zu Gott durch die Kraft seiner Gnade erhoben werden soll. Diese Aufnahme der Erde in das Reich

Gottes liegt auch darin angedeutet, daß das die Natur der Erde an sich tragende Kupfererz seiner Ueberkleidung doch durch die Quadratur seiner Form die Signatur des Reiches Gottes erhalten hat. Wenn daher die Stiftshütte in ihrer Dreitheilung die drei Entwicklungsstufen des Reiches Gottes abschattet, so ist in dem Brandopferaltar die erste irdische Gestaltung desselben unter der Oekonomie des A. Bundes abgebildet, wo der Mensch nur durch Schlachtopfer mit Gott versöhnt, nur durch symbolische Hingabe des natürlichen Selbstlebens in das Feuer der göttlichen Heiligkeit und Liebe mit ihm geeinigt wird. — Bedeutungsvoll sind auch die Hörner des Altars [3]), gleichsam das Haupt desselben, in welchen wiederum die Bedeutung des Altares culminirt. Daher auch das Blut des Sündopfers an die Hörner gestrichen wurde, und der unvorsätzliche Todtschläger sie erfaßte, um sich vor der Hand des Bluträchers zu schützen. So wie bei dem gehörnten Thiere seine Kraft und seine Zierde im Horne sich concentrirt und das Horn dadurch zum Symbole der Macht, Kraft und Lebensfülle wurde [4]), so concentrirte sich in den Hörnern des Altars seine Bedeutung als einer Stätte der Offenbarung göttlicher Heils- und Lebenskräfte, die der Herr in seinem Reiche den Menschen darbietet.

1) „Der Ort der Erhöhung wird zugleich zu einem Ort der Erhebung für den Menschen, und insofern diese Erhebung am vollkommensten in dem Opfern geschieht, zu einem Opferort." Bähr I, S. 471.

2) Wie Bähr I, S. 488 u. Kurtz, d. Mos. Opfer S. 126 annehmen, woraus letzterer weiter folgert, daß der Altar „Bild und Repräsentant des sündigen Volkes" sei.

3) Dagegen die Einfassung oder Bank mit dem sie tragenden Gitter an der untern Hälfte des Altars diente blos zur bequemeren Verrichtung des Opferdienstes auf demselben, und hatte an sich keine symbolische Bedeutsamkeit.

4) Die Belege hiefür s. bei Bähr I, S. 472 ff., wogegen Hofmann (Schriftbew. II, 1. S. 163) in den Hörnern nichts weiter finden will als die Spitzen der Gotteshöhe, in welche sie emporragend ausläuft.

2. Das Wasserbecken zwischen dem Altare und dem Eingange in die Wohnung sollte dienen zum Waschen der Hände und Füße für die Priester, wenn sie in das Heilige gehen oder dem Altare zum Dienste nahen, damit sie nicht sterben (Exod. 30, 19—21). Das

Waschen der Hände, mit welchen sie die heiligen Dinge berührten und die heiligen Geschäfte verrichteten, und der Füße, mit welchen sie das Heiligthum betraten, als leibliche Reinigung, war Abbild der inneren Reinigung, Symbol der Heiligung des Innern; daher seine Unterlassung todtbringend. Denn nur der geistlich Reine ist zum Dienst im Reiche Gottes, zum Mittler zwischen dem sündigen Volke und dem heiligen Gott geschickt. Wer in seiner Unheiligkeit dem heiligen Gott naht, wird von dem Feuer der göttlichen Heiligkeit verzehrt [5]. — Da die Form des Beckens nicht näher beschrieben ist, so kann dieselbe auch nicht symbolisch bedeutsam gewesen sein. Beachtenswerth aber erscheint, daß das Becken aus den ehernen Spiegeln der dienenden Weiber gefertigt war, wodurch dasselbe als ein Mittel dargestellt wurde, sich für Gott und seinen Dienst zu schmücken, indem das, „was bisher als Mittel zur Erwerbung des Wohlgefallens bei der Welt gedient hatte, hinfort Mittel zur Erwerbung des Wohlgefallens bei Gott werden sollte" [6].

5) Vgl. Bähr, Symb. I, S. 491 f.

6) Hengstenberg, Beiträge III, S. 134. Die abweichende Deutung von Bähr (I, S. 493) hängt mit seiner irrigen Annahme zusammen, daß die Spiegel an dem Becken angebracht gewesen seien, so daß die Priester sich in ihnen beschauen konnten.

II. Die Bedeutung der drei Geräthe des Heiligen ergibt sich zunächst aus der Bestimmung, welcher sie dieneten.

1. Der Rauchopferaltar diente dazu, um auf ihm jeden Morgen und Abend das wohlriechende heilige Räucherwerk anzuzünden (Exod. 30, 7 f.). Das Räuchern oder Anzünden des lieblich duftenden Räucherwerks ist ein Symbol des Gebetes der Gläubigen, das lieblich ist vor dem Herrn, daher in Ps. 141, 2 das Gebet geradezu als (geistiger) Weihrauch bezeichnet wird [7]. Auch in Apok. 5, 8 werden die Schaalen voll angezündeten Weihrauchs als die Gebete der Gläubigen gedeutet, und in Apok. 8, 3 f. wird dem Engel mit dem goldenen Rauchfasse viel Weihrauch gegeben, damit er ihn gebe zu den Gebeten der Heiligen und der Rauch desselben aufsteige zu den Gebeten der Heiligen. So wie in Apok. 5, 8 nicht die Schaalen als solche, sondern nur als mit angezündetem Weihrauch gefüllt die Ge-

bete der Gläubigen abbilden, so darf man auch in Apok. 8, 3 f. den Weihrauch nicht als eine äußerliche Zugabe zu den Gebeten betrachten, als ob „der Duft des Weihrauchs die Gebete der Heiligen begleite und Gott angenehm mache“ [8]), wodurch die schriftwidrige Vorstellung, daß die Gebete der Heiligen einer Befürwortung durch die Engel bedürften, entstehen würde, sondern muß die Worte so verstehen, daß die Gebete in und mit dem Weihrauch dargebracht werden [9]). Diese Bedeutung des Räucherns tritt im Cultus auch deutlich darin hervor, daß die Gemeinde im Vorhofe betet, während der Priester im Heiligen räuchert (Luc. 1, 10) [10]). — Zu einem Symbole des Betens wurde aber das Räuchern weder dadurch, daß wie der Rauch emporsteigt, so das Gebet zum Himmel dringt [11]), noch dadurch, daß der durch das Räuchern verbreitete Wohlgeruch ein Symbol des göttlichen Odems oder des Namens Gottes gewesen wäre und beten so viel als „den Namen Gottes nennen und ausbreiten“ bedeutete [12]). Vielmehr wie das Räuchern nicht blos die Verbreitung von Wohlgeruch bezweckt — was auch durch bloßes Hinstellen von wohlriechenden Essenzen oder Blumen hätte bewirkt werden können — sondern ein Aufsteigen der dem Räucherwerke entströmenden duftigen Essenz, gleichsam der Seele des Räucherwerks zu Gott bewirken sollte: so ist auch das Gebet eine Erhebung der Seele, ein Aufsteigen des Geistes zu Gott, eine Hingabe des innersten Selbstes an Gott, ein Emporsteigen des geistlichen Lebensodems zu Gott. Aber im Gebete zu Gott sich erheben, mit ihrer Seele zum Herzen Gottes dringen und mit Gott in seliger Wonne sich einen kann nur die Gemeinde, die Gott in seinen Gnadenbund aufgenommen, seinem Reiche einverleibt hat. Daher trägt das Gott angenehme Räucherwerk in seinen vier Substanzen die Signatur des Reiches Gottes in Israel an sich [13]), während die zu demselben erforderliche Würze des Salzes darauf hindeutet, daß auch dem Volke dieses Reiches noch Keime der Verderbniß ankleben und innewohnen, die durch das Salz ertödtet werden sollen, wenn sein Gebet dem Herrn wohlgefällig sein soll [14]). — Das Räuchern endlich geschah durch Anzünden des Räucherwerks auf dem Altare. Dadurch erhält es die Bedeutung eines Opfers [15]), entsprechend dem

Gebete als einem geistigen Selbstopfer, daher es auch als Opfer der Lippen (Hos. 14, 3 vgl. Ps. 119, 108) bezeichnet wird.

7) So nach dem Vorgange von Witsius (Miscell. sacr. I, p. 341, ed. nov. 1736) schon Hengstenberg, Beiträge III, S. 644 f. u. zuletzt noch Kurtz, (luther. Ztschr. 1851. S. 52 ff.), wogegen die Einwendungen Hofmann's (Weissag. u. Erfüll. I, S. 144) nichts verschlagen.

8) Wie Hofmann a. a. O. diese Stelle auffaßt.

9) So Hengstenberg, die Offenbarung Joh. I, S. 444, welcher ταῖς προσευχαῖς erklärt: „geltend den Gebeten, die in und mit ihm dargebracht werden."

10) Vgl. Outram, de sacrificiis p. 89: „Cum enim suffimenta sacra ita populi preces adumbrarent, ut sacerdotes altera Deo adolens alteras etiam ritu symbolico illi, commendare censeretur, par erat, ut eodem tempore utraque illa sacra fierent".

11) Wie Ewald, comment. in Apocal. p. 125 meint.

12) So Bähr, Symb. I, S. 458 ff. u. der Salomon. Tempel S. 121 ff. Vgl. dazu die schlagende Widerlegung dieser Deutung von Kurtz a. a. O. S. 44 ff.

13) Dagegen will Kurtz a. a. O. S. 57 die vier Bestandtheile des Räucherwerks auf die vier Bestandtheile eines völligen Gebetes (Lob, Dank, Bitte, Fürbitte) beziehen — wogegen aber, von andern Gründen abgesehen, schon die Analogie des Salböls, das ja auch aus vier Substanzen bereitet werden sollte, entscheidend sein möchte.

14) Vgl. Kurtz a. a. O. 38 u. 47.

15) Aus dieser Bedeutung des Räucherns als eines Opfers erklärt sich auch Num. 17, 11. 12, wo Aaron durch Räuchern die Gemeinde versöhnt. „Es bezeichnet das Räuchern hier die hohepriesterliche Fürbitte, der als einem Opfer versöhnende Kraft zugeschrieben werden kann." Kurtz a. a. O. S. 59.

2. Der siebenarmige Leuchter hatte die Bestimmung, sieben Lampen zu tragen, welche jeden Morgen zugerichtet und mit reinem Oele von gestoßenen Oliven [16]) gefüllt, und jeden Abend angezündet wurden, und die ganze Nacht durch brannten (Exod. 27, 20 f. 30, 7 f. Lev. 24, 3 f.). Diesen Leuchter schaut schon Zacharja (Cap. 4) mit zwei Oelbäumen zu seinen beiden Seiten und über ihn hervorragend, welche dem Propheten als die zwei Oelkinder — Serubabel und Josua — die Repräsentanten der bürgerlichen und geistlichen Obrigkeit, durch welche der Theokratie der göttliche Geist zufließt, gedeutet werden. Denn das Oel nach seiner den Körper kräftigenden und die Lebenskraft erhöhenden Eigenschaft ist im A. und N. Testamente Symbol des göttlichen Geistes [17]). Mit klaren Worten werden

auch Apok. 1, 20 die sieben (von Johannes vor dem Throne Gottes geschauten) Leuchter als die sieben Gemeinden, welche das neue Gottesreich, die christliche Kirche, repräsentiren, gedeutet. Hiernach ist der Leuchter mit seinen sieben, auf das Bundesverhältniß hindeutenden Armen ein Bild der Theokratie, des alttestamentlichen Reiches Gottes, und in dem Zurichten seiner Lampen mit Oel, sowie durch das Brennen und Leuchten derselben während der Nacht wird der Beruf des Bundesvolkes abgebildet, das Licht seiner Gotteserkenntniß vor dem Herrn leuchten, und die vom Geiste Gottes gewirkte Erleuchtung in der Finsterniß der Welt strahlen zu lassen. Denn wie die Jünger Christi, so war auch die Gemeinde des A. Bundes berufen, als Licht der Welt (Matth. 5, 14) ihre Lampen brennen und leuchten zu lassen, wie Leuchter in der Welt (Luc. 12, 35. Phil. 2, 15) mit ihrem Lichte vor den Menschen zu leuchten (Matth. 5, 16). Der Leuchter ist mit mandelblüthenförmigen Emblemen verziert, durch welche das frühzeitige Blühen [18]), das kräftige und sichere Gedeihen des Reiches Gottes versinnbildlicht wird [19]).

16) שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית. Die gestoßenen Oliven gaben das feinste Oel von weißer Farbe. Vgl. Winer, R. W. II, S. 171.

17) Vgl. Hengstenberg, Christologie III, S. 55 ff. der 2. Aufl.

18) „Der Mandelbaum heißt im Hebr. שָׁקֵד, weil er von allen Bäumen am frühsten Blüthen treibt und Früchte trägt; daher Jer. 1, 4—12 als Bild des frühzeitigen und sichern Eintreffens des Wortes Gottes gebraucht." Bähr, Symb. I, S. 450.

19) Vgl. noch Hengstenberg, Beiträge III, S. 645. Keil, Tempel Salomo's S. 150 f. — Die Einwendungen gegen diese Deutung von Bähr widerlegt Kurtz a. a. O. S. 59 ff.

3. Der Schaubrodtisch erhält Bedeutung nur durch die auf ihm ausgelegten Schaubrode. Diese heißen Brod des Angesichts (לֶחֶם פָּנִים) d. i. nicht Brod, durch welches Gott geschaut wird, mit dessen Genuß das Schauen Gottes verbunden ist [20]), sondern weil sie nach Exod. 29, 30. Lev. 24, 6 beständig angesichts des Herrn (לִפְנֵי יְהוָֹה) lagen. Diese Brode werden nicht allein dadurch, daß sie von Seiten der Söhne Israels dargebracht werden, und zwar zwölf nach der Zahl der 12 Stämme, in zwei Reihen aufgelegt, sondern auch dadurch, daß zu jeder Reihe reiner Weihrauch hinzugethan wer-

den sollte, „für das Brod zum Lobpreise, eine Feuerung für Jehova“ (Lev. 24, 6), als ein Opfer charakterisirt, welches Israel dem Herrn seinem Gott darbringt. Daher sollten sie auch ungesäuert sein und beim Abnehmen am Sabbate von den Priestern als Hochheiliges von den Opferfeuern Jehova's gegessen werden. Hiernach gehören sie in die Kategorie der Speiseopfer (מִנְחוֹת), welche Israel seinem Gott darbrachte nicht als Speise für ihn, noch „als Symbol der vom Volke dem Jehova geweihten (gewöhnlichen, täglichen) Speise“ [21]), sondern als Symbol der geistlichen Speise, welche Israel wirken sollte (Joh. 6, 27 vgl. 4, 32. 34), als Bild der treuen Ausrichtung des von Gott ihm angewiesenen Lebensberufes, so daß Brod und Wein, der ja neben den Broden auf dem Tische stand, als die Früchte der Arbeit Israels auf dem Acker seines Erbtheils, ein Sinnbild seiner geistlichen Arbeit auf dem Acker des Reiches Gottes, im geistlichen Weinberge seines Herrn, liefern [22]).

20) Nach Bähr, Symb. I, S. 444 ff. u. Salomon. Tempel S. 179 ff.
21) Wie Winer, R. W. II, S. 401 meint.
22) Vgl. Keil, Tempel Sal. S. 152 u. Kurtz a. a. O. S. 60 ff.

Die drei Geräthe des Heiligen stehen also in engem Zusammenhange. Durch ihre Zurichtung und Versorgung mit dem, wozu sie bestimmt waren, erscheint Israel vor dem Herrn als ein Volk des Gebets, der Erleuchtung und des Fleißes der Heiligung in guten Werken. Sofern aber das Volk Israel nicht selbst, sondern nur durch die Priester, als seine geheiligten Mittler, dem Herrn also dienen konnte, so stellte dieser Dienst ihm beständig das Ziel seiner göttlichen Erwählung vor Augen, und rief ihm zu: Haltet an im Gebet, lasset euer Licht leuchten und seid fleißig in guten Werken, dann werdet ihr als priesterliches Volk im Hause Gottes wohnen und aus seiner Gemeinschaft Heil und Leben empfahen. — Wenn aber auch diese drei Geräthe zunächst um des Zweckes willen, dem sie dienten, im Heiligen der Wohnung Gottes aufgestellt sind, so dürfen wir doch ihre Bedeutung nicht in diesem Zwecke ganz aufgehen lassen, sondern — hiezu nöthigt schon die sorgfältige Bestimmung und Beschreibung ihrer Form und Beschaffenheit — wir müssen ihnen selbst auch eine tiefere

III. Die Bedeutung der im **Allerheiligsten** befindlichen **Bundeslade**, in welcher das auf zwei steinerne Tafeln mit dem Finger Gottes geschriebene **Zeugniß** (עֵדוּת) aufbewahrt wurde, läßt sich nur aus der richtigen Bestimmung dieses ihres Inhalts und seiner Bedeutung für die Theokratie gewinnen. **Zeugniß** (עדות) — nicht Gesetz — heißt der Dekalog als Bezeugung nicht blos des göttlichen Willens, sondern zugleich des göttlichen Wesens, als Manifestation der göttlichen Eigenschaften, in welchen Jehova sich selbst, sein Wesen und Sein in und an Israel offenbart. Nicht blos was Jehova als Bundesgott von Israel fordert, sondern zugleich was er für Israel ist und sein will, ist in den auf den steinernen Tafeln geschriebenen zehn Worten enthalten; und dieses Zeugniß bildet den Kern und Stern des Alten Bundes. Daher wird schon in Deut. 9, 9. 11. 25 für **Zeugniß** als gleichbedeutend mit ihm, Bund (בְּרִית) substituirt [24]. Auf der Lade des Zeugnisses oder Bundes lag das **Capporeth** (כַּפֹּרֶת, τὸ ἱλαστήριον oder ἱλαστήριον ἐπίθεμα LXX Exod. 25, 17. 37, 6), das **Sühngeräthe** mit den beiden Cherubim in anbetender Stellung, als Thron Gottes [25]. Durch diese Composition, in welcher die Lade mit dem Zeugnisse oder den Bundestafeln das Untergestell, die Grundlage des Thrones bildet, wurde angedeutet, daß das Wohnen Gottes unter Israel auf dem Bunde, den Gott mit Israel geschlossen, begründet ist und auf ihm beruht. Wie aber diese Grundlage des Bundes mit ihren Verheißungen und Geboten den Bundesgott als אֵל קַנָּא „eifrigen Gott" bezeugt, dessen heiliger Feuereifer die Sünden bis ins vierte Geschlecht heimsucht, und dessen Liebeseifer an Tausenden Gnade übt, an denen, die ihn lieben und seine Gebote halten (Exod. 20, 5 f.), so hebt auch der Name seines Thrones die Gnade und Barmherzigkeit Gottes hervor als die Eigenschaft, in welcher sich Gottes Wesen im Bunde mit seinem Volke offenbart. Doch nicht als bloßer Deckel der Lade, welcher das die Sünder anklagende Gesetz zudeckt [26], ist das Capporeth Thron Gottes oder Gnadenstuhl (θρόνος τῆς χάριτος), sondern dazu wird es erst durch die unabtrennbar mit ihm verbundenen Cherubim und die zwischen ihnen über ihren ausgebreiteten, das Capporeth überdeckenden Flügeln,

erscheinende Wolke, welche die göttliche Herrlichkeit abschattet, Gottes reale Gegenwart (שְׁכִינָה) manifestirt [27]).

Die Cherubim sind keine „bloße symbolische Figuren", sondern Abbilder realer Wesen, und zwar der Geschöpfe, welchen Gott der Herr das Paradies zum Wohnen anwies, um den Weg zum Baume des Lebens zu bewahren (Gen. 3, 24); also Geschöpfe, welche die Fülle des herrlichen und seligen Lebens, welches der Baum des Lebens den Menschen verleihen sollte, besitzen und bewahren und auf der Höhe creatürlichen Lebens stehen, zu welcher der Mensch ursprünglich bestimmt war und welche er ohne seinen Abfall von Gott durch den Genuß vom Baume des Lebens erreicht haben würde, jetzt aber, nachdem er gefallen, erst durch die Erlösung als Ziel seiner himmlischen Berufung und Verklärung wieder erlangen soll. Daher sie Ezech. 1 und 10 und Apok. 4 חַיּוֹת ζῶα Lebendige genannt werden. Man hat die Cherubim zu den höheren Engelordnungen gezählt, oder wenn auch den Engelnamen ihnen abgesprochen, weil Engel nicht ein Gattungs- sondern ein Speciesname überirdischer Geschöpfe sei, sie doch für Wesen der überirdischen Schöpfung erklärt, die in der Scala dieser Geschöpfe eine eminente, vielleicht die höchste Stellung einnehmen [28]); mit vollem Rechte, ohne daß jedoch damit ihre Stellung im Reiche Gottes klar gemacht wäre. Beachten wir, daß die Cherubim auf dem Capporeth und in den Visionen des Ezechiel und der Apokalypse in der unmittelbarsten Nähe Gottes, und in der Apokalypse innerhalb des göttlichen Thrones sich befinden, so kann es nicht zweifelhaft erscheinen, daß sie unter den überirdischen Geschöpfen dieselbe Stellung einnehmen, welche der Mensch unter den irdischen Geschöpfen einnehmen sollte, daß sie Herrscher im Reiche der himmlischen Geister sind, gleichwie der Mensch zum Herrscher über alle irdischen Wesen bestimmt ist, oder daß sie mit Gott auf seinem Throne herrschen, wie ja auch den Menschen verheißen ist, daß sie — wenn sie werden vollendet d. i. den Engeln gleich geworden sein, mit Christo und mit Gott auf seinem Throne sitzen werden (Apok. 3, 21) [29]). Zur höchsten Ordnung der geschaffenen Wesen gehörend sind die Cherubim auch der höchsten Fülle göttlichen Lebens, welches die Creatur im Himmel

und auf Erden besitzen kann, theilhaftig. Daher sind in den prophetischen Visionen für die plastische Gestaltung dieser Wesen die vier Geschöpfe der Erde verwandt, welche — jedes in seiner Sphäre — die größte Fülle der Lebenskraft zeigen; der Stier als König unter dem Vieh, der Löwe als König der wilden Thiere, der Adler als König der Vögel, und der Mensch als König der ganzen irdischen Schöpfung [30]). Hiernach gehören sie zu dem aus heiligen Engeln bestehenden vertraulichen Rathe Gottes (סוֹד קְדֹשִׁים, Versammlung der Heiligen bei Luther Ps. 89, 8), und nehmen Theil an der Verwaltung seines Reiches. Wie dem irdischen Könige der Theokratie unter seinen Räthen die Cohanim (כֹּהֲנִים 2 Sam. 8, 18 oder רִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ 1 Chr. 18, 17) und Freunde (רֵעִים 1 Kön. 4, 5) am nächsten standen, so] stehen die Cherubim zur Seite des himmlischen Königs aller Könige, als die geschöpflichen Zeugen und Träger nicht der „Weltgegenwart" [31]) und Weltherrlichkeit, sondern der Reichs- und Heils-Herrlichkeit Gottes, als die ersten und höchstgestellten Diener Jehova's des Gottes der Heerschaaren (Ps. 89, 9), die mit gesenktem, zum Capporeth hingewandten Angesicht auf das Geheimniß des göttlichen Liebesrathes blicken und den anbeten, welcher von Ewigkeit zu Ewigkeit lebt (Apok. 4, 10).

Wenn sonach in den Cherubim als Sinnbildern der Engelwelt die vollendete, verklärte Creatur in der seligsten Lebensgemeinschaft mit Gott dem Herrn aller Herren dargestellt ist [32]), so bildet das Capporeth, auf dem sie stehen und über dem zwischen ihnen Gott in der Wolke erscheint, die רָקִיעַ oder Himmelsveste ab, und führt den Namen כַּפֹּרֶת, Gnadenstuhl, weil an ihm der höchste, vollendetste Sühnakt des A. Bundes vollzogen wird, und auf ihm der Gott thront, der sich in Gnade und Barmherzigkeit mit seinem Volke zum ewigen Bunde vermählt (Hos. 2, 2). Dieser Gnadenthron hat zu seinem Fundamente die Lade des Zeugnisses, welches Israel zur Aufnahme und Aneigung gegeben ist; und auf ihm thront schirmend und beseligend der Gott der Heerschaaren, den die Cherubim dienend umgeben, in einer feuerglänzenden Wolke. Denn auch in seiner herablassenden Gnade ist die Glorie seiner Gegenwart noch so groß, daß

kein Sterblicher sie unverhüllt schauen, und seine Heiligkeit so mächtig, daß kein sündlicher Mensch sie ertragen kann. Sein herrliches Wesen ist darum in eine Wolke gehüllt und seine Wohnung im Dunkeln. Als der Urquell des Lichts wohnt er in einem für Menschen unzugänglichen Lichte (1 Tim. 6, 16).

24) Gegen die dem richtigen Verständnisse der Bedeutung der Bundeslade so nachtheilig gewordene Ansicht, die steinernen Tafeln nur als Gesetzestafeln und ihren Inhalt als Bezeugung blos des göttlichen Willens zu fassen, ist es wichtig an die Bemerkung von Sal. Deyling (observatt. sacr. II, p. 442) zu erinnern: nusquam vel in tota Scriptura legi Tabulas legis, sed vel Testimonii, vel Foederis, vel lapideae, aut simpliciter tabulae, vel Testimonium, ut adeo nomenclatura Tabulae Legis sit ἄγραφος et inventionis humanae, unde opinio nata vel confirmata, Decalogum meram esse legem, non foedus. — Auch die auf diesen Tafeln geschriebenen Worte Gottes heißen nur דִּבְרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, Worte des Bundes, die zehn Worte (Exod. 34, 28); und daß dieselben nicht blos Gebote und Verbote sein sollen, zeigt schon ihr Eingang: „ich bin Jehova, dein Gott, der dich aus Aegyptenland, aus dem Sklavenhause geführt hat" (Exod. 20, 2. Deut. 5, 6); ferner die Bezeichnung Jehova's אֵל קַנָּא וגו' (Exod. 20, 5 f. Deut. 5, 9 f.), der Zusatz zum vierten Gebote: auf daß du lange lebest u. s. w. (Exod. 20, 12. Deut. 5, 16). Daher darf man auch עֵדוּת nicht blos „als Bezeugung des göttlichen Willens" (mit Kurtz, luth. Zeitschr. 1851. S. 38), noch weniger mit Hengstenberg (Beitr. III, S. 640 f.) blos als „Zeugniß gegen die Sünde" fassen.

25) כַּפֹּרֶת vom Piel כִּפֶּר expiare — bedeutet nicht operculum (Gesen. thes. II, 708), sondern: propitiatorium. Vgl. Fr. v. Meyer, Bibeldeutungen S. 173 ff., Winer R. W. I, 202 u. Bähr, Symbol. I, S. 381 f.

26) Diese noch in meiner Schrift: der Tempel Salomo's S. 145 f. vorgetragene Ansicht Hengstenberg's fällt schon mit der irrigen Voraussetzung, daß עֵדוּת nur das Zeugniß Gottes gegen die Sünde bedeute. Vgl. noch Kurtz a. a. O. S. 28 ff.

27) Die vom jüdischen und christlichen Alterthume als zweifellos geglaubte Manifestation der Gegenwart Gottes über dem Capporeth in dem Bilde einer feurigen Wolke (Gloriam Domini non fuisse nubem, sed rem igni similem rationi luminis ac splendoris sui; nubes autem circa eam fuit, velut fumus semper est circa ignem — sagt Abarb. zu Exod. 40,34) wurde nach einigen von Vitringa dagegen geäußerten Zweifeln entschieden als jüdische Fabel in Abrede gestellt von Thalemann, diss. de nube super arcam foederis judaico commento. Lps. 1756, dagegen vertheidigt von Jo. Ever. Rau, de nube super arca foederis. Utr. 1760, wogegen Thalemann wieder Vindiciae tract. de nube sup. arc. foed. etc. Lps. 1761. schrieb, und dadurch seiner Ansicht solche Geltung verschaffte, daß nicht nur Winer (R. W. I, 204), sondern auch Bähr (Symb. I, S. 395 ff.) und M. Baumgarten (theol. Comm. II, S. 183 f.) das Vorhan-

densein einer Wolke im Allerheiligsten in Abrede stellen — aber mit ganz nichtigen Gründen, da die Gegenwart dieser Wolke durch Lev. 16, 2 so deutlich und zweifellos bezeugt ist, daß sie nur durch die willkührlichsten Textesverdrehungen beseitigt werden kann. Vgl. W. Neumann, die Wolke im Allerheiligsten, in der luther. Ztschr. 1851. S. 70 ff.

28) Kurtz in Herzog's Realencyclop. II, S. 654.

29) Vgl. G. L. Hahn, die Theologie des N. T. Lpz. 1854. I, S. 273.

30) So wird die Bedeutung der vier Wesen schon in einem, von Spencer, de legg. Hebr. rituall. III diss. 5, 4, 2 angeführten effatum talmudicum richtig gefaßt, eben so im Tract. Schemoth rabba 23 bei Schöttgen, hor. hebr. p. 1108: Dixit R. Abia: quatuor sunt qui principatum in hoc mundo tenent. Inter creaturas homo, inter aves aquila, inter pecora bos, inter bestias leo. Quilibet horum regnum habet et magnificentiam quandam, ponuntur autem sub throno majestatis divinae Ezech. 1, 10. Hoc vero cur factum est? ut nullum ex illis sese extollat in mundo, sed sciant, quod regnum Dei sit super illos. Aehnlich Bengel u. Hengstenberg zu Apokal. I, S. 283. Vgl. auch Bähr, Symb. I, S. 342 ff., nur daß derselbe irrig den Stier als „Symbol der zeugenden, schaffenden Kraft" fassen will.

31) Gegen Hofmann, Schriftbew. I, S. 324: „Wir mögen nun die Cherube im Garten Edens oder die über der Bundeslade oder die Wesen des ezechielischen oder die des johanneischen Gesichts ins Auge fassen; immer finden wir nicht die Schöpfung Gotte gegenüber in ihnen dargestellt, sondern Gottes Gegenwart in oder über der Welt ist es, welche in allen diesen Fällen nicht ohne sie zur Erscheinung kommt". Hofm. setzt hiebei voraus, daß in Gen. 3, 8 das Wandeln Jehova's im Garten so gedacht sei, daß „seine Erscheinung nicht auf dem Erdboden ruhte, sondern von schwebenden Wesen getragen, in freier Bewegung schwebte" (S. 318)!! — Gegen diese absonderliche Meinung hat sich auch Kurtz erklärt, Gesch. d. A. B. I, S. 66 ff. der 2. Aufl. u. in Herzog's Realencycl. II, S. 654.

32) Dieses Gemeinschaftsverhältniß ist in der Beschreibung der vier Zωα Apoc. 4, 6 ff. in vierfacher Weise abgebildet: „1) dadurch daß sie innerhalb des Thrones Gottes selbst sich befinden; 2) dadurch daß sie als Gott den Vater tragend (??) erscheinen; 3) daß Christus sich mitten zwischen ihnen befindet; 4) daß sie als durch und durch vom Geiste Gottes erfüllt sich darstellen (voller Augen). Gott der Vater erscheint also unmittelbar über ihnen, der Sohn in ihrer Mitte, der Geist in ihnen". Hahn a. a. O. S. 270 f.

§. 22.

Geschichte der Stiftshütte.

Nach Anfertigung aller Materialien und Geräthe für die Wohnung und den Vorhof wurde am ersten Tage des 2. Jahres nach dem Auszuge aus Aegypten die Stiftshütte mit allem, was zu ihr

gehörte, aufgerichtet; sodann die Wohnung mit allen ihren Geräthen, der Brandopferaltar und das Waschbecken mit heiligem Salböle geweiht, und alles für den Gottesdienst zugerichtet, worauf die Wolke sich auf die Stiftshütte niederließ und die Herrlichkeit Jehova's die Wohnung erfüllte indem Jehova in der Wolke seine Wohnung im Allerheiligsten nahm (Exod. 40). Als später nach Einweihung der Priester Aaron das erste Opfer auf dem Brandopferaltare darbrachte, erschien die Herrlichkeit Gottes wieder dem ganzen Volke, und Feuer von Jehova ausgehend verzehrte die Opferstücke auf dem Altare (Lev. 9, 23 f.) — Beim Aufbruche vom Sinai wurde die Stiftshütte auseinander genommen; die Geräthe der Wohnung nebst dem über die Zeugnißlade gebreiteten inneren Vorhange und dem Brandopferaltare wurden von den Priestern in kostbare Tücher und Decken von Tachasfellen eingepackt, und dann von den Kahathiten auf den Schultern getragen. Die Gerüste der Wohnung und des Vorhofs, Bohlen, Riegel, Säulen, Fußgestelle und Pfähle, mit den Decken, Vorhängen und Umhängen wurden von den Gersoniten und Merariten theils getragen, theils gefahren auf sechs mit zwei Rindern bespannten Wagen, welche die Stammfürsten dargebracht hatten (Num. 4, 4—33. 7, 3—9. 10, 17. 21). Dieselben Leviten hatten auch das Wiederaufstellen der Wohnung während des Zuges zu besorgen. — Nach der Besitznahme von Canaan wurde die Stiftshütte in Silo aufgerichtet, und blieb daselbst als die legitime Cultusstätte des Volks bis zu Eli's Zeiten (Jud. 18, 31. 1 Sam. 1, 3. 2, 12 ff.). Später finden wir sie in Nob (1 Sam. 21) und im Anfange der Regierung Salomo's zu Gibeon (1 Kön. 3, 4. 2 Chr. 1, 3) [1]), von wo sie nach Erbauung des Tempels in denselben gebracht, und dort in den Seiten- oder Obergemächern als heilige Reliquie niedergelegt wurde (1 Kön. 8, 4. 2 Chr. 5, 5).

Die Bundeslade hingegen wurde in Kriegen öfter mit ins Lager genommen. So war sie während des Kriegs gegen die Benjaminiten eine Zeitlang zu Bethel (Jud. 20, 27), woselbst auch ein Altar erbaut wurde, auf dem Brand- und Schlachtopfer dargebracht wurden (Jud. 21, 4). Auf diese Weise fiel sie unter Eli den Philistern in

die Hände (1 Sam. 4, 3 ff.) und kam von dieser Zeit an nicht mehr in die Stiftshütte zurück. Denn als die Philister sie nach sieben Monaten, weil sie ihnen nur Verderben brachte, nach Bethsemes zurücksandten, blieb sie gegen 20 Jahre im Hause des Priesters Abinadab zu Kirjath-Jearim stehen (1 Sam. 5, 1. 7, 2), bis sie David von hier in feierlicher Prozession abholen und eines Unfalls wegen im Hause Obed-Edoms niedersetzen, nach drei Monaten aber von dort in die Stadt Davids tragen, und hier in einem für sie aufgeschlagenen Zelte aufstellen und so eine Cultusstätte mit regelmäßigem Gottesdienste bei ihr, wahrscheinlich unter dem Hohenpriester Abjathar (2 Sam. 8, 17. 20, 25. 1 Kön. 2, 26 f.) [2]) einrichten ließ (2 Sam. 6. 1 Chr. 13 u. 15, 1. 16, 42); während er den Priester Zadock und seine Brüder zum Dienste bei der Stiftshütte zu Gibeon bestellte, so daß von der Zeit ab bis zur Erbauung des Tempels zwei Heiligthümer und Cultusstätten in Israel waren. — Bei der Einweihung des Tempels wurde die Bundeslade in das Allerheiligste desselben gestellt (1 Kön. 8, 3 f. 2 Chr. 5, 4 f.) [3]).

1) Wann und warum sie von Silo nach Nob versetzt wurde, darüber fehlen geschichtliche Angaben. Die Meinung Ewald's (Gesch. d. V. Isr. II, S. 540. 2. Aufl.), daß „die Philister ihren großen Sieg über die Israeliten unter Eli auch zur Eroberung Silo's und Zerstörung seines berühmten Heiligthums benutzt haben", ist ein aller Wahrscheinlichkeit ermangelnder Einfall. Von Nob wurde sie nach Gibeon versetzt in Folge des von Saul über Nob verhängten Blutbades (1 Sam. 22, 19). Vgl. meinen apolog. Versuch üb. d. Chron. S. 392 ff. — Andere Vermuthungen hierüber hat kürzlich Stähelin in d. deutsch-morgenl. Ztsch. 1857. S. 141 ff. vorgetragen.

2) Vgl. meinen Commentar z. d. BB. der Könige S. 31 u. Bertheau, Comm. z. Chronik S. 62.

3) Die durch Voltaire angeregten Zweifel J. S. Vater's, de Wette's, Gramberg's, v. Bohlen's und Vatke's an der Existenz der Stiftshütte, denen selbst Winer (R. W. II, 534) so viel Gewicht beimißt, daß er die Mos. Beschreibung derselben für eine ins Wunderbare ausgeschmückte Sage von einem schlichten, tragbaren Heiligthum halten will, sind vollständig widerlegt von Hävernick, Einleit. I, 2 S. 397 ff. d. 2. Aufl., Hengstenberg, Beiträge II, S. 431 ff. u. die BB. Mose's u. Aeg. S. 136 ff. und Bähr, Symbol. I, S. 258 ff. u. 273 ff.

Zweites Capitel.

Der Salomonische Tempel.

§. 23.

Bau und Einrichtung des Tempels. [1])

Nachdem schon David dem Herrn ein Haus zu bauen beschlossen, aber auf göttlichen Befehl durch den Propheten Nathan von der Ausführung seines Entschlusses zurückgehalten (2 Sam. 7) sich darauf beschränkt hatte, Materialien, besonders Gold, Silber, Kupfer und Eisen für den Bau zu sammeln, und seinem Sohne Salomo bei Uebergabe des Thrones die Ausführung dieses Werks ans Herz zu legen (1 Chr. 22. 28 u. 29), nahm Salomo gleich nach Befestigung seiner Regierung den Bau in Angriff. Zu dem Ende schloß er mit dem Könige Hiram von Tyrus ein Bündniß, daß dieser ihm nicht nur Cedern- und Cypressenholz und große Quadersteine vom Libanon überließ und das Holzfällen, sowie das Brechen und Behauen der Steine durch die von Salomo aus seinem Reiche dahin gesandten Arbeiter unter Anleitung und Aufsicht seiner in diesen Arbeiten geübten Unterthanen ausführen ließ, wofür Salomo ihm Getraide, Oel und Wein lieferte, sondern daß Hiram ihm auch einen geschickten Künstler, Namens Huram, zur Anfertigung des Gußwerks und der kostbaren Geräthe des Tempels sandte (1 Kön. 5, 18. 32. 2 Chr. 2), so daß schon im vierten Jahre seiner Regierung, d. i. im 480. J. nach dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten, der Bau des Tempels selbst begonnen werden konnte auf dem Hügel Moria, östlich vom Zion, den schon David nach der Pest durch Erbauung eines Altares daselbst dazu bestimmt hatte (1 Chr. 21, 18 ff. 22, 1). Um die für den Tempel mit seinen Vorhöfen erforderliche Fläche von mindestens 400 Ellen Länge und 200 E. Breite (circa 80,000 □ Ellen) zu gewinnen, mußte der Gipfel des Moria geebnet und durch gewaltige Substructionen an seinen Seiten die Oberfläche erweitert werden [2]), woher der Bau erst im 11. Jahre seiner Regierung, d. i. in 7½ Jahren vollendet wurde.

1) Ueber die ziemlich zahlreichen Spezialuntersuchungen und Schriften über diesen Tempel vgl. meine Schrift: der Tempel Salomo's. Dorpat 1839. S. 1 ff. und Bähr, der Salomon. Tempel. Karlsr. 1848. S. 11 ff. Die neueste Bearbeitung ist von O. Thenius im Commentar zu den BB. der Könige. Lpz. 1849.

2) Von diesen großartigen Substructionen, von welchen der bibl. Text nichts meldet, aber noch gegenwärtig Ueberreste sich finden (vgl. Robinson, Palästina I, S. 386. 393. 395. II, S. 59 ff.) erzählt Josephus an drei Stellen, am ausführlichsten de bello jud. V, 8, 1, kürzer Antiqq. VIII, 3, 9 u. XV, 11, 3, aber so unklar, daß sich nicht mehr ermitteln läßt, wieviel davon schon durch Salomo selbst ausgeführt, und was in den folgenden Jahrhunderten bis auf den Tempelbau des Herodes herab hinzugefügt worden. Vgl. m. Schr. der Temp. Sal. S. 34 ff.

In Bezug auf Anlage und Einrichtung des Tempels, zu welcher schon David seinem Sohne ein auf göttliche Unterweisung sich gründendes Vorbild übergeben hatte (1 Chr. 28, 11—19) diente im Allgemeinen die Stiftshütte als Muster und Vorbild; denn der Tempel sollte nur eine erweiterte feste Wohnung Jehova's, ein solides Haus an Stelle des beweglichen Zeltes werden und sein. — Der Bau ist 1 Kön. 6 u. 7, 13—51. 2 Chr. 3. u. 4. beschrieben. (S. Tafel II. der Abbildungen.)

I. Das Haus (הַבַּיִת) — der eigentliche Tempel — war ein aus dicken Mauern (s. Fig. 1. d) von behauenen Steinen aufgeführtes Gebäude von 60 Ellen Länge, 20 E. Breite und 30 E. Höhe (im Lichten oder Innern gemessen) mit einem flachen, aus Cedernbalken und Brettern mit einer Marmorincrustation darüber, bestehenden Dache [3]). Im Innern war das Haus durch eine Zwischenwand von Cedernholz in das Heilige und das Allerheiligste [4]) getheilt (Fig. 1. B u. C), so daß das erstere 40 E. lang, 20 E. breit und 30 E. hoch [5]), das letztere aber 20 E. lang, breit und hoch war, indem die von der Höhe des ganzen Gebäudes übrig bleibenden 10 Ellen zu Obergemächern (2 Chr. 3, 9) verwandt wurden. — Inwendig war das Mauerwerk mit Holz bekleidet (getäfelt), so daß kein Stein zu sehen war; Wände und Decke mit Cedern-, der Fußboden mit Cypressenholz. Die Holzbekleidung der Wände aber war nicht glatt, sondern Schnitzwerk, Bilder von Cheruben, Palmen, Coloquinten und aufbrechenden Blumen darstellend, und mit dünnem

Goldblech völlig überzogen, so daß die im Holze ausgeschnittenen Figuren sich auch auf dem goldenen Ueberzuge ausprägten [6]. Auch Fußboden und Decke waren mit Gold überzogen. — Den Eingang ins Allerheiligste (Fig. 1. g) bildete eine Thür in der Zwischenwand (f), 4 E. breit, mit zwei Flügeln aus wildem Oelbaumholz und gleich den Wänden mit übergoldetem Schnitzwerke von Cheruben, Palmen und aufbrechenden Blumen verziert und in goldenen Angeln sich bewegend, welche offen standen, indem ein Vorhang von ähnlichem Stoffe und Kunstgewebe wie der in der Stiftshütte den Einblick in das Allerheiligste verdeckte [7]. Den Eingang in das Heilige (e) bildete eine Flügelthür von Cypressenholz mit Thürpfosten von Oelbaumholz, deren beide Flügel jeder aus zwei für sich drehbaren Blättern bestanden [8]) und eben so verziert waren wie die Thür des Allerheiligsten.

An der Vorderseite hatte das Tempelhaus eine Halle (s. Fig. 1. A. a. u. Fig. 2. a), von gleicher Breite mit dem Hause (d. i. 20 Ellen) und 10 E. Länge oder Tiefe (1 Kön. 6, 3. 2 Chr. 3, 4) mit zwei vor derselben freistehenden mächtigen Säulen aus Erz, Jachin und Boas genannt (Fig. 1. b). Diese Säulen, aus vier Finger dickem Erze hohl gegossen, hatten jede 12 E. im Umfang und eine Höhe von 18 Ellen [9]). Oben waren ihnen 5 E. hohe Capitäle aufgesetzt, deren untere Hälfte krug- oder kesselförmig gewölbt und mit zwei Reihen Granatäpfeln und einem dazwischen angebrachten netzförmigen Geflechte geziert war. Der obere Theil war erst bauchförmig gewölbt, dann nach oben zu ausgebogen und mit Lilien-Stengeln, -Blättern und -Blumen geziert, wodurch er das Ansehen eines Lilienstraußes gewann (1 Kön. 7, 15—22. 1 Chr. 4, 12 f.) [10]). Mit den Capitälen zusammen betrug demnach die Höhe der Säulen 23 Ellen; und eben so hoch läßt sich die Vorhalle annehmen, deren Structur und Höhe nicht angegeben ist, die aber jedenfalls aus Mauern mit einem Dach und einem offenen Portale an der Fronte (Fig. 1. c) bestanden haben wird [11]).

An den Breitenseiten und der Hinterseite war ein Anbau (יָצִיעַ) von drei Stockwerken mit Gemächern für Tempelutensilien und Tempelvorräthen (Fig. 2. b. Fig. 3. B) so angebaut, daß die Deckbalken

der einzelnen Stockwerke auf Absätzen, welche die Außenseite der Tempelwände bei jedem Stockwerke hatte, ruhten, ohne in die innere Tempelmauer einzugreifen (1 Kön. 6, 5 f.). Durch diese Absätze, mit welchen die Tempelmauer bei jedem Stockwerke um eine Elle an Dicke abnahm, wurden die Seitengemächer (Fig. 3. c), die im unteren Stocke nur 5 E. innere Breite hatten, im mittleren Stocke 6 und im oberen 7 E. breit [12]). Die Höhe jedes Stockwerkes war 5 Ellen (1 Kön. 6, 10), hiernach der ganze Anbau mit Einschluß der Decken gegen 18 E. hoch, so daß das Tempelhaus über denselben bedeutend hervorragte (Fig. 3), und zu beiden Seiten Raum für die Fenster (Fig. 2. d) blieb (1 Kön. 6, 4), welche dasselbe im Heiligen hatte [13]), während das Allerheiligste wie bei der Stiftshütte ganz dunkel war. Den Zugang zu den Seitenstockwerken von Außen bildete eine Thür an der rechten oder Südseite (Fig. 2. c u. Fig. 1. h), von der aus man durch eine Wendeltreppe (Fig. 1. i) in das mittlere und obere Stockwerk gelangen konnte (1 Kön. 6, 8).

3) Kein Giebeldach, wie Hirt und Schnaase mit Lundius u. a. Aelteren annehmen. Vgl. dagegen Fr. v. Meyer, Bibeldeutungen S. 319, m. Schrift üb. d. Tempel S. 65 ff., Bähr, Tempel S. 25. Ewald, Gesch. d. V. Isr. III, S. 304. Winer, R. W. II, S. 575 und O. Thenius Comment. S. 64 ff., welcher durch Textesconjecturen in 1 Kön. 6, 9 eine flache Deckwölbung im Innern herausbringt.

4) Ueber דְּבִר 1 Kön. 6, 17 vgl. meinen Commentar z. d. St.

5) Da durch die 30 Ellen Höhe das Verhältniß, in welchem die Längen- und Breitenmaaße des Tempels zur Stiftshütte stehen, gestört wird, so hat man diese Höhe durch verschiedene, gleich unstatthafte Hypothesen beseitigen wollen. So Fr. v. Meyer, Kurtz (theol. Studien 1844. S. 362 ff. u. luther. Ztschr. 1851. S. 27) u. Merz (theol. Studien 1850. S. 427) dadurch, daß sie die 30 Ellen von der äußern Höhe verstehen, im Innern aber dem Heiligen wie dem Allerheiligsten die gleiche Höhe von 20 E. zuschreiben, die übrigen 10 E. aber entweder für den Sockel und die Bedachung (Fr. v. Meyer), oder für die 2 Chr. 3, 9 erwähnten Oberkammern (Kurtz) berechnen. Allein wie ist es doch möglich, in den ganz parallelen Angaben 1 Kön. 6, 2 die Längen- und Breitenmaaße von der innern, dagegen das Höhenmaaß von der äußeren Dimension zu deuten, ohne sich der willkührlichsten Deutung schuldig zu machen? Und wenn Kurtz (a. a. O. S. 363) meine Annahme für „eine höchst sonderbare und abstruse Bauart" erklärt, und zur Rechtfertigung seiner Annahme, daß die Alijcth (Oberkammern 2 Chr. 3, 9) sich auch über das Heilige mit erstreckt haben, kategorisch behauptet: „V. 3 u. 4 ist vom Tempelhaus im Ganzen die Rede,

V. 5—7 speziell vom Heiligen, V. 8 speziell vom Allerheiligsten, V. 9 speziell von den Alijoth", so muß er sowohl meine Schrift als auch den biblischen Text sehr eilfertig gelesen haben. Denn meine Annahme hat mit der wohl abstrus zu nennenden Vorstellung Ewald's (Gesch. d. V. Isr. III, S. 304), daß das Allerheiligste ganz wie ein Haus für sich in das Heilige hineingebaut, und nicht nur der Raum über dem Allerheiligsten leer, sondern auch nach dem Heiligen zu offen gewesen wäre, nicht das Mindeste gemein. Und der biblische Text 2 Chr. 3 handelt V. 4 von der Vorhalle, V. 5—7 von der Holzbekleidung, Verzierung und Vergoldung des großen Hauses d. i. des Heiligen; sodann in V. 8—13 vom Allerheiligsten, und zwar im Einzelnen V. 8 u. 9 von den Dimensionen des Allerheiligsten, seiner starken Vergoldung mit Angabe des dazu verbrauchten Gewichts an Gold und der Vergoldung der Alijoth, V. 10—13 von den im Allerheiligsten aufgestellten kolossalen Cherubbildern; endlich V. 14 vom Vorhange (vor dem Allerheiligsten) und V. 15—17 von den Erzsäulen vor der Halle.—Nicht minder textwidrig und unnatürlich ist die Annahme von Stieglitz (Beiträge 1, S. 68) und Grüneisen (Kunstblatt 1831. S. 297), daß das Allerheiligste auch von Außen um 10 E. niedriger als das Heilige gewesen sei, im Widerspruch mit 1 Kön. 6, 2, wornach das Haus d. i. Heiliges und Allerheiligstes zusammen 30 E. hoch war. — Für unberechtigt müssen wir endlich auch die Auskunft von Bähr (Sal. Tempel S. 33 f.) halten, daß die Zahl 30 falsch und statt dessen 20 zu lesen sei, da in 1 Kön. 6, 16 u. 20 nicht gesagt ist, daß die Wand vor dem Allerheiligsten nur zu 20 Ellen anstieg.

6) Ueber die Vertheilung des Schnitzwerkes enthält der bibl. Text keine Angaben. Aller Wahrscheinlichkeit nach waren aber die Figuren in zwei oder drei Reihen von Feldern, auf welchen immer ein Palmbaum mit zwei Cheruben zur Seite ausgeschnitten war, vertheilt, und das Blumenwerk guirlandenförmig zwischen den Feldern angebracht. Vgl. m. Schrift üb. d. Tempel S. 71 ff. u. Bähr, d. Tempel S. 112. — Die Vergoldung wird 1 Kön. 6, 22 vgl. mit V. 32 aufs Bestimmteste als eine völlige, d. h. die ganze Oberfläche bedeckende angegeben (vgl. m. Schr. S. 69 ff.), wornach die Hypothesen von Ewald (a. a. O. S. 304 f.), daß das Schnitzwerk nur mit Streifen feinsten Goldes überzogen gewesen, und von Thenius (a. a. O. S. 82), daß das Schnitzwerk allein vergoldet gewesen, als textwidrig zu verwerfen sind.

7) Der durch 2 Chr. 3, 14 klar bezeugte und in 1 Kön. 8, 8 angedeutete Vorhang wird von Ewald (S. 305) und Merz (a. a. O. S. 420 f.) mit nichtigen Gründen in Abrede gestellt. Aus den dunklen Worten וַיְעַבֵּר בְּרַתִּיקוֹת זָהָב לִפְנֵי הַדְּבִיר (1 Kön. 6, 21) läßt sich nicht beweisen, daß „die Thür zum Allerheiligsten mit goldenen Ketten verriegelt war, welche über die ganze Breite der Thür gespannt an der Wand hervorragten". Viel Ansprechendes hat die Conjectur von Thenius (S. 73 f.), daß hinter וַיְעַבֵּר das Object אֶת־הַפָּרֹכֶת ausgefallen und zu restituiren sei, wornach der Sinn der Worte: „und er führte vorüber den Vorhang mit goldenen Kettchen vor dem Debir" der sei, daß der Vorhang mittelst goldner Kettchen an einer runden Stange aufgehängt war, und so leicht vor- und zurückgeschoben werden konnte.

8) Vgl. 1 Kön. 6, 34. Wahrscheinlich eine untere und eine obere Hälfte (vgl. m. Schr. üb. d. Tempel S. 78 f. und Merz a. a. O. S. 421), und nicht — wie Thenius (S. 83 f.) will — so, daß jeder Flügel der Breite nach aus zwei drehbaren Blättern bestanden, die an einander geschlagen werden konnten, damit die Flügel nicht jeder Zeit ganz geöffnet zu werden brauchten.

9) Ewald's (S. 301) Annahme von „Hohlstreifen mit einer Tiefe von 4 Fingern" beruht auf haltlosen Conjecturen; vgl. Thenius Comment. S. 98 f.

10) Das Nähere über die 1 Kön. 7, 17—20 beschriebene Verzierung der Capitäle s. in m. Schr. üb. den Tempel S. 96 ff., m. Comment zu 1 Kön. 7, 17 ff., bei Bähr, d. Tempel S. 192 f. u. Thenius zu 1 Kön. 7, 17 ff.

11) Sehr streitig ist sowohl die Höhe der Vorhalle, als die Stellung der beiden Erzsäulen zu derselben. Die Hallen höhe ist 1 Kön. 6 nicht angegeben, dagegen 2 Chr. 3, 4 auf 120 Ellen bestimmt. Hiernach glaubt noch Ewald (III, S. 300. 302) einen sich über die Säulen hoch in die Lüfte erhebenden Thurm annehmen zu müssen, ohne zu bedenken, daß a) im Texte nirgends von einem Thurme die Rede ist, b) das Verhältniß von 20 E. Länge und 10 E. Breite zu 120 E. Höhe statisch unmöglich ist, und keiner der höchsten Kirchthürme ein solches Verhältniß zur Höhe des Hauptgebäudes hat. Noch willkührlicher und auch ganz textwidrig ist die Annahme von zwei Thürmen, jeder von 60 E. Höhe, bei Stieglitz (d. Baukunst S. 126 u. Beiträge I, S. 70) und Streber (Münchner gel. Anzeigen 1850. Verhdl. der Academie vom 1. Juli). Auch die Meinung von Krafft (Topographie Jerusal. Bonn. 1846. S. 100 ff.), daß diese Halle nicht zum Tempelhause, sondern zum äußeren Vorhofe gehört habe, und die auf der Terrasse der östlichen Grenzmauer aufgeführte und noch später den Namen Salomo's tragende Halle gewesen sei, deren Höhe 120 Ellen, nämlich von den Fundamenten der an dem steilen Abhange des Kidronthales aufgeführten Substructionsmauer an gerechnet, betragen habe, läßt sich mit den biblischen Angaben über diese Halle in keiner Weise vereinigen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Zahl 120 in der Chronik für einen alten Schreibfehler zu halten, wie solche in verschiedenen Zahlangaben sich finden (vgl. m. Schr. üb. d. Tempel S. 90 ff.) und die Höhe der Halle ungefähr nach der Höhe der Säulen zu bestimmen. — Die Stellung dieser Säulen anlangend spricht das לְאֻלָם 1 Kön. 7, 21 und noch deutlicher das לִפְנֵי־הַבַּיִת 2 Chr. 3, 15, so wie der monumentale Charakter der Erzsäulen, verbunden mit dem Umstande, daß sie nicht bei Beschreibung der Halle selbst, sondern erst später bei den Geräthen des Tempels erwähnt werden, entschieden für eine freie Stellung, wie sie Kugler, Schnaase, auch Romberg und Steger (Geschichte der Baukunst Lpz. 1844. S. 25), Bähr u. A. annehmen, wogegen Ewald, Merz u. Thenius sie sich als Träger des Hallendaches denken, ohne die Gründe widerlegt zu haben, welche für die freie Stellung derselben sprechen. Vgl. Winer R. W. II, S. 573. — Ganz willkührlich hat aber Thenius (Comment. S. 104 f.) die Namen Jachin und Boas (1 Kön. 7, 21) in Inschriften der Säulen verwandelt.

12) Die Zahl der Seitengemächer (s. Fig. 1. k) gibt Josephus (Antiq. VIII, 3, 2) auf 30 für jedes Stockwerk an, wahrscheinlich nach Ezech. 41, 6,

wovon auf jede Längenseite 12, auf die Hinterseite 6 kommen, und die im unteren Stockwerke die Form eines Cubus von 5 Ellen gehabt haben, also äußerst klein gewesen sein würden.

13) חַלּוֹנֵי שְׁקֻפִים אֲטֻמִים, Fenster von geschlossenem Gebälke d. h. Fenster, deren Querleisten aus starkem Gebälke, nicht wie die Fenstergitter der gewöhnlichen Wohnhäuser beliebig auf- und zugemacht werden konnten. Vgl. Keil u. Thenius zu 1 Kön. 6, 4.

II. Die Vorhöfe werden 1 Kön. 6, 36 u. 2 Chr. 4, 9 nur kurz erwähnt. Zunächst um das Tempelhaus herum zog sich der innere Vorhof (חָצֵר פְּנִמִית, 1 Kön. 6, 36) für die Priester. Er wurde gebildet durch eine Außen- oder Umgebungsmauer von drei Reihen über einander liegender Quadersteine und einer Reihe Cedernbalken, die aber kein Staket oder Geländer bildeten, sondern horizontal oben auf die Quadersteine gelegt waren, und zur Ableitung der Feuchtigkeit oben nach beiden Seiten abgeschrägt zu denken sind. Zu diesem inneren Vorhofe kam noch ein äußerer oder großer Vorhof (הָעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה, 2 Chr. 4, 9) für das Volk hinzu, der, nach diesen Benennungen zu schließen, den inneren von allen vier Seiten umgeben haben wird, und Thore mit ehernen Thürflügeln hatte, also jedenfalls von einer soliden Mauer umschlossen war. Aus Jer. 36, 10, wo der innere Vorhof der obere genannt wird, ergiebt sich, daß er höher lag als der äußere; und wahrscheinlich lag auch das Tempelhaus selbst wieder höher als der Priestervorhof, so daß die ganze Anlage Terrassenform hatte. — Nach späteren gelegentlichen Angaben (2 Kön. 23, 11. Jer. 35, 4. 36, 10. Ezech. 8 u. a.) hatte der äußere Vorhof Zellen und Porticus oder Säulenhallen bei den Thoren, nach dem Vorbilde des Tempels 1 Chr. 28, 12 zu schließen, an allen vier Seiten, wahrscheinlich in den Ecken und zu beiden Seiten der Thore, wofür auch der von Ezechiel geschaute Tempel Zeugniß giebt. Und mögen auch einzelne dieser Vorhofsgebäude erst später aufgeführt worden sein, so mußten mehrere doch schon von Salomo für die dienstthuenden Priester und Leviten erbaut worden sein [14]. Der Umfang dieser Vorhöfe ist nirgends angegeben; indeß nach der Analogie der Stiftshütte, sowie nach Ezech. 40, 27 dürfen wir den Priestervorhof wohl auf der Ost- oder Vorderseite vor dem Tempel-

hause 100 E. lang und eben so breit annehmen, und für den ganzen Vorhofsraum eine Breite von 100 E. und eine Länge von 200 E. ansetzen. Hiernach muß der äußere oder große Vorhof mindestens ein Areal von 80,000 □Ellen umfaßt, d. h. eine Länge von mindestens 400 und eine Breite von 200 Ellen gehabt haben, oder im Osten, vor dem Priestervorhofe, 150 E. von O. nach W. lang und 200 E. breit von N. nach S. gewesen sein.

14) Die einzelnen Notizen über die Vorhöfe sind zusammengestellt in m. Schrift über den Tempel S. 111 ff. u. 124 ff. Vgl. auch Thenius, der Tempel §. 11. Anhang zu s. Comment. über die BB. der Könige.

§. 24.

Die Geräthe des Tempels.

I. In dem Allerheiligsten wurde die Mosaische Bundeslade mit dem Capporeth (Fig. 1. l) aus der Stiftshütte aufgestellt, und zwar zwischen zwei kolossalen, 10 Ellen hohen, aus wildem Oelbaumholze angefertigten und mit Gold überzogenen Cherubgestalten mit fast 5 E. langen ausgebreiteten Flügeln, so daß die Enden der inneren Flügel sich über dem Capporeth berührten, und die Enden der äußeren Flügel bis an die Seitenwände des Allerheiligsten reichten (1 Kön. 6, 23—28. 2 Chr. 3, 10—13). Sie standen auf ihren Füßen, d. h. aufrecht und ihre Gesichte waren gegen das Haus gewendet (2 Chr. 3, 13), d. h. nach dem Heiligen zu gerichtet, und dabei wohl etwas gesenkt, so daß sie zugleich auf die zwischen ihnen befindliche Bundeslade blickten [1]).

1) Die Angabe Ewald's (Gesch. III. S. 309) von dem neu angefertigten Deckel der Bundeslade, auf welche die kolossalen Cherube angenagelt worden wären, ist eine eben so bodenlose als monströse Fiction.

II. Im Heiligen standen 1. der Rauchopferaltar (Fig. 1. m) oder goldene Altar, (1 Kön. 7, 48), aus Cedernholz und mit Gold überzogen (1 Kön. 6, 20. 22. 2 Chr. 4, 19); 2. zehn goldene Leuchter mit sieben Lampen (Fig. 1. n), fünf auf der rechten und fünf auf der linken Seite vor dem Allerheiligsten (1 Kön. 7, 49. 2 Chr. 4, 7); und 3. zehn Tische für die Schaubrode, fünf auf jeder Seite (Fig. 1. o) wie die Leuchter stehend (2 Chr. 4, 8) [2]).

Von allen diesen Geräthen ist die Construction nicht näher beschrieben, weil sie offenbar den Mosaischen in der Stiftshütte nachgebildet waren, nur in größerem Maaßstabe nach dem größeren Raume des Heiligen. — Hiezu kamen als Nebengeräthe, die sämmtlich von Gold waren, zu den Leuchtern Lichtschneuzen und Löschnäpfe; zu den Tischen Messer (מְזַמְּרוֹת), Becken (סִפּוֹת, vermuthlich Schaalen für die Brode), Schaalen oder Gießkannen (מִזְרָקוֹת) für den Wein, und kleine flache Schaalen (כַּפּוֹת), um den Weihrauch auf den Altar zu bringen und ins Feuer zu schütten (1 Kön. 7, 49. 50. 2 Chr. 4, 21 f.).

2) Die noch von Ewald (III, S. 110) wiederholte Behauptung, daß im Salomonischen Tempel nur ein Schaubrodtisch gewesen, hat in 1 Kön. 7, 48 keine Begründung; vgl. m. Schrift üb. d. Tempel S. 109 f. u. Bähr, Salom. Tempel. S. 178 f.

III. Im inneren Vorhofe befand sich:

1. der eherne Brandopferaltar (1 Kön. 8, 64), der nach 2 Chr. 4, 1. 20 Ellen lang, eben so breit und 10 E. hoch war, wohl nach dem Vorbilde des Mosaischen aus Erzplatten construirt und inwendig mit Erde und unbehauenen Steinen gefüllt (s. Taf. III. Fig. 2.). Die enormen Dimensionen, verbunden mit den Analogien des Mosaischen und des von Ezech. 43, 13 – 17 geschilderten Brandopferaltares nöthigen zu der Annahme, daß der Salomonische Altar außer einem unteren, stark hervorspringenden Gesimse (a) noch wahrscheinlich drei Absätze hatte, und mit jedem Absatze an Breite und Länge eine Elle abnahm, so daß der oberste Stock des Altars mit dem Feuerherde (c) nur 12 Ellen lang und breit war, und die 20 E. Länge und Breite von dem untersten Gesimse, das auf jeder Seite um 2 Ellen vorsprang, zu verstehen sind[3]. Der oberste Absatz (b) diente wahrscheinlich zugleich als Umgang für die Priester bei ihren Verrichtungen am Altare[4]. Auch konnte man bei dieser Höhe schwerlich blos durch einen aufgeschütteten Aufgang zum Altarherde gelangen, sondern man mußte auf Stufen hinaufsteigen, welche auch beim Ezechiel'schen Altare erwähnt sind (Ez. 43, 17). — Als Nebengeräthe des Altars werden Töpfe, Schaufeln, Schaalen und Gabeln genannt 1 Kön. 7, 40. 45. 2 Chr. 4, 11. 16.

2. Zwischen Altar und Halle, aber mehr gegen Süden zu, stand das eherne oder gegossene Meer (יָם מוּצָק, s. Taf. III. Fig. 1.), ein mächtiges rundes Wasserbecken von 5 E. Höhe und 10 E. Durchmesser am obern Rande, und einer Peripherie von circa 30 Ellen, aus eine Handbreite starkem Erz gegossen, mit becherförmig ausgebogenem obern Rande in Gestalt einer Lilienblüthe, unter welchem zwei Reihen Coloquinten, zehn auf den Umfang einer Elle und aus einem Guß mit dem Becken, sich als Verzierung rings herum zogen (a). Dieses kolossale Bassin, das 2000 Bath Wasser [5]) faßte, ruhte auf 12 ehernen Rindern, die zu drei und drei mit den Köpfen nach einer Weltgegend gerichtet, vermuthlich auf einer gemeinsamen metallenen Unterplatte standen (1 Kön. 7, 23—26. 2 Chr. 4, 2—5). Das Wasser zum Waschen der Hände und Füße für die Priester wurde aus diesem Gefäße ohne Zweifel mittelst Krahnen nach Belieben und Bedürfniß herausgelassen.

3. Zu beiden Seiten des Altares, am rechten und linken Flügel des Tempelhauses erhielten zehn eherne Wagengestühle (מְכֹנוֹת) mit darauf befindlichen ehernen Becken (כִּיֹּרוֹת) zum Spülen des Opferfleisches ihren Platz (1 Kön. 7, 27—37. 2 Chr. 4, 6). Diese Gestühle (s. Taf. III. Fig. 4) von einerlei Maaß, Form und Guß, waren viereckige Kasten von 4 E. Länge, gleicher Breite und 3 E. Höhe (A), deren gegossene Seitenwände (a) aus Randleisten (b) mit Füllungen (c) bestanden, auf welchen Bildwerk von Löwen, Rindern, Cherubim und Palmen und unterhalb der Löwen und Rinder herabhängende Kränze angebracht waren. Der Deckel dieser Kasten (d) war nach der Mitte zu gewölbt und auf der Wölbung erhob sich in der Mitte ein eine Elle hoher Kranz (e) mit einer Mündung von $1\frac{1}{2}$ Ellen Durchmesser als Basis, in welche das Becken (B) eingesetzt wurde, das nach oben zu waschschaalenförmig ausgebogen war, und am obern Rande 4 E. Durchmesser hatte und 40 Bath Wasser faßte. Um der Stellung dieses nach oben zu so stark ausgebogenen Beckens mehr Festigkeit zu verleihen, waren an den obern Ecken des Kastens Schulterstücke (כְּתֵפוֹת) angebracht (f), d. h. Stützen, die vom Kasten aus mit einer kleinen Biegung ein-

wärts bis unter den Rand des auf dem Kranze ruhenden Beckens richten und demselben als Halter (יְדוֹת) dienten. Auch die obere Wölbung des Kastendeckels und die Halter oder Handstützen waren gleich den Wänden mit Bildwerk geschmückt. Unten hatten die Kasten vier Füße (פַּעֲמֹת), an welche gegossene Wagenräder (h) von 1½ E. Durchmesser, mit Felgen, Speichen und Naben so angebracht waren, daß die Füße (g) den Wagenachsen als Schultern oder Halter dienten [6]). — Außerdem müssen im Priestervorhof noch verschiedene Vorrichtungen zum Schlachten der Opferthiere gewesen sein, die aber im biblischen Texte übergangen sind [7]).

3) Aehnlich war der Altar des letzten Tempels geformt nach Mischn. Midd. 3, 1. Vgl. Winer R.W. I, S. 195.

4) Falls man nämlich nicht von allen vier Seiten hätte zum Altarherde kommen, also auf dem obersten Absatze ringsherum gehen können, so hätte man — da sich mit Feuergabeln von 10—11 Ellen nicht handthieren läßt — auf den Feuerheerd selbst hinaufsteigen müssen, um das Holz und Opferfleisch auf ihm zurechtzulegen, das Verbrennen zu besorgen und die Asche wegzuräumen. Hieraus folgt aber zugleich, daß die Ezechiel'sche Beschreibung, bei welcher der oberste Absatz 4 Ellen hoch angegeben ist, nicht mit Thenius, Anhang z. Comment. z. d. BB. der Kön. S. 42 f., für nach dem historischen Altare des Salomonischen Tempels copirt zu halten, sondern vielmehr wie das ganze Ezechiel'sche Tempelbild ideal aufzufassen ist.

5) Die Angabe von 3000 Bath (2 Chr. 4, 5) beruht auf einem Schreibfehler; vgl. Thenius zu 1 Kön. 7, 26.

6) D. h. die Füße waren ähnlich den ἁμαξόποδες der Griechen (vgl. Thenius S. 112) nach unten zu gabelförmig getheilt, so daß die Räder unter dem Kasten, ohne einen Theil der Seitenwände zu verdecken, sich in den Gabeln bewegten, und die beiden Gabelenden als Schultern und Halter die Axenräder trugen. Vgl. außer m. Comment. z. d. BB. der Könige S. 109 noch Thenius Comment. S. 109 ff. Dagegen gibt Ewald (Gesch. III, S. 311 f.) eine ganz phantastische Beschreibung dieser Gestühle.

7) Die rabbinischen Angaben hierüber, die jedoch höchstens vom späteren Tempel gelten, gibt Lundius, jüd. Heiligthümer B. II. c. 17.

§. 25.

Bestimmung und Bedeutung des Tempels und seiner Geräthe.

Da der Salomonische Tempel nicht nur an die Stelle der Mosaischen Stiftshütte trat, sondern auch in seinen Grundformen,

2. Zwischen Altar und Halle, aber mehr gegen Süden zu, stand das eherne oder gegossene Meer (יָם מוּצָק, s. Taf. III. Fig. 1.), ein mächtiges rundes Wasserbecken von 5 E. Höhe und 10 E. Durchmesser am obern Rande, und einer Peripherie von circa 30 Ellen, aus eine Handbreite starkem Erz gegossen, mit becherförmig ausgebogenem obern Rande in Gestalt einer Lilienblüthe, unter welchem zwei Reihen Coloquinten, zehn auf den Umfang einer Elle und aus einem Guß mit dem Becken, sich als Verzierung rings herum zogen (a). Dieses kolossale Bassin, das 2000 Bath Wasser [5]) faßte, ruhte auf 12 ehernen Rindern, die zu drei und drei mit den Köpfen nach einer Weltgegend gerichtet, vermuthlich auf einer gemeinsamen metallenen Unterplatte standen (1 Kön. 7, 23—26. 2 Chr. 4, 2—5). Das Wasser zum Waschen der Hände und Füße für die Priester wurde aus diesem Gefäße ohne Zweifel mittelst Krahnen nach Belieben und Bedürfniß herausgelassen.

3. Zu beiden Seiten des Altares, am rechten und linken Flügel des Tempelhauses erhielten zehn eherne Wagengestühle (מְכֹנוֹת) mit darauf befindlichen ehernen Becken (כִּיֹּרוֹת) zum Spülen des Opferfleisches ihren Platz (1 Kön. 7, 27—37. 2 Chr. 4, 6). Diese Gestühle (s. Taf. III. Fig. 4) von einerlei Maaß, Form und Guß, waren viereckige Kasten von 4 E. Länge, gleicher Breite und 3 E. Höhe (A), deren gegossene Seitenwände (a) aus Randleisten (b) mit Füllungen (c) bestanden, auf welchen Bildwerk von Löwen, Rindern, Cherubim und Palmen und unterhalb der Löwen und Rinder herabhängende Kränze angebracht waren. Der Deckel dieser Kasten (d) war nach der Mitte zu gewölbt und auf der Wölbung erhob sich in der Mitte ein eine Elle hoher Kranz (e) mit einer Mündung von 1½ Ellen Durchmesser als Basis, in welche das Becken (B) eingesetzt wurde, das nach oben zu waschschaalenförmig ausgebogen war, und am obern Rande 4 E. Durchmesser hatte und 40 Bath Wasser faßte. Um der Stellung dieses nach oben zu so stark ausgebogenen Beckens mehr Festigkeit zu verleihen, waren an den obern Ecken des Kastens Schulterstücke (כְּתֵפוֹת) angebracht (f), d. h. Stützen, die vom Kasten aus mit einer kleinen Biegung ein-

wärts bis unter den Rand des auf dem Kranze ruhenden Beckens richten und demselben als Halter (יָדוֹת) dienten. Auch die obere Wölbung des Kastendeckels und die Halter oder Handstützen waren gleich den Wänden mit Bildwerk geschmückt. Unten hatten die Kasten vier Füße (פַּעֲמוֹת), an welche gegossene Wagenräder (h) von 1½ E. Durchmesser, mit Felgen, Speichen und Naben so angebracht waren, daß die Füße (g) den Wagenachsen als Schultern oder Halter dienten [6]. — Außerdem müssen im Priestervorhof noch verschiedene Vorrichtungen zum Schlachten der Opferthiere gewesen sein, die aber im biblischen Texte übergangen sind [7].

3) Aehnlich war der Altar des letzten Tempels geformt nach Mischn. Midd. 3, 1. Vgl. Winer R.W. I, S. 195.

4) Falls man nämlich nicht von allen vier Seiten hätte zum Altarherde kommen, also auf dem obersten Absatze ringsherum gehen können, so hätte man — da sich mit Feuergabeln von 10—11 Ellen nicht handthieren läßt — auf den Feuerheerd selbst hinaufsteigen müssen, um das Holz und Opferfleisch auf ihm zurechtzulegen, das Verbrennen zu besorgen und die Asche wegzuräumen. Hieraus folgt aber zugleich, daß die Ezechiel'sche Beschreibung, bei welcher der oberste Absatz 4 Ellen hoch angegeben ist, nicht mit Thenius, Anhang z. Comment. z. d. BB. der Kön. S. 42 f., für nach dem historischen Altare des Salomonischen Tempels copirt zu halten, sondern vielmehr wie das ganze Ezechiel'sche Tempelbild ideal aufzufassen ist.

5) Die Angabe von 3000 Bath (2 Chr. 4, 5) beruht auf einem Schreibfehler; vgl. Thenius zu 1 Kön. 7, 26.

6) D. h. die Füße waren ähnlich den ἁμαξόποδες der Griechen (vgl. Thenius S. 112) nach unten zu gabelförmig getheilt, so daß die Räder unter dem Kasten, ohne einen Theil der Seitenwände zu verdecken, sich in den Gabeln bewegten, und die beiden Gabelenden als Schultern und Halter die Axenräder trugen. Vgl. außer m. Comment. z. d. BB. der Könige S. 109 noch Thenius Comment. S. 109 ff. Dagegen gibt Ewald (Gesch. III, S. 311 f.) eine ganz phantastische Beschreibung dieser Gestühle.

7) Die rabbinischen Angaben hierüber, die jedoch höchstens vom späteren Tempel gelten, gibt Lundius, jüd. Heiligthümer B. II. c. 17.

§. 25.

Bestimmung und Bedeutung des Tempels und seiner Geräthe.

Da der Salomonische Tempel nicht nur an die Stelle der Mosaischen Stiftshütte trat, sondern auch in seinen Grundformen,

Heiligen, welche durch den bedeutend größeren Raum des Heiligen veranlaßt sein mochte. Im Vorhofe endlich standen außer dem Brandopferaltare das eherne Meer und die zehn Gestühle mit ihren Becken zum Spülen des Opferfleisches. Das eherne Meer war an die Stelle des Waschbeckens bei der Stiftshütte getreten, dessen Bestimmung oben §. 21. entwickelt ist. Es war nur ein ins Kolossale vergrößertes Wasserbecken. Auch die zehn Gestühle mit ihren Becken zum Spülen des Opferfleisches, das Lev. 1, 9 verordnet ist, bildeten nur Hülfsgeräthe für den Altar, wie sie der Opferdienst erheischte. Daß diese Geräthe kunstvoll gearbeitet waren, sollte im Allgemeinen nur zur Darstellung der Herrlichkeit Gottes dienen. Im Besondern aber wies das eherne Meer durch die Form der aufbrechenden Lilienblüthe am obern Rande und die Coloquinten ringsum auch hier wie bei den ehernen Säulen auf das von dem Heiligthume ausgehende Leben hin; während die zwölf Rinder, auf welchen es ruhte, auf die zwölf Stämme Israels hinwiesen als ein priesterliches Volk, welches in seinen Priestern sich hier reinigte, um vor dem Herrn rein und heilig zu erscheinen [7]. — Die Embleme aber an den zehn Gestühlen sind zum Theil dieselben, wie an den Wänden des Heiligthums — Cherubim, Palmen und Blumen —, die natürlich hier wie dort die gleiche Bedeutung haben, und die Gestühle als zum Heiligthum gehörig kennzeichnen. Dazu kamen noch Bilder von Löwen und Stieren, als Repräsentanten der Thierwelt, welche vermuthlich auf den königlichen und priesterlichen Charakter, der das Bundesvolk nach Exod. 19, 6 in sich vereinigt, hindeuten sollen, obgleich der Grund zu einer solchen Hindeutung bei diesen Geräthen nicht klar zu erkennen ist.

Endlich auch die Anlage eines zweiten oder äußeren Vorhofs ist mit dem Unterschiede von Zelt und Haus, d. h. mit der eigenthümlichen Bedeutung, welche der Tempel im Verhältniß zur Stiftshütte darstellen sollte, von selbst gegeben und daher nicht für eine wesentliche Abänderung im Plane und Grundrisse des Heiligthums zu halten. Bei der Stiftshütte war ihrer ursprünglichen Bestimmung nach ein zur Versammlung des Volks eigens abgegrenzter Raum entbehrlich, weil das die Stiftshütte umgebende Lager einen abgeschlossenen

und dadurch, daß alles Unreine aus ihm fortgeschafft werden mußte (Num. 5, 1—4), geheiligten Raum bildete. Diese Stellung des Volks zum Heiligthume hörte mit der Besitznahme Canaans auf, insofern als das Volk hier nicht mehr an einem Orte concentrirt blieb, sondern in seinem Lande zerstreut und zum Theil unter den nicht ausgerotteten Heiden wohnte. Daher mußte, als der Tempel mitten in einer volkreichen Stadt erbaut wurde, für das vor Jehova erscheinende Volk um das Heiligthum herum ein besonderer Vorhof als ein zum Heiligthume gehöriger reiner Ort angelegt werden, in welchem das Bundesvolk sich versammeln und die durch den Bund hergestellte Gemeinschaft mit seinem Gotte auch äußerlich vollziehen konnte[6], da der Priestervorhof ja nur für den priesterlichen Dienst oder Cultus bestimmt war.

1) In der Uebertäfelung der Steinwände mit Holz kann ich nicht mit Bähr (Sal. Tempel S. 108) eine symbolische Bedeutung finden, weil dieselbe eine Eigenthümlichkeit der Bauart aller semitischen Völker ist, und sich nicht blos in Phönizien, sondern auch in Assyrien findet.

2) Die Belege für diese Bedeutung der Palmen geben Celsius, Hierobot. II, p. 445 sqq. und besonders p. 533, und Bähr a. a. O. S. 120 ff.

3) Vgl. Bähr S. 122, wo (S. 121) auch noch auf das Bedeutsame der Zusammenstellung der Palmen und Cherube aufmerksam gemacht und darüber bemerkt ist: „Wie in diesem (dem Cherub) das animalische, resp. seelische Leben auf seinen höchsten Stufen in Ein Wesen vereinigt ist und sich so in ihm die Herrlichkeit Gottes abspiegelt, so zeigt sich das vegetative Leben in seiner ganzen Fülle, Kraft und Größe vereinigt in der Palme, und von allem, was die Erde erzeugt und aus ihrem Schooße hervorbringt, kann nichts so die Ehre des Schöpfers kund thun, und zu seiner Verherrlichung dienen als die Palme."

4) Vielleicht ist noch in Betracht zu ziehen, daß die Dattelpalme nach dem Zeugnisse der Alten in Palästina besonders heimisch war, und dadurch zum Wappen und Wahrzeichen des israelitischen Landes und Volkes wurde, z. B. auf den Makkabäischen Münzen als solches erscheint, so daß durch die Palme das „Haus" und das „Land Jehova's" mit einander verbunden, „das Palmenland als ein Wohnungs- und Offenbarungsland Jehova's" bezeichnet wurde. Vgl. Bähr, S. 123 f.

5) Vgl. noch Bähr a. a. O. S. 193 ff., wo auch von S. 203 an eine Menge ganz willkührlicher, zum Theil absurder Einfälle über Zweck und Bedeutung dieser Säulen widerlegt sind.

6) Bähr (a. a. O. S. 168) findet darin, daß die kolossalen Cherube auf ihren Füßen standen (2 Chr. 3, 13) und mit ihren Flügeln nicht blos die Lade sondern auch ihre Tragstangen von oben überdecken (1 Kön. 8, 7) eine Andeu-

tung, daß „der bisher bewegliche, wandelbare Thron (der Bundeslade) jetzt ein feststehender, fixirter sei, daß die ursprüngliche Beweglichkeit des Thrones aufgehört habe, und er nunmehr an diesem Ort unwandelbar feststehe". Allein in den Worten: sie standen auf ihren Füßen und ihre Gesichte gegen das Haus (Heilige) hin" liegt gar nicht der Sinn, daß sie fest und unbeweglich wie Säulen standen; sodann aber bildeten ja auch nicht die Cherube, sondern das Capporeth den Thron, welchen die Cherube nur umgaben.

7) Daß nämlich der Wahl der Rinder diese Bedeutung zu Grunde liegt, hat Bähr (S. 232 ff.) durch die Vergleichung mit den zwölf Löwen am Throne Salomos (1 Kön. 10, 20) evident gemacht. Wie der Löwe, der König der Thiere, die königliche Würde darstellt, so dient der Stier als das erste und höchste Opferthier, das namentlich der Priesterstand für sich zu opfern hatte, zur Darstellung des priesterlichen Dienstes. Ebendaselbst (S. 236 ff.) sind andere haltlose Deutungen widerlegt.

8) Vgl. m. Schrift üb. den Tempel S. 31 u. Bähr a. a. O. S. 150 ff.

§. 26.

Geschichte des Salomonischen Tempels.

Nach Vollendung des Baues ließ Salomo die Bundeslade in das Allerheiligste des Tempels bringen, und weihte dann den Tempel durch ein feierliches Dank- und Bittgebet und ein sehr reiches Dankopfer ein. Die Feier, zu welcher die Volkshäupter und Männer aus ganz Israel nach Jerusalem gekommen waren, dauerte sieben Tage, wobei zur Darbringung der zahlreichen Opfer der ganze Raum des innern Vorhofs vor der Halle zur Opferstätte geweiht wurde, weil der Brandopferaltar die Menge der Opfer nicht fassen konnte (1 Kön. 8. 2 Chr. 5 u. 6. u. 7, 7). Nach Beendigung des Weihegebets, welches Salomo auf einer, im innern Vorhofe vor dem Altare errichteten, ehernen Emporbühne (2 Chr. 6, 13) [1]) knieend gehalten, fiel Feuer vom Himmel und verzehrte das Brandopfer (2 Chr. 7, 1).

Aber schon nach Salomo's Tode hörte mit der Spaltung des Reiches dieser von Gott selbst zur Wohnstätte seines Namens erkorene Tempel auf, das Heiligthum des ganzen Volkes zu sein, indem Jerobeam für die vom Hause Davids abgefallenen zehn Stämme besondere Heiligthümer zu Bethel und Dan errichtete. Für das Reich Juda jedoch blieb er der legitime Mittelpunkt des Jehovadienstes, obgleich schon unter Rehabeam der Tempelschatz von dem Aegypter

Sisak geplündert (1 Kön. 14, 26), und was davon an Gold und Silber übrig geblieben war, später von Asa zur Erkaufung eines Bündnisses gegen Baesa von Israel an den syrischen König Benhadad geschickt wurde (1 Kön. 15, 18 ff.). — Unter Josaphat wurde der äußere Vorhof erneuert (2 Chr. 20, 5), wahrscheinlich weiter ausgebaut, unter Joas eine bedeutende Reparatur des Baufälligen am Tempel ausgeführt (2 Kön. 12, 5 ff.), die wohl hauptsächlich in Folge der von der gottlosen Athalja angerichteten Verwüstung nöthig geworden war (2 Chr. 24, 7). Nicht lange hernach wurde unter Amazja alles Gold und Silber und Geräthe (an Gold und Silber), das sich im Tempel fand, von dem israelitischen Könige Joas geplündert (2 Kön. 14, 14). Später baute Jotham das obere Thor des Tempels (2 Kön. 15, 35. 2 Chr. 27, 3), d. h. wohl, er ließ das nördliche Hauptthor in den innern Vorhof prächtiger aufführen [2]). Dagegen ließ Ahas den ehernen Brandopferaltar von seinem Platze entfernen, und an seiner Stelle einen, nach dem Muster eines in Damaskus gesehenen Altares, erbauten Opferaltar aufrichten, auf welchem alle Opfer gebracht werden sollten. Ferner ließ dieser gottlose König die künstlichen Wandtafeln von den Gestühlen abbrechen und die Becken von denselben abheben, auch die Rinder unter dem ehernen Meere wegnehmen und dieses selbst auf ein Steinpflaster stellen, um wie es scheint, mit jenen Stücken dem assyrischen König Tiglatpilesar ein Geschenk zu machen und ihn von seiner Invasion in Juda abzubringen, während er vorher sich den Beistand dieses Königs gegen die ins Land eingefallenen Könige von Syrien und Israel durch Uebersendung des Goldes und Silbers aus dem Tempel- und den Palastschätzen erkauft hatte (2 Kön. 16, 8) [3]). — Selbst der fromme König Hiskia mußte, um den von Sanherib geforderten Tribut aufzubringen, alles Gold aus dem Hause des Herrn nehmen, sogar die Goldbleche an den Pfosten und Thüren des Tempels, die er überzogen hatte, wieder abreißen lassen (2 Kön. 18, 15 f.). — Vollends entweiht wurde der Tempel aber durch Manasse, der in beiden Vorhöfen Altäre dem ganzen Heere des Himmels bauen, ein Ascherabild ins Heiligthum setzen (2 Kön. 21, 4. 5. 7), und Wohnungen für Hierodulen, in welchen Weiber Zelte

für die Astarte webten, im Hause Jehova's einrichten ließ (2 Kön. 23, 7), auch der Sonne geweihte Rosse in einem hinter dem Tempelhause im innern Vorhofe abgesonderten Raume halten ließ (2 Kön. 23, 11). Alle diese Greuel ließ zwar der fromme Josia aus dem Heiligthum fortschaffen und vernichten (2 Kön. 23, 4 ff.); aber nicht lange nach ihm kam Nebucadnezar und nahm bei der Eroberung Jerusalems unter Jojachin den Tempelschatz hinweg mit allen goldenen Geräthen, die er zusammenschlagen ließ (2 Kön. 24, 13); und elf Jahre später wurde bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer mit der Stadt auch der Tempel niedergebrannt, und die zuvor herausgenommenen werthvollen Geräthe von Gold und Silber sammt dem Metalle der in Stücke zerschlagenen ehernen Säulen, der Gestühle und des ehernen Meeres wurden nach Babel abgeführt (2 Kön. 25, 9. 13—17. Jer.52,13.17—23),416 Jahre nach vollendeter Erbauung.

1) Diese Bühne, da sie כִּיּוֹר Kessel genannt ist, hat man sich wohl als einen kanzelartigen Suggestus vorzustellen; und sie ist wahrscheinlich nicht verschieden von dem später erwähnten Königsstande (הָעַמּוּד 2 Kön. 11, 14. 23, 3); obgleich Thenius im Comm. S. 326 die Verschiedenheit bestimmt behauptet.

2) Vgl. Thenius zu 2 Kön. 15, 35. Wahrscheinlich ist dieses Thor mit dem Jer. 26, 10 u. 36, 10 erwähnten neuen Thore am oberen Vorhofe identisch.

3) Dunkel ist die Notiz 2 Kön. 16, 18 über die Veränderung, welche Ahas mit dem מוּסַךְ הַשַּׁבָּת und dem מְבוֹא הַמֶּלֶךְ הַחִיצוֹנָה vornehmen ließ, indem auch das, was zuletzt Thenius ad h. l. darüber gesagt hat, nicht befriedigt.

Drittes Capitel.

Die nachexilischen Cultusstätten.

§. 27.

Der Serubabelsche Tempel.

Da Cyrus in dem Edikte, in welchem er den Juden die Rückkehr in ihr Vaterland gestattete, zugleich den Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem anordnete, und nicht nur den Zurückkehrenden die von Nebucadnezar nach Babel abgeführten Tempelgeräthe wieder herausgeben ließ, sondern auch für den Bau selbst eine Unterstützung aus dem königlichen Schatze zusagte und seinem Statthalter diesseits des

Euphrats die Förderung dieses Werkes empfahl (Esr. 1, 2 ff. 6, 3 ff.), so begannen die Häupter der Zurückgekehrten, der Statthalter Serubabel und der Hohepriester Josua, gleich nach ihrer Ankunft in Jerusalem den Brandopferaltar an seiner alten Stelle wieder aufzurichten und den täglichen Opfercultus wiederherzustellen (Esr. 3, 1 ff.). Alsbald trafen sie auch die Vorbereitungen zum Wiederaufbau des Tempels, indem sie Steinhauer und Zimmerleute für Geld annahmen und von den Phöniziern sich Cedernholz vom Libanon bestellten, so daß schon im zweiten Monate des andern Jahres nach der Rückkehr auf feierliche Weise der Grund zu dem neuen Tempel gelegt werden konnte (Esr. 3, 7—13). Als aber hernach Serubabel mit den Stammhäuptern des Volks den Samaritanern die begehrte Theilnahme an dem Bau des Tempels aus religiösen Gründen verweigerten, fingen diese Widersacher der Juden an, den Bau zu hindern, und wirkten durch Verdächtigungen der Juden am persischen Hofe von dem Könige Archtachschasta (Smerdes) einen Inhibitionsbefehl aus, in Folge dessen die Fortsetzung des Baues gegen 15 Jahre unterblieb bis ins zweite Jahr des Darius Hystaspes (520 v. Chr.). Da nahmen erst, von den Propheten Haggai und Zacharja dazu ermuntert, Serubabel und Josua das Werk wieder auf, und setzten es mit Eifer fort, zumal der König auf einen von dem Landpfleger diesseits des Stromes ihm darüber erstatteten Bericht das Edikt des Cyrus im Reichsarchive aufsuchen ließ und seine Vollziehung anbefahl, so daß der Bau im 12. Monate des 6. Jahres des Darius (516 v. Chr.) glücklich vollendet wurde, und der Tempel unter großer Feierlichkeit eingeweiht und bald darauf auch das Pascha- mit dem Mazzotfeste in großer Freude und Dank gegen den Herrn gefeiert werden konnte. Esr. 5 u. 6.

Ueber die Beschaffenheit dieses Baues fehlen genauere Nachrichten. Nach dem Edikte des Cyrus (Esr. 6, 3) sollte seine Höhe 60 Ellen und seine Breite 60 E. betragen, wornach er den Salomonischen an Höhe und Breite bedeutend übertroffen haben würde. Ungeachtet dieser größern Dimensionen stand er dem frühern doch an Pracht und Herrlichkeit weit nach [1]; denn es fehlten ihm die wesentlichsten

Kleinodien des Salomonischen — die Bundeslade, die bei der Zerstörung des Salomonischen vernichtet, verbrannt worden war, und mit derselben die Schechina, das sichtbare Zeichen der göttlichen Gnadengegenwart [2]). Das Allerheiligste blieb ganz leer; an der Stelle, wo die Bundeslade hätte stehen sollen, ward ein Stein gelegt, auf welchen der Hohepriester am Versöhnungstage das Rauchfaß stellte [3]). Im Heiligen befand sich nur ein goldener Leuchter, ein Schaubrodtisch und der Rauchopferaltar (1 Makk. 1, 21 f. 4, 49), und im Vorhofe ein aus Steinen erbauter Brandopferaltar (1 Makk. 4, 45 f.) [4]). Auch hatte dieser Tempel mehrere, wenigstens zwei Vorhöfe (αὐλαί) mit Zellen oder Gemächern (παστοφόρια), Säulenhallen und Thoren (1 Makk. 4, 38. 42), von welchen der äußere später erweitert, vergrößert und wahrscheinlich auch befestigt wurde (Sir. 50, 2) [5]).

1) Nach einer weit verbreiteten Auffassung von Hagg. 2, 3: „wer ist unter euch, der dieses Haus in seiner früheren Herrlichkeit gesehen, und was seht ihr jetzt, ist es nicht wie nichts in euren Augen", verbunden mit der Thatsache, daß bei Grundlegung des neuen Tempels viele Priester, Leviten und Volkshäupter, die den Salomonischen noch gesehen hatten, laut weinten (Esr. 3, 12), wird von Vielen angenommen, daß der Serubabelsche Tempel dem Salomonischen „an Größe und hauptsächlich an Pracht weit nachgestanden". Hiernach verstehen Aeltere die angegebene Höhe von der Höhe der Halle, die um 60 E. niedriger als die Halle des Sal. Tempels nach 2 Chr. 3, 4 gewesen sei (vgl. J. H. Michaelis, adnotatt. uber. ad Esr. 6, 3), und die 60 E. Breite von der Länge des Gebäudes (so selbst Winer, R.W. II, S. 578). Allein aus Esr. 3, 12 läßt sich über die Größe des neuen Tempels gar nichts folgern; und die geringere Herrlichkeit desselben (Hagg. 2, 3) ist auch nicht in den äußern Dimensionen des Gebäudes zu suchen. Vgl. meine Schrift, d. Tempel Sal. S. 6). Daß der neue Tempel, wie auch Ewald (Gesch. d. V. Isr. IV, S. 128) anerkennt, wirklich nach den angegebenen Dimensionen aufgebaut wurde, läßt sich aus Josephi Antiq. XV, 11, 1 schließen, wo König Herodes für den von ihm beabsichtigten Umbau das Volk durch die Bemerkung zu gewinnen sucht, daß dem von den Vätern nach ihrer Rückkehr aus Babel erbauten Tempel an Höhe 60 E. fehlten, denn um so viel höher sei der Salomonische gewesen, und daß er dann seinem Baue wirklich eine Höhe von 100 oder 120 Ellen giebt. Hieraus erhellt nicht nur, daß schon zu Herodes Zeit in der Chronik jenes Höhenmaaß der Halle stand, welches der Masorethische Text noch jetzt hat und welches Herodes auf den ganzen Tempel überträgt, sondern auch daß der Serubabelsche Tempel wirklich 60 E. hoch war. Hiernach werden wir auch die angegebene Breite von 60 E. nicht verringern dürfen, weil auch der Herodianische Tempel diese Breite hatte, diese Angabe aber so verstehen müssen, daß das innere Heiligthum wie

beim Salomonischen nur 20 E. breit war (im Lichten), aber die Seitenstockwerke bedeutend breiter angelegt wurden, wodurch das ganze Gebäude von Außen die Breite von 60 E. erhielt. — Ganz dunkel bleiben aber die Worte in dem Edikte des Cyrus Esr. 6, 4: „drei Lagen (Wände?) von Quadersteinen und eine Lage von Holz." Ewald a. a. O. deutet sie so: „über den 30 Ellen dieser 3 Stocke von Stein erhob sich ein 30 E. hoher Bau von Cedernholz." Schwerlich richtig. Bedeutet das hapaxl. נִדְבָּךְ Lagen oder Reihen, so würden die Worte an 1 Kön. 6, 36 erinnern, wornach der innere Vorhof des Sal. Tempels aus 3 Reihen Quadersteinen und einer Lage Cedernbalken construirt war.

2) Nach dem Talmude Joma f. 21, 2 fehlten dem zweiten Tempel fünf Stücke, die der Salomonische hatte: die Lade, das heilige Feuer, die Schechina, der heilige Geist und das Urim und Thummim.

3) In Mischna Joma 5, 2 אבן שתייה lapis positionis genannt.

4) Auch ein Becken (כִּיּוֹר) nach Mischn. Midd. 3, 6. Was an diesem Becken unter dem Hohenpriester Simon, Sohn des Onia, geändert wurde, läßt sich aus den dunklen Worten Sir. 50, 3: ἐν ἡμέραις αὐτοῦ ἠλαττώθη (Grotius: ἐλατώθη. Bretschn. cavatum est, nach dem chald. חסר vacuum facere, cavare?) ὑποδοχεῖον ὑδάτων χαλκὸς ὡσεὶ θαλάσσης τὸ περίμετρον nicht erkennen.

5) Josephus Ant. XIV, 16, 2 spricht daher von einem ἔξωθεν und ἔσωθεν ἱερόν, und auch von Hallen in den Vorhöfen (ᾠκοδομήκεισαν γὰρ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ τὰς ἐν κύκλῳ τοῦ ναοῦ στοὰς τοῦ ἔνδοθεν ἱεροῦ. XI, 4, 7); und erwähnt auch (XIV, 4, 2) eine Brücke, welche den Tempel mit der Stadt im Westen verband und bei der Belagerung der Stadt durch Pompejus abgebrochen wurde. Von dieser auch de bell. jud. I, 7, 2. II, 16, 3. VI, 6, 2 u. 8, 1 erwähnten Brücke sind noch Ueberreste eines ungeheuren Bogens in der Richtung nach dem Berge Zion zu vorhanden, die nach der Form der dazu verwandten Steine zu schließen auf eine frühere Zeit als die des zweiten Tempels hinweisen, und es wahrscheinlich machen, daß diese Brücke schon den Salom. Tempel mit dem Zion verbunden hat. Vgl. Robinson Paläst. II, S. 94 ff. Neue Untersuch. üb. d. Topographie Jerusalems S. 68 ff. und Neuere bibl. Forschungen in Palästina S. 287 ff. Hat dies aber seine Richtigkeit, dann läßt sich die Angabe des Sirach 50, 2: „unter dem Hohenpriester Simon, Sohn des Onia, wurde die hohe Ummauerung des Tempelumfangs zu doppelter Höhe aufgeführt" nicht von einer Erweiterung der Tempelarea verstehen.

In der Folgezeit wurde dieser Tempel durch Antiochus Epiphanes nicht nur geplündert, sondern auch durch Götzendienst verunreinigt (1 Makk. 1, 21 ff. 46 ff. 4, 38. 2 Makk. 6, 2 ff.); aber nach Vertreibung der Syrer stellte Judas Makkabi das drei Jahre lang entweihte Heiligthum wieder her, ließ das Gebäude ausbessern, die innern Verzierungen und Geräthschaften zum größern Theil neu anfertigen und den Tempel von Neuem weihen (1 Makk. 4, 36 ff.). Wie es scheint

wurde er auch damals, um ihn gegen künftige Angriffe zu sichern, nach außen hin stark befestigt (1 Makk. 6, 7)[6]. Später ließ Alexander Jannäus (106 ff. v. Chr.) den Priestervorhof durch ein hölzernes Gitter von dem Vorhofe der Israeliten abscheiden (Jos. Ant. XIII, 13, 5). Nicht lange darauf aber wurde der Tempel von Pompejus nach dreimonatlicher Belagerung am Versöhnungstage erobert, und in seinen Vorhöfen ein großes Blutbad angerichtet, aber nicht geplündert; und später abermals von Herodes dem Gr. bei der Einnahme Jerusalems mit römischen Truppen erstürmt, wobei einige Hallen niedergebrannt wurden. (Joseph. Ant. XIV, 4, 2 ff. u. 16, 2.)

6) Daß der Tempel in seinem äußeren Vorhofe mit hohen Mauern umgeben und dadurch befestigt wurde, ist 1 Makk. 6, 7 klar gesagt, und wird durch 1 Makk. 13, 52 bestätigt, wo von dem Fürsten Simon erzählt ist, daß er den Tempelberg noch mehr befestigte (προςωχύρωσε τὸ ὄρος τοῦ ἱεροῦ), und geht endlich aus vielen Erzählungen des Josephus deutlich hervor.

§. 28.

Der Herodianische Tempelbau.

Der nachexilische Tempel genügte der Prachtliebe und Eitelkeit des Herodes des Gr. nicht mehr. Er unternahm daher einen Umbau [1]) desselben, sowohl des Tempelhauses als der Säulenhallen, nach größerem Maaßstabe [2]) und im Geschmacke seiner Zeit. Nachdem die Vorbereitungen dazu gemacht waren [3]), wurde der Umbau im 18. Jahre seiner Regierung (20 oder 21 v. Chr.) begonnen, und das Tempelhaus von Priestern und Leviten in 1½ Jahren und die Vorhöfe in 8 Jahren umgebaut; aber an den äußeren Umgebungen desselben wurde noch von seinen Nachfolgern lange fortgebaut, so daß das ganze Werk erst unter Agrippa II. und dem Procurator Albinus im J. 64 n. Chr. beendigt wurde [4]). (Vgl. Taf. IV.)

1) Ueber diesen Bau berichtet Josephus in den Antiqq. XV, 11 u. de bell. jud. V, 5 ausführlich, aber nicht sehr klar, und auch nicht ohne Uebertreibungen in Einzelheiten. Außerdem liefert die Mischna im tr. Middoth eine ins kleinste Detail eingehende Beschreibung dieses Tempels, die in vielen Stücken von den Angaben des Josephus abweicht. Diese talmudische Beschreibung ist ausführlich commentirt und erläutert in der Σκιαγραφία templi Hierosol. ed. Const. l'Empereur ab Oppyck. L.B. 1630. u. in der Mischna

ed. Surenh. V, p. 322 sqq. und von Lightfoot, descriptio templi. Opp. I, p. 549 sqq. (Beide mit Grundrissen). Endlich hat Hirt (in Abhdll. der histor. phil. Classe der kgl. preuß. Acad. d. Wissensch. 1816—17. Berl. 1819. S. 9 ff.) eine Beschreibung mit einem Grundriß geliefert, die sich einseitig nur an Josephus hält.

2) Nach Joseph. de bell. jud. I, 21, 1 u. Ant. XV, 11, 3 scheint Herodes d. Gr. auch die Area des Tempels und der Umfassungsmauer erweitert zu haben, allein seine Angaben hierüber sind so unklar, daß sich aus ihnen nicht ermitteln läßt, wie viel davon der Salomonischen und vorexilischen, und wie viel der nachexilischen und Herodianischen Zeit angehört. Vgl. m. Schr. üb. d. Tempel Sal. S. 33 ff. Wenn die Ueberreste der aus kolossalen Steinen mit Fugenränderung erbauten Umgebungsmauer des jetzigen Haram an der Süd- und Ostseite und der S. W. Ecke, welche erst Robinson genauer untersucht hat, nicht dem Herodianischen Zeitalter angehören, sondern eine viel ältere, wahrscheinlich vorexilische Bauart aufweisen, so kann Herodes die Tempelarea nur nach Norden zu erweitert haben, und was Josephus von solcher Erweiterung sagt, mit Robinson (Paläst. II, S. 57) nur auf die mit der Tempelarea in Verbindung gesetzte Area der Burg Antonia bezogen werden. Vgl. Robinson, Paläst. II, S. 89 f. 159 f. 166 ff. 384 ff. Topographie Jerus. S. 68 ff. u. Neuere bibl. Forsch. in Pal. S. 304 ff.

3) Ueber die Motive des Umbaues läßt Josephus Ant. XV, 11, 1 den Herodes selbst in einer Rede an das Volk sich aussprechen. Von den Zurüstungen dazu erwähnt er (a. a. O. §. 2), daß Herodes 1000 Lastwagen und 10,000 geschickte Arbeiter dazu bestimmt und selbst 1000 Priester in Holz- und Steinarbeiten hatte unterrichten lassen. Als Motiv giebt Josephus an: ἡγούμενος ἁπάντων αὐτῷ τῶν πεπραγμένων ἐπισημότερον, ὥςπερ ἦν ἐκτελεσθήσεσθαι τοῦτο, καὶ πρὸς αἰώνιον μνήμην ἀρκέσειν. Gewiß war die Eitelkeit, seinen Namen durch einen solchen Prachtbau zu verewigen, ein Haupmotiv bei Herodes; aber schon Calvin deutet auf eine noch tiefere Ursache hin, welche dann Hengstenberg (Christol. III, S. 237. Note) weiter begründet, daß nämlich Herodes durch seinen Prachtbau die Erfüllung der Weissagung Haggai 2, 7 realisiren und eben damit das Kommen des Reiches Gottes hindern wollte, weil er fürchtete, das himmlische Reich möchte seiner irdischen Herrschaft Abbruch thun. — Uebrigens kann dieser Tempel, wenn auch sein Umbau ein förmlicher Neubau wurde, doch nicht der dritte Tempel genannt werden, weil er ja nach der eigenen Aussage des Herodes nur eine Vergrößerung und Verschönerung des Serubabelschen sein sollte. Das Richtige hierüber giebt schon J. A. Ernesti in d. Abh. de templo Herodis M. (in s. opusculis phil. crit. p. 350 sqq.): Herodem templum totum a fundamentis reaedificasse, destructo per partes vetere. Ex consuetudine loquendi historica omninoque populari templum nihilominus secundum et fuisse et recte appellatum esse. — Ueber die von Haggai 2, 8 geweissagte größere Herrlichkeit dieses Tempels s. die älteren Ansichten bei Deyling observatt. ss. III, p. 139 sqq. und Hengstenberg, Christol. III, S. 232 ff.

4) Vgl. Joseph. Antiqq. XV, 11, 1. 5 u. 6 (hievon abweichend ist de

bell. jud. I, 21, 1 das 15te Jahr des Herodes als Anfangszeit genannt) und XX, 9, 7. — Ueber die 46 Jahre des Baues in Joh. 2, 20 vgl. die Ausll. z. d. St. u. Anger, de tempor. in Actis Apost. ratione p. 23.

Der ganze Bau dieses Heiligthums, des Tempels mit seinen Vorhöfen (Taf IV. A), hatte einen Umfang von 1 Stadium (Jos.) oder 500 Ellen (Talm.) ins Gevierte [5]; er war terrassenförmig angelegt, daß ein Vorhof immer höher lag als der andere und der Tempel selbst am höchsten, so daß er von der ganzen Stadt und ihrer Umgebung aus gesehen werden konnte und einen majestätischen Anblick darbot (Marc. 13, 2. 3). — Der äußerste von einer hohen Mauer (a) mit mehreren Thoren (b) auf der Westseite [6]) umschlossene Raum (הר הבית (Talm.), τὸ ὄρος τοῦ ἱεροῦ 1 Makk. 13, 52, τὸ πρῶτον ἱερόν, τὸ ἔξωθεν ἱερόν bei Joseph.) hatte an drei Seiten zweifache, an der vierten oder südlichen Seite aber dreifache Säulengänge (e), deren Cederndächer von 25 E. hohen Marmorsäulen getragen wurden [7]), und war mit bunten Steinen gepflastert. Nach innen zu war dieser äußere Vorhof, den auch Heiden und Unreine betreten durften, auf allen vier Seiten begrenzt durch den mit einem 3 E. hohen Steingitter (סורג, δρύφακτος λίθινος) umgebenen Zwinger (חיל), d. h. einen erhöhten, 10 E. breiten Damm (h), zu dem man auf 14 Stufen hinaufstieg, und der die äußere Umgränzung des den innern Tempelraum, τὸ δεύτερον ἱερόν bei Joseph., bildenden Vierecks (B) abgab [8]). Diesen erhöhten Vorplatz durchschreitend gelangte man zur Mauer, welche das Tempelhaus mit seinen innern Vorhöfen auf allen vier Seiten umgab und einschloß. Diese Mauer war von außen 40 E., von der innern Seite nur 25 E. hoch, indem der innere Raum oder Boden um so viel erhöht war, so daß man auf Stufen durch die Thore (i) hindurch in denselben eingehen mußte [9]). Durch das Ostthor eintretend kam man zunächst in den Vorhof der Weiber (עזרת נשים, γυναικωνῖτις), einen viereckigen Platz von 135 E. ins Gevierte (C), der nach Westen durch eine Wand von dem Vorhofe der Israeliten geschieden war, und an der Nord- und Südseite Thore hatte, durch welche die Weiber in denselben eintraten. Diese Thore, mit dem Ost- und Westthore zusammen vier,

waren mit Gemächern bis zu 40 E. Höhe überbaut, jedes derselben mit 2 Säulen von 12 E. im Umfange geziert und mit Doppelthüren von 30 E. Höhe und 15 E. Breite versehen und mit Gold- und Silberplatten belegt. Das Ostthor, im Talmud Nikanor's-Thor [10]) oder das große Thor genannt (k), aus korinthischem Erze, zeichnete sich als Hauptthor durch größere Höhe (50 E.) und Breite (40 E.) und reichere Verzierung mit edlen Metallen aus [11]). Innerhalb dieser Thore zogen sich an den Wänden dieses Vorhofs einfache, von hohen und schön gearbeiteten Säulen getragene Hallen (l) herum [12]). Das westliche Thor bildete den östlichen Eingang in den um 15 Stufen erhöhten Vorhof der Israeliten (o). Durch dieses Thor gelangte man in den innern oder großen Vorhof, der (von O. nach W.) 187 E. lang und 135 E. breit (von S. nach N.) war, und das Tempelhaus umgab (D). An seinen innern Wänden befanden sich verschiedene Zellen (q) oder Gemächer zur Aufbewahrung der für den Cultus erforderlichen Utensilien [13]), und an der Nord- und Südseite je 3 Thore, so daß im Ganzen 7 Eingänge in ihn führten [14]). Durch ein steinernes, 1 Elle hohes Geländer war auf der östlichen Seite ein Raum von 11 E. Tiefe (oder Länge von O. nach W.) nach der ganzen Breite des Vorhofs für die Israeliten, abgeschieden (als Vorhof der Israeliten) von dem übrigen, den Priestervorhof (p) bildenden Raume, in welchem der viereckige, aus unbehauenen Steinen erbaute, 30 E. lange und breite und 15 E. hohe Brandopferaltar [15]) (r) und nach Westen das Tempelhaus, und zwischen beiden etwas südwärts das Waschbecken (s) für die Priester ([16]) standen [17]).

5) Diese Verschiedenheit in der Größenangabe erklärt sich daraus, daß sie in runden, der wirklichen Größe am nächsten liegenden allgemeinen Maaßbestimmungen gegeben sind, von welchen übrigens die talmudischen Angaben der Wirklichkeit näher kommen, als das Stadium des Josephus. Das Stadium wird zu 600 engl. Fuß gerechnet; 500 Ellen aber, die Elle zu 1¾ engl. Fuß gerechnet, betragen 875 Fuß. Nun aber hat die südliche Mauer des Haram nach den neuesten Messungen eine Länge von 925 Fuß (als Mittel verschiedener Messungen), und die Länge der östlichen Mauer von der S.O.-Ecke bis zu dem Vorsprung nach Norden, wo wahrscheinlich die Tempelarea endigte, beträgt 963 Fuß. Vgl. Robinson, Topogr. Jerus. S. 97 ff. u. Tit. Tobler, zwei Bücher Topographie von Jerus. B. I, S. 465. Vgl. auch Ritter, Erd-

kunde XVI, 1. S. 335 f. Daß aber die Area des Tempels im W., S. u. O. den ganzen Raum des Haram eingenommen, und die Grundmauern desselben aus altjüdischer Zeit stammen, wie Robinson zu erweisen versucht hat, und auch Krafft, Topogr. v. Jerus. S. 79 anerkennt, dies kann durch die Einwendungen, welche Tobler a. a. O. u. besonders S. 639 ff. dagegen erhoben hat, nicht zweifelhaft gemacht werden.

6) Die Anzahl und Lage dieser Thore ist streitig. Josephus (Ant. XV, 11, 5) erwähnt 4 Thore an der Westseite, eins nach der königlichen Burg auf dem Zion, zwei in die Unterstadt und eins mittelst vieler Stufen in die andere Stadt führend, und setzt hinzu: die vierte Fronte desselben, die nach Süden, hatte auch Thore gegen die Mitte (πύλας ἀνὰ μέσον). An der Ost- und Nordseite kennt Josephus keine Thore. Gegen diese bestimmte Aussage kann die talmudische Angabe (Middoth 1, 3) von 5 Thoren, 2 gegen Süden, die übrigen nach den andern 3 Weltgegenden, nicht in Betracht kommen. Nach der Süd- und Ostseite, wo die Umgebungsmauer zu einer Höhe von mehr als 100 Ellen aus tiefen Thälern aufgeführt war, so daß man von oben herab in eine schwindelnde Tiefe hinabsah, konnten keine Thoreingänge in die Tempelarea angelegt sein. Vgl. m. Schrift üb. d. Salom. Tempel S. 131. Note. Die πύλαι, welche Josephus an der Südseite nennt, bilden keine Eingänge in den äußeren Vorhof, sondern den „großen unterirdischen Thorweg, der noch jetzt unter der Mosche el Aksha sich befindet, und zuerst von Hrn. Catherwood explorirt und seitdem von den Hrn. Wolcott und Tipping besucht und beschrieben worden ist, ein doppelter Thorweg (s. Taf. IV. d) mit zwei Bogen und einer Mittelreihe von Säulen, die sich durch den ganzen Gang erstrecken." Robinson, Topogr. Jerus. S. 72. Diese πύλαι führten zu den unterirdischen Krypten des Tempels, worauf schon das cavati sub terra montes des Tacitus, hist. V, 12 hindeutet, und die näher beschrieben sind in Robinson's Pal. III, S. 1112 ff. u. von Tobler a. a. O. S. 482 ff. Die jetzige Haram-Mauer hat zwar auch auf der Ostseite ein Thor, das sogen. goldene Thor, allein dies liegt jenseits der nördlichen Grenze der alten Tempelarea, und führte wahrscheinlich zu der an der Nordseite des Tempelbergs gelegenen Burg Antonia. Vgl. Robinson, Topogr. S. 95 u. 98. — Auch an der nördlichen Seite hatte die äußere Tempelmauer kein Thor, sondern nur durch einen unterirdischen Gang (Josephi Ant. XV, 11, 7) konnte man von der Burg Antonia aus in den Tempelvorhof gelangen. Vgl. Robinson, Topogr. S. 95. So bleiben nur die vier von Josephus genannten Thore als Eingänge in den äußern Vorhof auf der Westseite übrig, von welchen das südlichste über die §. 27. Not. 5 erwähnte Brücke (c) nach dem Zion hinüberführte, wie wir mit Robinson festhalten müssen, da die Versuche von Krafft (a. a. O. S. 59 f.) u. Tobler (a. a. O. S. 477 f. u. 643 f.) diese Thore anders zu bestimmen, den Worten des Josephus Gewalt anthun. — Wenn aber auf der Ostseite der Umgebungsmauer kein Thor sich befand, so kann auch das im Talmud erwähnte Schuschan-Thor mit dem auf ihm angeblich angebrachten Bild der Stadt Susa, welches Scholz (Archäol. S. 223) „ein Denkmal aus persischer Zeit" nennt, nicht auf dieser Seite gesucht werden, sondern wenn

überhaupt dieser rabbinischen Angabe etwas Wahres zu Grunde liegt, nur eins der westlichen Thore gewesen sein. Eben so die Act. 3, 2 erwähnte πύλη λεγομένη ὡραία, falls dieselbe mit dem Schuschan-Thore, und nicht vielmehr mit dem Nikanor-Thore zu identifiziren ist. S. de Wette zu Act. 3, 2.

7) Joseph. de bell. jud. V, 5, 2: διπλαῖ μὲν αἱ στοαὶ πᾶσαι, κίονες δὲ αὐταῖς εἰκοσιπέντε πηχῶν τὸ ὕψος ἐφεστήκεσαν, μονόλιθοι λευκοτάτης μαρμάρου, κεδρίνοις δὲ φατνώμασιν ὠρόφοντο.... καὶ πλατεῖαι μὲν ἦσαν ἐπὶ τριάκοντα πήχεις. Die Südseite hatte nach Antiq. XV, 11, 5 „die königliche Halle (f), dreifach und in der Länge von der Ostecke bis zur Westecke des Thales reichend; denn weiter konnte sie nicht reichen. Es war das merkwürdigste Werk, das je die Sonne sah. Wer von dessen Gipfel herabblickte, den wandelte wegen der Höhe des Baues und der Tiefe des Thales der Schwindel an. Der Bau bestand aus vier Reihen Säulen, die von einem Ende zum andern ebenmäßig einander gegenüber standen. Die vierte Reihe war zur Hälfte in die Umgebungsmauer eingeblendet, und ward also durch Halbsäulen gebildet. Drei Menschen waren erforderlich, um die Dicke der Säulen zu umklaftern; ihre Länge betrug 27 Fuß und zu ihrer Unterlage diente eine Doppelbase. Die Zahl der Säulen belief sich auf 162 mit korinthischen Säulenknöpfen, bewundernswürdig gearbeitet. Drei Gänge ließen zwischen diesen vier Reihen Säulen; zwei derselben waren gleich breit, nämlich ein jeder 30 Fuß, lang 1 Stadium, und hoch mehr als fünfzig Fuß. Der mittlere Gang aber war anderthalbmal so breit und doppelt so hoch; denn er ragte über die beiden Seiten weit empor. Die Decken bestanden aus einem Kreuzgebälke, und waren mannigfaltig mit Schnitzwerk verziert, und die mittlere Decke war höher als die der Seitengänge. In die Umgebungsmauer waren die Säulen und das darüber liegende Gebälke eingelassen und alles aufs genaueste ausgeführt." Hirt (S. 16) findet die Zahl 27 für die Höhe und 162 als Totalsumme der Säulen unrichtig, und vermuthet dafür 164, wornach in jeder Reihe 41 Säulen gestanden, und als Höhe 44 Fuß, wornach mit Säulen-Kapitäl und Base und dem Gebälke darüber diese Säulengänge die Höhe von 60 Fuß erreicht haben würden. — In diesem Vorhofe wird auch die στοὰ Σολομῶνος (Joh. 10, 23. Act. 3, 11) zu suchen und zu identifiziren sein mit der στοὰ ἀνατολική, welche Josephus (Antiq. XX, 9, 7) dem äußeren Heiligthume zutheilt und als Werk Salomo's bezeichnet (g), über einer tiefen Schlucht auf einer 400 Ellen hohen Mauer aus weißen Quadersteinen erbaut. Auf dieser Halle suchen Einige das πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ Matth. 4, 5, während Andere es auf die königliche Halle verlegen, noch Andere an den Kranz des Tempelhauses oberhalb der Halle denken. — In diesen äußern Tempelraum, den christliche Archäologen den Vorhof der Heiden nennen, verlegen die Rabbinen eine Synagoge (vgl. Luc. 2, 46. u. Deyling, observatt. ss. III, p. 221 sqq.) und Zimmer für die Leviten zum Essen und Schlafen. Hier wurde auch der Tempelmarkt gehalten, wo Opferthiere feil geboten und Geld für die Tempelsteuer gewechselt wurde. Matth. 21, 12 f. Joh. 2, 14 f.

8) Nach Joseph. de bell. jud. V, 5, 2 waren an diesem steinernen Gitter in gewissen Entfernungen Säulen mit griechischen und lateinischen Inschriften

angebracht, welche den Nichtjuden das weitere Vordringen ins Heiligthum untersagten, nach VI, 2, 4 bei Lebensstrafe.

9) Joseph. de bell. jud. V, 5, 2: „Nach den 14 Stufen war ein Raum von 10 Ellen bis zur Mauer, ganz eben. Von da führten wieder andere fünfstufige Treppen zu den Thoren." Damit stimmt jedoch nicht die Angabe der äußeren und innern Höhe der Mauer. Zieht man nämlich die 25 E. innerer Höhe der Mauer von den 40 E. der äußeren Höhe ab, so bleiben 15 E. für die Treppe, wofür 5 Stufen nicht ausreichten. Wollte man auch mit Winer (R. W. II, S. 581 u. de Wette, Archäol. S. 325) die 14 auf den Zwinger führenden Stufen dazu rechnen, also 14 + 5 = 19 Stufen annehmen, so würden doch die Stufen noch unnatürlich hoch gewesen sein, während nach Middoth 2, 3 jede Stufe nur eine halbe Elle hoch und breit war. Es liegt also bei Josephus eine Corruption in den Zahlen vor, und Hirt (S. 13) conjecturirt 30 statt 40 E. Aber damit ist nicht viel gewonnen, weil man weder die 14 und 5 Stufen zusammenzählen, noch mit Hirt die 14 Stufen, welche zu dem erhöhten Zwinger führten, für die Erhöhung des innern Vorhofs über der Fläche des Zwingers berechnen darf. Ist die Angabe von πεντέβαθμοι κλίμακες richtig, so kann die Erhöhung des Bodens des innern Vorhofs über die Oberfläche des Zwingers nur gegen 3 Ellen betragen haben, und die den innern Vorhof umgebende Mauer an der innern Seite nur 3 E. niedriger erschienen sein als an der äußern Seite (vom Boden des Zwingers an gerechnet). Nach Middoth 2, 3 führten aber 12 Stufen in den Vorhof der Weiber.

10) Vgl. Mischna Middoth 1, 4. 2, 6. Joma 3, 2. Schekalim 6, 3 u. a., und l'Empereur zu Midd. 1, 4. Nach Midd. 2, 3 waren die Thore nur 20 E. hoch und 10 E. breit, das östliche ausgenommen.

11) Vgl. Joseph. de bell. jud. V, 5, 2.

12) In den vier Ecken des Weibervorhofs waren Zellen (m), die דיר העצים, eine Kammer für das zum Altargebrauch für untauglich erachtete Holz (Edajoth 8, 5), die לשכת המצורעים, wo die Aussätzigen sich reinigten (Neg. 14, 8), die לשכת בית שמניא Kammer für Opfer-Wein und -Oel, und die לשכת הנזירים, wo die Nasiräer das Haar schoren und das Weihopferfleisch kochten. Vgl. Reland, Antiqq. ss. I, 8, 12. — Ferner nach Joseph. de bell. jud. V, 5, 2 befanden sich hier an der Mauer innerhalb der Säulen die Opferstöcke (n), nach Mischna Schekal 6, 1 שופרות, 13 Almosenkasten, welche die Gemara zu Schekal. 2, 1 als arcae incurvatae, angustae supra, latae infra propter deceptores beschreibt. Vgl. Reland l. c. Ob dieselben mit dem Marc. 12, 41. Luc. 21, 1 erwähnten γαζοφυλάκιον identisch? Daß Josephus (l. c. u. VI, 5, 2) von γαζοφυλακίοις im Plural redet, beweist nicht die Verschiedenheit, da er Antiqq. XIX, 6, 1 auch den Singular braucht.

13) Genannt sind in Mischna Midd. 5, 2 auf der Nordseite 3: die Salzzelle, die Zelle Parva, wo man die Häute der Opfer salzte, die Zelle zum Abwaschen der Opfer, und 3 auf der Südseite: die Holzzelle, die Zelle Gola, aus der das Wasser für den Altar geschöpft wurde, und die Zelle Gasith, wo das Synedrium seine Sitzungen hielt. Vgl. Reland l. c. I, 9, 6.

14) In Middoth 1, 4 sind 7 Thore genannt, 3 gegen N., 3 gegen S. und 1 gegen Osten. Wenn dagegen Josephus (de bell. jud. V, 5, 2) je 4 Thore auf der Nord- und Südseite und 2 im Osten angibt, so hat er die 3 in den Weibervorhof führenden Thore mitgerechnet, wie aus Ant. XV, 11, 6 zu ersehen. So sind auch Middoth 2, 6 gegen N. 4 und 4 gegen S. und 1 gegen O. angeführt, indem hier sämmtliche von dem äußern in den innern Vorhof führende Thore aufgezählt sind.

15) Nach Joseph. de bell. jud. V, 5, 6 war dieser Altar 15 E. hoch, gegen 50 E. lang und eben so breit (Rufinus hat 40 E. ins Gevierte); und nach Middoth III, 1: altare fuit quaquaversum 32 cubitorum; exsurgens in cubitum et in cubitum coarctatum, quod erat fundamentum (יסוד), deprehendebatur esse quaquaversum 30 cubitorum; ascendit 5 cubitis et coarctabatur in cubitum, qui est circuitus (סובב), deprehendebatur esse 28 cubitorum quaquaversum. Locus cornuum undique unius cubiti, deprehendebatur (igitur quod remanebat) esse quaquaversum 26 cubitorum. Locus ambulationis sacerdotum hinc inde unius cubiti, deprehendebatur locus pyrae (המערכה) cubitorum 24 quaquaversum. Nach dieser nicht sonderlich klaren Beschreibung nehmen mehrere Archäologen an, der Altar habe von dem zweiten Vorsprung (סובב) an nur 28 E. im Quadrat betragen; auf der Oberfläche aber sei eine Elle nach jeder Seite für die Hörner, und eine Elle für den Umgang der Priester bestimmt gewesen, und nur ein Quadrat von 24 E. als Feuerherd benutzt geworden. Vgl. Reland l. c. I, 9, 10. Richtiger aber nehmen l'Empereur zu Midd. l. c. und A. eine dreifache Abstufung des Altars an, so daß der Umgang für die Priester 2 E. tiefer lag als der Opferherd. An der Südseite war der schräge Aufgang 32 E. und 16 E. breit angelegt aus unbehauenen Steinen, wie der Altar selbst (nach Exod. 20, 25). — Mit dem südwestlichen Altarhorn stand eine Röhre in Verbindung, welche durch zwei Oeffnungen das an die linke Seite des Altars gesprengte Blut aufnahm und durch einen unterirdischen Kanal in den Kidron führte. Unter dem Altare war eine Grube, in welche die Trankopferspenden abflossen. Vgl. Winer, R. W. I, S. 195 f. mit der dort angef. Literatur.

16) Vgl. Middoth 3, 6 u. l'Empereur ad h. l.

17) Im Nordwesten des Priestervorhofs lag das gewölbte בית המוקד, wo die dienstthuenden Priester sich wärmen konnten und des Nachts schliefen, mit 4 Gemächern zur Aufbewahrung der täglichen Opferlämmer, zur Bereitung der Schaubrode u. s. w., und mit einem besondern Ausgang in den חיל. Middoth 1, 5 sqq. Tamid 1, 1. 3, 3. Vgl. Reland l. c. I, 9, 7.

§. 29.

Das Tempelhaus.

Der Tempel (E) selbst (ὁ ναός) lag noch 12 Stufen höher als der Priestervorhof, im Westen des innern Vorhofs und in der nordwestlichen Gegend des Tempelberges [1]). Er war auf neuen Fun-

damenten (Joseph. Ant. XV, 11, 3) aus mächtigen weißen Marmorquadern [2]) mit reicher Vergoldung inwendig und auswendig erbaut. Seine Höhe und Länge mit der Halle betrug 100 E., die Breite (von S. nach N.) 60 (oder 70) Ellen [3]), und die Vorhalle hatte auf jeder Seite einen Vorsprung von 20 (15) Ellen, so daß sie von außen auch 100 E. breit war [4]).

Die Halle (t) war im Innern 10 E. tief (oder lang von O. nach W.), 50 E. breit und 90 E. hoch, hatte ein 70 E. hohes und 25 E. breites offenes Portal ohne Thüren und war inwendig ganz mit Gold überkleidet [5]). — Der innere Tempelraum war in das Heilige (v) und Allerheiligste (z) getheilt. Den Eingang in das Heilige bildete ein, mit einem in den vier Farben des Heiligthums buntgewirkten, babylonischen Teppiche verhangenes Portal mit zwei 55 E. hohen und 16 E. breiten, offenstehenden Flügelthüren, über welchen eine kolossale goldene Weinrebe mit Trauben in Mannesgröße hing. Im Innern war das Heilige 40 E. lang, 20 E. breit und 60 E. hoch, und enthielt einen goldenen Leuchter (y), einen Schaubrodtisch (w) und den Rauchopferaltar (x) [6]). Eine hölzerne Zwischenwand mit einer Thür und einem Vorhange versehen schied das Allerheiligste ab, das 20 E. lang und breit und 60 E. hoch, und ganz leer war [7]). — Hiernach blieb über der Halle ein Raum von 10, über dem Heiligen und Allerheiligsten von 40 Ellen. Der erstere wurde sicherlich für das Dachwerk verbraucht, der andere aber enthielt Oberkammern (עליה) [8]). An den Seiten des Tempelhauses waren wie beim Salomonischen 3 Stockwerke Seitengemächer (οἶκοι τρίστεγοι) angebaut (bb), die das Heiligthum von S., W. und N. umgaben, inwendig 10 E. breit, und 60 E. (in den 3 Stocken zusammen) hoch waren, so daß das Heiligthum um 40 Ellen über diesen Anbauten emporragte [9]). Das Dach endlich war ein niedriges Giebeldach, und auf dem Giebel mit vergoldeten Spitzen versehen [10]).

1) Nach Joseph. de bell. jud V, 5, 4: αὐτὸς δ' ὁ ναὸς κατὰ μέσον κείμενος, τὸ ἅγιον ἱερὸν, δώδεκα βαθμοῖς ἦν ἀναβατός setzt Hirt den Tempel in die Mitte der ganzen Area, und wird dadurch genöthigt, das Vorhandensein der dreifachen königlichen Halle zu bestreiten, weil kein Raum für sie gewesen (S. 18). Allein das unbestimmte κατὰ μέσον berechtigt nicht zu so gewaltsamen An-

nahmen. Nach Middoth 2, 1 stand das Tempelhaus im N.W. des Tempelbergs. Maximum spatium erat ab austro, proximum ab occidente, tertium ab aquilone, minimum vero ab occidente. Eo loco ubi majus erat spatium, major erat ejus usus.

2) Es waren Marmorblöcke von zum Theil 45 E. Länge, 5 E. Höhe und 6 E. Breite, nach Joseph. de bell. jud. V, 5, 6.

3) Joseph. l. c. §. 4: *Τὸ μὲν κατὰ πρόσωπον ὕψος τε καὶ εὖρος ἴσον, ἀνὰ πήχεις ἑκατόν.* Dagegen nach Ant. XV, 11, 3 erbaute Herodes den Tempel breit 100 E. und hoch 100 E. und 20 darüber, welche 20 E. Höhe er später durch Einsinken der Fundamente verloren haben soll, was Hirt (S. 10) wohl mit Recht für ein Mährchen erklärt. Die Angabe von 120 E. Höhe ist wohl überhaupt nur daher entstanden, daß Herodes in seiner Rede zum Volke sagte, dem nachexilischen Tempel, der 60 E. hoch war, fehlten noch 60 E. zu seiner vollen Höhe (Ant. XV, 11, 1).

4) Joseph. de bell. jud. V, 5, 4: *Κατόπιν δὲ τεσσαράκοντα πήχεσι στενότερος· ἔμπροσθεν γὰρ ὥσπερ ὦμοι παρ' ἑκάτερον εἰκοσιπήχεις διέβαινον*, d. h. nach hinten zu war der Tempel um 40 E. schmäler; denn an der Fronte (Halle) reichten die Seiten des Tempels wie Schultern zu beiden Seiten um 20 E. hervor. Aehnlich Middoth 4, 7: Porticus fano amplius erat ac latius quindecim cubitis a septentrione et quindecim cubitis a meridie; nomen iis sccespitarum repositorium (בית החליפות d. i. Schlachtmesserhaus), quia eo congerebant secespitas (u). Templum erat angustum a parte posteriori sed latum ab anteriori, referebatque leonis figuram, quia dictum est: vae Ariel, Ariel etc. (Jes. 29, 1).

5) Joseph. l. c.: *Ὁ πρῶτος οἶκος προὔκειτο καὶ διηνεκὲς εἰς τὸ ὕψος, ἀνατεινόμενος μὲν ἐπὶ ἐνενήκοντα πήχεις, μηκυνόμενος δὲ ἐπὶ πεντήκοντα, καὶ διαβαίνων ἐπὶ εἴκοσιν.* Hiernach betrug die Länge (von S. nach N.) d. i. eigentlich die Breite 50 E. und das Durchgehen (der vom Eingang bis zur Thür des Heiligen zu durchschreitende Raum), was man die Tiefe nennen muß, 20 Ellen. Unrichtig versteht Winer (R. W. II, S. 583 f.) das *μηκυνόμενος* von der Länge von O. nach W. und bringt dadurch den Josephus in Widerspruch mit sich selbst. Doch kann auch die Angabe der Tiefe der Tempelhalle zu 20 E. nicht richtig sein, sondern die Tiefe im Innern nur 10 E. betragen haben, wenn das ganze Gebäude nur 100 E. lang war, nämlich 10 E. für die Halle, 40 + 20 für das Heilige und Allerheiligste, 10 E. für den hintern Anbau, und 20 E. für die Dicke der vier Mauern, der zwei innern und zwei äußern Wände, da die 100 E. Länge von der äußern Länge zu verstehen sind. Damit harmoniren ziemlich genau die talmudischen Angaben in Middoth 4, 7 wo die Länge der Halle zu 11 E., die des Heiligen zu 40, des Allerheiligsten zu 20 E. bestimmt, hinter dem Allerheiligsten ein Raum von 6 E. Tiefe angesetzt wird, und die übrigen 23 für die Dicke der Mauern und Wände verrechnet werden. Eine andere Differenz besteht zwischen Josephus und dem Talmud über die Größe des Hallenportals, welches in Midd. 3, 7 nur 40 E. hoch und 20 E. breit angegeben ist. Dagegen ist die von de Wette (Archäol. S. 338) erhobene Differenz: „Nach Midd. IV, 7 war die Halle innerlich nur 11 E. lang; und da das Schlachtmesserhaus auf jeder Seite

der Halle 15 E. und die Mauer 5 E. betragen haben soll: so hätte die Halle innerlich 60 E. Breite gehabt", nicht begründet, sondern blos dadurch hervorgebracht, daß de Wette die 11 E. Länge als Breite der Halle berechnet. Ueber die innere Breite der Halle sagt die angef. St. des Midd. gar nichts, sondern nur, daß die Halle auf jeder Seite 15 E. über die Breite des Tempels vorsprang, richtiger wohl 20 E., da die Breite des Tempels nicht 70 (nach den Rabbinen) sondern nur 60 E. (nach Jos.) betrug.

6) Joseph. de bell. jud. V, 5, 4: *Ὄντος δὲ ἤδη τοῦ ναοῦ διστέγου, ταπεινότερα τῆς ἔξωθεν ὄψεως ἡ ἔνδον ἦν, καὶ θύρας εἶχε χρυσᾶς πεντηκονταπέντε πηχῶν τὸ ὕψος, εὖρος δ' ἑκκαίδεκα. Πρὸ δὲ τούτων ἰσόμηκες καταπέτασμα, πέπλος ἦν Βαβυλώνιος, ποικιλτὸς ἐξ ὑακίνθου καὶ βύσσου, κόκκου τε καὶ πορφύρας, θαυμαστῶς μὲν εἰργασμένος.* u. §. 5: *τούτου* (des innern *ναός*) *τοίνυν τὸ μὲν ὕψος ἑξήκοντα πηχῶν καὶ τὸ μῆκος ἶσον, εἴκοσι δὲ πηχῶν τὸ πλάτος ἦν.* Nach Midd. 4, 1 war die Thür zum Heiligen nur 20 E hoch und 10 E. breit, und das Heilige im Innern nur 40 E. hoch (Midd. 4, 6). Hier sind offenbar die Angaben des Josephus richtiger, weil verhältnißmäßiger, indem nach ihnen für die Oberkammern (*τὸ ὑπερῷον μέρος*) ein Raum von 40 E. Höhe mit Einrechnung des Daches übrig blieb. Streitig ist noch, ob die goldene Weinrebe über dem Eingange zur Halle oder zum Heiligen gehangen. Nach Midd. 3, 8 befand sie sich inter parietes Pronai et Sancti (vgl. Reland l. c. I, 9, 23). Dagegen nehmen Hirt (S. 10) und Winer (R. W. II, S. 586) nach Joseph. Ant. XV, 11, 3 u. bell. jud. V, 5, 4 an, daß sie über dem Eingange zur Halle gehangen habe. Aber dies sagt Josephus weder in der ersten, ganz allgemein gehaltenen, noch in der andern, genaueren Beschreibung, wo es heißt: „die innere Thür (*ἡ διὰ τοῦ οἴκου πύλη*) war ganz vergoldet", und dann weiter: *εἶχε δὲ καὶ τὰς χρυσᾶς ὑπὲρ αὐτῆς ἀμπέλους, ἀφ' ὧν βότρυες ἀνδρομήκεις κατεκρέμαντο.* Was die Sache selbst betrifft, so darf man nicht vergessen, daß *ἄμπελος* auch die Weinrebe heißt. Die ganze Figur soll nach der Mischna nach und nach durch von Zeit zu Zeit dem Tempel geschenktes Gold gefertigt worden sein. Es war übrigens dieser Weinstock die plastische Darstellung des bekannten prophetischen Symbols Jer. 2, 21. Ezech. 19, 10. (Joel 1, 7) u. a. vgl. Hävernick, Ezech. S. 210. Winer, R. W. II, S. 586. Note.

7) Nach Midd. 4, 7 war die Zwischenwand (טרקסין) eine Elle dick; nach den Rabbinen verdeckten 2 Vorhänge den Eingang ins Allerheiligste. Dieser Vorhang (*καταπέτασμα*) riß beim Tode Christi entzwei, Matth. 27, 51, nicht der Vorhang vor dem Heiligen, wie Hug (Ztschr. f. d. Erzbisth. Freib. 5, S. 56) aus ganz nichtigen Gründen wollte. Daß das Allerheiligste ganz leer war, sagt Joseph. de bell. jud. V, 5, 5. An der Stelle der Bundeslade befand sich nur ein Stein (aa), vgl. §. 27. Not. 3.

8) Das Nähere über diese Oberkammern s. bei l'Empereur zu Midd. 4, 5.

9) Joseph. de bell. jud. V, 5, 5: *Περὶ τὰ πλευρὰ τοῦ κάτω ναοῦ δι' ἀλλήλων ἦσαν οἶκοι τρίστεγοι πολλοὶ καὶ παρ' ἑκάτερον εἰς αὐτοὺς ἀπὸ τῆς πύλης εἴσοδοι·* u. Ant. XV, 11, 3: *Τὸ μὲν ἔνθεν καὶ ἔνθεν* (*τοῦ ναοῦ*) *ταπεινότατον, ὑψηλότατον δὲ τὸ μεσαίτατον.* — Nach Midd. 4, 3 enthielten diese 3 Stockwerke 38 Kammern

(צלעות), 15 auf jeder Seite, nämlich 5 in jedem Stocke, auf der hintern Seite 8, je 3 im unteren und mittleren, und 2 im dritten Stocke (bb), indem Wendeltreppen (cc) in den mittleren und oberen Stock hinaufführten.

10) Nach Midd. 4, 6 war das Geländer um das Dach herum 3 E. hoch, und auf dem Dache eine 1 E. hohe כלה עורב „Rabenscheuche". Nach Jos. de bell. jud. V, 5, 6 war die κορυφή mit goldenen (d. h. wohl vergoldeten eisernen) Spitzstangen (ὀβελοί) besetzt, damit kein Vogel sich darauf setzen und das Dach verunreinigen konnte. Aus diesen Spitzen hat Michaelis Blitzableiter gemacht. Vgl. m. Schr. über den Tempel Salom. S. 66 f.

Dieser war mit großer irdischer Pracht aber ohne Sinn für die heilige Symbolik erbaute Tempel, in dessen Hallen und Vorhöfen unser Heiland bei seinen Anwesenheiten in Jerusalem oftmals seinen Jüngern und dem Volke das Evangelium vom Reiche Gottes verkündigte, sollte die Erwartung seines Erbauers, ihm zum ewigen Gedächtnisse zu gereichen, nicht erfüllen. Der Geist der Empörung, welcher in den Herzen des dem lebendigen Gotte entfremdeten Volkes wohnte, machte schon unter Archelaus die Vorhöfe des Tempels zum Schauplatze des Aufruhrs und blutiger Greuel (Joseph. Ant. XVII, 9, 3), die sich wiederholten (Jos. l. c. 10, 2. bell. jud. IV, 5, 1) und sehr bald die furchtbare Katastrophe herbeiführten, in welcher mit der Zerstörung Jerusalems auch das zu einer Mördergrube gemachte Heiligthum dem von dem Herrn des Tempels in Matth. 24, 1. 2. Marc. 13, 1. 2 geweissagten Gerichte der Zerstörung erlag, und gegen den Willen des römischen Imperators Titus, welcher diese Prachtgebäude erhalten wollte, in Flammen aufging. Die in ihm gefundenen heiligen Geräthe, namentlich der goldene (Schaubrod-) Tisch, der goldene Leuchter und das Gesetzbuch wurden von dem Sieger nach Rom gebracht, dort im Triumphe aufgeführt; und Tisch und Leuchter nebst zwei tubae auf dem zur Verherrlichung dieses Sieges nachher errichteten Triumphbogen abgebildet [11]. Von dem Tempel selbst aber ist nicht ein Stein über dem andern geblieben, der nicht zerbrochen worden [12].

11) Vgl. Hadr. Reland, de spoliis templi Hieros. in arcu Titiano, ed. E. A. Schulze. Traj. ad Rh. 1775. und die neueste Copie dieser Abbildungen in Fleck's wissensch. Reise I, 1. Taf. 1—4.

12) Die Geschichte dieses Tempels giebt in gedrängter Kürze Winer,

R. W. II, S. 586 ff.; und über die spätern Schicksale der Tempelstätte vgl. Robinson, Paläst. II, S. 77 ff. und Neue Unterss. üb. d. Topogr. Jerus. S. 68 ff., W. Krafft, die Topogr. Jerus. S. 68 ff. u. Tobler, zwei BB. Topogr. Jerus. I, S. 459 ff.

§. 30.

Die Synagogen.

Neben dem Tempel und unabhängig von ihm entstanden nach dem Exile besondere Bethäuser, die Synagogen [1], συναγωγαί, בָּתֵּי הַכְּנֶסֶת, auch προσευχαί oder προσευκτήρια genannt [2], deren Ursprung sich geschichtlich nicht genau fixiren läßt [3], die wir aber zu Christi Zeiten in allen Städten nicht nur Palästina's, sondern auch des Auslandes, wo Juden ansäßig waren, antreffen [4]. Anfangs benutzte man, wie auch jetzt noch an vielen Orten, für die gemeinsame Erbauung aus Gottes Wort wohl nur geräumige Zimmer in Privathäusern, später wurden aber auch besondere Gebäude zu diesem Zwecke aufgeführt, deren Anlage und Bauart nach den verschiedenen Ländern und Zeiten verschieden ist [5]. — Wesentliche Erfordernisse für die Einrichtung einer Synagoge sind nur: a. ein Bücherschrank (אָרוֹן, תֵּיבָה, auch הֵיכָל genannt) zur Aufbewahrung der heil. Bücherrollen, an der nach Jerusalem zu gerichteten Seite des Hauses; b. ein gewöhnlich etwas erhöhter Lehrstuhl oder die Kanzel (בִּימָה, βῆμα, oder מִגְדָּל); c. Sitze für die Gemeinde, die der ersten Reihe (πρωτοκαθεδρίαι Matth. 23, 6) für die Schriftgelehrten bestimmt und die der Männer auch von den Sitzen der Weiber gesondert; d. ein oder einige Leuchter zu der festlichen Erleuchtung an den Sabbaten und Festtagen [6]. — Errichtet und erhalten wurden die Synagogen in der Regel von der ganzen Gemeinde, oft aber auch von wohlhabenden Privatpersonen, selbst von dem Judenthum geneigten Heiden (Luc. 7, 5) [7]. Immer hatte aber jede Synagoge a. einen Vorsteher (רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת Joma 7, 1., ἄρχων τῆς συναγωγῆς, ἀρχισυνάγωγος. Luc. 8, 41. 49. 13, 14. Marc. 5, 35 ff. Act. 18, 8. 17), dem die Instandhaltung des Gebäudes und die Verwaltung des Synagogenwesens oblag; b. ein ihm beigeordnetes Collegium von

Aeltesten (זְקֵנִים, *πρεσβύτεροι* Luc. 7, 3, *ἀρχισυναγωγοί* Marc. 5, 22. Act. 13, 15, auch פַּרְנָסִים *ποιμένες*, ממונים *προεστῶτες* genannt, das mit ihm über Ordnung und Zucht in der Synagoge zu wachen hatte; c. einen **Diener** (חַזָּן *ὑπηρέτης* Luc. 4, 20), der die Synagoge zu öffnen und zu schließen und zu reinigen hatte, auch beim Gottesdienst die Bücher zum Vorlesen darreichte; und wohl auch einen besondern Vorleser, welcher den Gottesdienst abhielt [3]).

1) Hauptschrift über das Synagogenwesen ist: Camp. Vitringa, de Synagoga vetere libri tres. Franecq. 1696. 4. Außerdem vgl. Carpzov, apparat. p. 307 sqq., Othonis lexic. rabb. philol. p. 718; A. Th. Hartmann, die enge Verbindung des A. Test. mit dem Neuen. Hamb. 1831. S. 225 ff., und Winer, R. W. II, S. 548 ff. mit der dort angeg. Literatur.

2) Die *προσευχαί* waren ursprünglich von den Synagogen verschieden, nur Betplätze unter freiem Himmel außerhalb der Städte, meist in der Nähe von fließendem Wasser, weil die Juden sich vor dem Gebete zu waschen pflegen. Dies erhellt klar aus Act. 16, 13: *ἐξήλθομεν ἔξω τῆς πόλεως παρὰ ποταμὸν, οὗ ἐνομίζετο προσευχὴ εἶναι.* Joseph. Ant. XIV, 10, 23: *καὶ τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῇ θαλάσσῃ κατὰ τὸ πάτριον ἔθος.* Epiphan. Haer. 80, 1: *καὶ προσευχῆς τόπος ἐν Σικίμοις* (Sichem) ... *ἔξω τῆς πόλεως ἐν τῇ πεδιάδι κτλ.* u. a. Weil aber an solchen Betplätzen öfter auch Bethäuser erbaut wurden, so wurde der Name *προσευχαί* auch auf diese übertragen, so z. B. von Josephus vita §. 54: *κατὰ τὴν ἐπιοῦσαν οὖν ἡμέραν συνάγονται πάντες εἰς τὴν προσευχὴν, μέγιστον οἴκημα πολὺν ὄχλον ἐπιδέξασθαι δυνάμενον.* Vgl. Philo de vita Mos. III, 685 u. A. Vgl. Vitringa l. c. p. 119 sqq. u. Hartmann a. a. O.

3) Die jüdische Tradition trägt sie zwar bis ins Zeitalter der Patriarchen zurück (vgl. Act. 15, 21. Onkelos zu Gen. 25, 27. Deut. 32, 10 und Winer, de Jonath. paraphr. chald. I, p. 30), aber im ganzen A. Testamente, selbst in den Büchern der Makkabäer findet sich keine Spur von ihrem Vorhandensein, da die מוֹעֲדֵי אֵל Ps. 74, 8 keine Synagogen sind und 1 Makk. 3, 46 gar nicht hieher gehört. — Man muß unterscheiden zwischen der Sitte, sich gemeinsam aus Gottes Wort zu erbauen, und zwischen der Einrichtung und Erbauung eigens für diesen Zweck bestimmter Bethäuser. Jene Sitte reicht bis über das Exil zurück, indem nach 2 Kön. 4, 22 die Frommen in Israel sich an den Sabbaten und Festen zu diesem Zwecke bei den Propheten zu versammeln pflegten; und wurde im Exile, wo der Tempelcultus aufgehört hatte, ohne Zweifel weiter entwickelt, wenn auch die Stellen Ezech. 8, 1. 14, 1. 20, 1 wo die Aeltesten bei dem Propheten sind, keine direkten Zeugnisse dafür liefern, und nach dem Exile durch die feierliche Vorlesung des Gesetzes, welche Esra in Nehem. 8 veranstaltete und seine Bemühungen um die Belehrung des Volks im Gesetze (Esr. 7, 6. 10) mehr und mehr unter dem Volke verbreitet. Dagegen die Einrichtung besonderer Bethäuser für diesen Zweck ist wohl erst als eine Frucht des von den Makkabäern im Kampfe gegen die von Antiochus Epiphanes beabsichtigte Aus-

rottung der mosaischen Religion unter ihren Glaubensgenossen geweckten neuen Eifers für das Gesetz anzusehen. Vgl. Vitringa l. c. Lib. 1. P. 2. C. 12.

4) Vgl. Matth. 4, 23. 9, 35. Marc. 1, 39. Luc 4, 15. 44. Joh. 18, 20, namentlich in Capernaum Marc. 1, 21. Luc. 7, 5. Joh. 6, 59 u. a., Nazareth Matth. 13, 54. Marc. 6, 2. Luc. 4, 46; in den Städten Syriens, Kleinasiens und Griechenlands Act. 9, 2. 13, 5. 14. 42. 14, 1. 17, 1. 10. 18, 4. 19, 8. In Jerusalem gab es mehrere, z. B. eine besondere für die Hellenisten (Libertiner u. a.) Act. 6, 9. Ganz unhistorisch ist jedenfalls die Angabe von 480 (Megilla f. 73, 4) oder doch 460 (Hieros. Cthuboth 35, 3), welche Zahl vielleicht nur kabbalistisch aus dem Worte מלאתי Jes. 1, 21 (s. Raschi z. d. St.) herausgeklaubt ist. Vgl. Hartmann S. 250. — Nach dem Talmude soll an jedem Orte, wo 10 freie und majorenne Juden wohnen, eine Synagoge errichtet werden, weil 10 nach Num. 14, 27 eine עֵדָה ausmachen.

5) Als besonders prachtvoll wird von Philo und in der Jerus. Gemara erwähnt die große Synagoge zu Alexandria, vgl. Vitringa l. c. p. 276, und eine schöne nach orientalischem Style eingerichtete Synagoge zu Aleppo beschreibt della Valle bei Jahn, bibl. Archäol. III, S. 284.

6) S. die ausführliche Erörterung dieser Gegenstände nach den Rabbinen bei Vitringa l. c. p. 174 sqq.

7) Vgl. Vitringa l. c. p. 240 sqq.

8) Ueber den Synagogenvorsteher handelt allseitig Vitringa, Archisynagogus observatt. novis illustr. Franecq. 1684. 4. Der Vorsteher hatte auch zu bestimmen, wer in der Versammlung das Gesetz vorlesen und lehren sollte, vgl. Luc. 7, 16. Act. 13, 15 u. Vitring. de synag. p. 696 sqq. — Außer dem Vorsteher und den Aeltesten gehören nach talmudischen Satzungen zu jeder Synagoge 1. der שְׁלִיחַ הַצִּבּוּר legatus ecclesiae, der eigentliche Vorbeter in der Versammlung, der aber auch als Sekretär und Bote der Synagoge gebraucht wurde, 2. der חַזָּן Aufwärter und 3. die Almosensammler (גַּבָּאֵי צְדָקָה), obgleich dieses Geschäft zuweilen auch von dem Chassan besorgt wird. Vgl. Vitringa, de synag. p. 895 sqq.

Zweite Abtheilung.

Das Cultuspersonal.

---

§. 31.

Wahl, Beruf, Gerechtsame und Gliederung desselben.

Zur Besorgung und Verwaltung der heiligen Dinge wurde der Stamm Levi von Gott erwählt und durch Mosen anstatt der männlichen Erstgebornen des gesammten Volks Jehova zum besonderen

Eigenthum übergeben und geweiht, indem die Erstgebornen für die Leviten ausgewechselt, und die Ueberzähligen mit fünf Sekel für den Kopf losgekauft, die Lösungssumme aber den Priestern übergeben wurde (Num. 3 u. 8, 14—18) [1]).

Der Beruf des ganzen auserwählten Stammes war, das Gesetz Jehova's in seiner Integrität und Reinheit zu bewahren, es das Volk zu lehren, über seine Befolgung zu wachen, richterlich darnach zu entscheiden und es auf die Nachkommen zu bringen (Lev. 10, 11. Deut. 31, 9—13. 33, 10. 17, 18 vgl. 2 Chr. 17, 8 f. 35, 3. Neh. 8, 9. Ezech. 44, 23. Mal. 2, 7 f.). Aus dem ganzen Volke zum besonderen Eigenthume Jehova's ausgesondert erhielten die Leviten kein Erbe an Grundeigenthum im Lande Canaan; denn ihr Theil sollte Jehova sein (Num. 18, 20. Deut. 10, 9 u. a.), der ihnen aus jedem Stammgebiete 4 Städte, also 48 im ganzen Lande mit den für ihr Vieh nöthigen Weideplätzen (Num. 35, 1—8) von den übrigen Stämmen zum Wohnen einräumen ließ [2]), und die ihm (Jehova) zu leistenden Abgaben des Zehnten von den Feldfrüchten und dem Heerdenvieh (Lev. 27, 30—33. vgl. mit Num. 18, 21—24), der Erstlinge (Exod. 23, 19. Lev. 2, 14. 23, 17. Num. 18, 12 f. Deut. 26, 2) und der Erstgeburten (Exod. 13, 12 ff. Lev. 27, 26. Num. 18, 15 ff. Deut. 15, 19), so wie bestimmte Antheile an den Opfergaben des Volks (Num. 18, 8—11. 19) als seinen Dienern zum Lebensunterhalte gab [3]).

Aber nicht alle Leviten hatten gleiche Verpflichtungen und gleiche Prärogative; sondern Beruf, Dienst und Gerechtsame waren genau gegliedert. Aus dem ganzen Stamm war schon vor seiner Erwählung das Geschlecht Aarons für den priesterlichen Dienst ausgesondert (Exod. 28, 1 ff.), so daß Aaron und nach ihm das jedesmalige Oberhaupt seines Hauses zum Hohenpriester erwählt wurde, und seine Söhne und directen Nachkommen die gemeine Priesterschaft bildeten. Diese Gliederung correspondirte der Eintheilung des Heiligthums dergestalt, daß der Dienst im Allerheiligsten allein vom Hohenpriester verrichtet werden konnte, der Dienst im Heiligen und am Altare des Vorhofs den gemeinen Priestern oblag, die übrigen nicht sacrifiziellen

und sacramentalen, heiligen Geschäfte aber von den (nicht priesterlichen) Leviten als Dienern und Gehülfen der Priester besorgt wurden. — Nach dieser Gliederung war auch die Weihe für das Amt verschieden, so wie Wohnort und Lebensunterhalt der einzelnen Abtheilungen gesondert.

1) Nicht weil bisher die Erstgeborenen als solche das Priesterthum gehabt und verwaltet hätten, wie die Rabbinen und viele christliche Gelehrte annahmen (vgl. Selden, de success. in pontif. I, 1. Saubert, de sacerdotibus c. I, 1 u. A.), sondern weil die Erstgebornen seit der Erlösung Israels aus Aegypten Gott geweiht waren Exod. 13, 2. Denn den Leviten wurde ja nicht das Priesteramt übergeben, sondern dazu war bereits vor ihrer Erwählung Aaron mit seinen Söhnen bestimmt (Exod. 28, 1 ff.). Vgl. Outram, de sacrific. I, 4. Spencer, de legib. Hebr. rit. I, cap. 8, 2. Vitringa, observatt. ss. L. II. c. 2. und Bähr, Symbol. II, S. 4.

2) Verzeichnet sind diese Städte in Jos. 21, 9—42 und mit vielen Abweichungen und Corruptionen in den Namen 1 Chron. 6, 39—66. Vgl. m. Comment. z. B. Josua S. 366 ff. — Von den 48 Städten wurden 13 in den Stämmen Juda, Simeon und Benjamin gelegene für die Priester bestimmt, so daß die Leviten nur 35 für sich zum Wohnen erhielten. Aber nicht die ganzen Städte mit ihren Feldern und Dörfern wurden Eigenthum der Leviten, sondern blieben נַחֲלַת אֲחֻזָּה Erbbesitz der einzelnen Stämme (Num. 35, 2. Jos. 21, 12); die Leviten und resp. Priester erhielten in den ihnen zugetheilten Städten nur die für ihren Bedarf erforderliche Anzahl von Häusern als Eigenthum (vgl. Bähr, Symbol. II, S. 50, meinen Comment. zu Jos. 21, 12. Ewald, Geschichte II, S. 403 der 2. Aufl.), und im Weichbilde der Städte Weideplätze (מִגְרָשִׁים) d. h. Bezirke, auf denen sie ihr Vieh weiden konnten, und deren Länge von der Stadtmauer an nach jeder Seite 1000 Ellen betragen sollte, Num. 35, 4. 5 mit den Erläuterungen dazu in m. Comment. z. B. Josua S. 272. Not. 7.

3) „Durch ein solch mittelbares Beziehen seiner Einkünfte verlor der Lebensunterhalt des heiligen Stammes allen Schein eines Almosens, er war vielmehr ein höchst ehrenvoller. Als Diener Jehova's, als die Seinen theilten die Leviten mit ihm das Seine, und ihr Schicksal, ihre äußere Existenz war dadurch ganz an das (sit venia verbo) Schicksal Jehova's unter dem Volke geknüpft. Je lebendiger die Anerkenntniß Jehova's als des Gottes Israels, desto mehr war auch die Existenz Levi's gesichert. Verachtung Jehova's und Abfall von ihm brachte für die Leviten nothwendig Mangel und Elend mit sich. Daher lag es in dem eigenen Interesse der Letztern, die Verehrung Jehova's zu fördern, Abfall und Götzendienst möglichst zu verhüten." Bähr, Symb. II, S. 48, wo zugleich nachgewiesen ist, daß diese Einkünfte zwar nicht unbedeutend, aber auch nicht zu reichlich waren.

§. 32.

Begriff und Wesen des israelitischen Priesterthums.

Wie Gott in Folge des mit Abraham geschlossenen Bundes die zwölf Stämme Israels sich zum Eigenthumsvolke aus allen Völkern (לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל־הָעַמִּים Deut. 7, 6) erwählte, daß sie ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk seien (Exod. 19, 6. Deut. 7, 6—8. 14, 2. 26, 18 f.), so erwählte er sich wieder aus dem ganzen Eigenthumsvolke nicht nur den Stamm Levi statt der Erstgeborenen des ganzen Volks zum besonderen Eigenthume (Num. 3, 12 f. 45) [1]), sondern auch aus diesem Stamme noch besonders Aaron und seine Söhne, daß sie ihm Priester seien (Exod. 28, 1). — Der Grund dieser Erwählungen ist die freie göttliche Gnade [2]), und ihr Ziel die Verwirklichung des Bundes, durch welchen Abraham ein Segen für alle Völker werden sollte (Gen. 12, 2 f.). Um dieses Ziel zu erreichen nahm er Israel zum Eigenthumsvolke an, daß er es zu einem heiligen Priestervolke mache, und um Israel für diese Bestimmung zu erziehen und heranzubilden, dazu erwählte er aus dem ganzen Volke einen Stamm und aus demselben wieder ein Geschlecht, welche die Idee des Bundesvolkes im besonderen und besondersten Sinne realisiren sollten.

Ueber Wesen und Begriff des Priesterthums gibt Mose in Num. 16, 5 Aufschluß, wo er aus Anlaß der Auflehnung der Rotte Korah gegen die Uebertragung des Priesterthums auf Aaron und seine Söhne erklärt: „morgen wird Jehova kund thun, wer sein ist und wer heilig und wen er zu sich nahen läßt; und den er sich erwählet, den wird er zu sich nahen lassen", d. h. mit andern Worten: morgen wird Jehova kund thun, wer Priester sein soll. Die Idee des Priesterthums vollzieht sich also in den drei Momenten: erwählt oder Jehova eigen sein, heilig sein und nahen, nahenlassen, nahebringen. Das Erwählt- oder Eigensein ist die Grundlage für das Heiligsein und das Nahen [3]), so daß in dem Erwählt- oder Jehova-Eigensein die Grundbedingung, in dem Heiligsein die Qualification, in dem Nahenlassen die Function des Priesterthums ausgedrückt liegt. — Als

Pfleger der Heiligthümer ist der **Priester** (כֹּהֵן) [4]) ein Vermittler zwischen dem Volke und der Gottheit. Eine solche Stellung kann aber nur derjenige einnehmen, den Gott selbst dazu erwählt und bestimmt (Hebr. 5, 4) [5]). Diese Erwählung wurde durch die Erblichkeit des Priester- und Levitenthums leiblich dargestellt, während das Heiligsein in der Weihe und Amtskleidung, und das Nahen und Nahenlassen in der Gemeinschaft, in welche sie durch ihren Dienst zum Herrn traten, verkörpert wurde. Sofern nun das Nahen zu Gott oder die Gemeinschaft mit dem Herrn, in welcher Leben und Seligkeit des Menschen besteht, Zweck und Ziel des Priesterthums ist, so vollzieht sich in dem Priesterthume die Idee der Berufung und Erwählung Israels überhaupt, und sofern das Leviten- und Priesterthum in dem Hohenpriester gipfelt, so erhält in seiner Würde die Idee des ganzen auserwählten Volks ihre sichtbare Darstellung.

1) Vgl. in V. 45 den Zusatz: וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם אֲנִי יְהוָה „daß mir die Leviten gehören, mir Jehova."

2) Den Grund der Erwählung der Leviten suchte schon **Philo** (vita Mos. p. 676 sq.) in ihrem Eifer gegen die Anbeter des goldenen Kalbes. Aehnlich **Spencer**, de legib. Hebr. rit. I. c. 8, 2. p. 152. **Saubert**, de sacerdott. c. 2. u. A. Allein „der wahre Grund ist und bleibt die freie Erwählung Jehova's" **Bähr**, Symb. II, S. 18. Dies ergiebt sich unzweideutig aus den Worten Gottes zu Aaron und seinen Söhnen Num. 18, 7: „als **Geschenksdienst** (עֲבֹדַת מַתָּנָה) gebe ich euch euer Priesterthum", und V. 6: „siehe ich habe eure Brüder, die Leviten aus den Söhnen Israels genommen; **euch zum Geschenk** sind sie Jehova zu eigen gegeben, zu besorgen den Dienst des Versammlungszeltes." Die Treue gegen Jehova, welche die Leviten wider die Anbeter des goldenen Kalbes an den Tag legten, zeigt nur, daß sie zur Realisirung der Zwecke, für die Gott sie aus freier Gnade erwählte, geeignet waren. Das Nämliche dürfen wir bei der Wahl Aarons zum Priesterthum voraussetzen (vgl. Exod. 4, 14 ff.), so daß dieselbe auch nicht blos wegen seiner Verwandtschaft mit Mosen auf ihn fiel.

3) Unrichtig bestimmt **Bähr** (II, S. 12) das Verhältniß der drei Momente so, daß er das Nahen als das erste und allgemeinste, das Erwählt- und Eigensein als das zweite und speziellere, und das Heiligsein als das dritte und speziellste fassen will.

4) Obgleich die Grundbedeutung von כהן streitig ist, so ergiebt sich doch aus den beiden Bedeutungen, welche **Firuzabadi** im Kamus dem arab. كَهَنَ giebt: praedixit alicui occultum s. futurum und كَهُنَ etiam de eo dicitur, qui surgit in alieno negotio et operam dat in causa ejus (cf. **Gesen.** thes. p. 661) mit ziemlicher Sicherheit als die ursprüngliche Bedeutung des W.:

für jemand handeln, vermittelnd wirken, als Bevollmächtigter jemandes handeln (vgl. m. apolog. Versuch üb. d. Chronik S. 347); wornach dann das Wort vorzugsweise auf das priesterliche Handeln übertragen wurde, bei den heidnischen Arabern maxime de hariolis vatibusque Arabum paganorum, bei den Hebräern hauptsächlich von den Priestern Jehova's, in einigen Stellen aber auch von höheren, den Königen zunächst stehenden Beamten, welche gleichsam die Vermittler zwischen dem Könige und dem Volke bildeten, gebraucht wurde, in letzterer Bedeutung 2 Sam. 8, 18. 20, 26. 1 Kön. 4, 5, wo die noch von Gesenius (thes. p. 663) festgehaltene Ansicht von „Hofcaplänen" oder „geistlichen Geheimräthen" durch Verweisung auf die Stellung der Priester am persischen und ägyptischen Hofe nicht gerechtfertigt werden kann, weil die Könige von Israel keine Hofcapläne hatten. Vgl. Movers, die bibl. Chronik S. 302 ff. u. Thenius zu 2 Sam. 8, 18. — Auch Hofmann (d. Schriftbeweis II, 1. S. 181), trotzdem daß er die Meinung: der Begriff der Vermittlung sei der allgemeinste Begriff des Priesterthums, verwirft, erklärt dennoch: „Gotte mittlerisch dienen kommt dem Priester zu." Wenn derselbe aber gegen die von uns angenommene Grundbedeutung einwendet: „Wie vertrüge sich dies mit dem in Gen. 41, 45. Exod. 2, 16. Hiob 12, 19 und namentlich Exod. 19, 24 stattfindenden Gebrauche von כֹּהֵן?" so ist er den Beweis für diesen Einwand schuldig geblieben, der um so nothwendiger gewesen wäre, als aus den beiden ersten Stellen sich über Bedeutung und Begriff von כהן gar nichts erschließen läßt, weil uns weder von Josephs ägyptischem Schwiegervater noch von Jethro Beruf, Amt und Stellung bekannt ist, in den beiden letzten Stellen aber כהן ohne Schwierigkeit von Priestern verstanden werden kann. In Hiob 12, 19 „weist die Stellung der Priester neben den Königen auf die alte Form der Priesterherrschaft hin, wie sie uns in der Gestalt des Jethro und zum Theil auch des Melchisedek entgegentritt" (Schlottmann), und die in Exod. 12, 19 erwähnten כהנים sind solche, „welche nach natürlichem Rechte und Brauche bis dahin des Priesteramts gepflegt haben" (M. Baumgarten). — Alle andern Erklärungen des Worts liegen viel ferner. Die von Coccejus, A. Schultens, der sich Bähr (II, S. 15) anschließt, vom arab. جَهَنَ appropinquavit hat gegen sich die Vertauschung von ج und כ, welche schon deshalb unstatthaft ist, weil die arab. Sprache selbst כהן hat. — Die von E. Meier (hebr. Wurzelwörterb. S. 618), Ewald, Hitzig u. A. gegebene Ableitung von הֵכִין, der Bereiter, Zurichter des Opfers, ist eine willkührliche etymologische Combination.

5) „Das Recht oder der Vorzug, Gott zu nahen und Anderes ihm nahe zu bringen d. i. zu vermitteln, kann der Natur der Sache nach nicht von dem Geschöpf, überhaupt nicht von dem außer Gott Seienden ausgehen, sondern vermöge seiner unendlichen Erhabenheit und absoluten Macht über Alles außer ihm gesteht Er jenes Recht zu, wem Er will. Das Priestersein kann also seinem Wesem nach nicht Sache menschlicher Wahl, Selbstbestimmung und Willkühr sein, sondern ist eine Würde, die Jehova ertheilt, die ganz und gar von seinem freien Willen und Rathschluß, wie von seiner absoluten Macht abhängt." Bähr, Symb. II, S. 17 f.

§. 33.

Die Leviten.

Die Leviten theilten sich nach den drei Söhnen Levi's Gerson, Kahath und Merari (Gen. 46, 11) in die drei Geschlechter der Gersoniten, Kahathiten und Merariten (Num. 3, 15 ff.), und erhielten von den 48 dem ganzen Stamm zugewiesenen Städten 35 zum Wohnen zugetheilt und zu ihrem Lebensunterhalte den Zehnten von den Feldfrüchten und dem Heerdenvieh von den übrigen Stämmen, wovon sie aber wieder den Zehnten an die Priester zu entrichten hatten (Num. 18, 26). Außerdem sollten sie zu den Zehntenmahlzeiten und andern Opfermahlzeiten zugezogen werden (Deut. 12, 13. 18. 14, 27. 29. 16, 11). — Sie waren vom Herrn erwählt, um Aaron und seinen Söhnen zu dienen (שָׁרֵת), und von Seiten der Israeliten Aaron zu eigen (zu נְתוּנִים) gegeben, um zu besorgen für ihn und die ganze Gemeinde vor der Stiftshütte den Dienst der Wohnung und ihrer Geräthe (Num. 3, 7—9. 18, 2. 3. 6). Doch zu den Geräthen des inneren Heiligthums und zum Altare durften sie bei Todesstrafe nicht nahen (Num. 18, 3). — Hiernach bestand ihr Dienst auf dem Zuge durch die Wüste im Abbrechen und Aufrichten des heiligen Zeltes, und im Tragen der aus einander genommenen Stücke desselben und der verdeckten heiligen Geräthe (Num. 1, 51 u. 4, 4 ff. Vgl. oben §. 22.), und nach Aufrichtung der Stiftshütte im Lande Canaan in der Bewachung, Oeffnung und Schließung des Heiligthums, der Sorge für die Reinigung desselben und seiner Geräthe, in der Zubereitung der Schaubrode und des übrigen Opferbackwerks, in der Ausführung des heiligen Gesangs und der Instrumentalmusik beim Gottesdienste, und in andern Dienstleistungen, zu welchen die Priester bei ihrem Dienste, z. B. beim Schlachten und Enthäuten der Opferthiere, bei der gesetzlichen Schau der Aussätzigen, bei der Beaufsichtigung der Tempelvorräthe, Tempelbauten u. dgl. sie verwendeten [1]). Zu diesem Dienste waren sie vom 25. oder 30. bis zum 50. Lebensjahre befähigt und verpflichtet [2]), und wurden dazu durch eine besondere Reinigung geweiht.

1) Vgl. Winer, bibl. R. W. II, S. 20 f.

2) Die Differenz, daß nach Num. 4, 3. 23. 30. 35. 47 die Leviten vom 30—50sten, dagegen nach Num. 8, 29. vom 25—50sten Lebensjahre in den Dienst der Stiftshütte eintreten sollen, gleicht sich einfach dahin aus, daß sich die Verordnung in Num. 4. auf das Tragen und Fortschaffen der Stiftshütte während des Wüstenzugs, dagegen in Num. 8. auf den Dienst beim öffentlichen Cultus nach Aufrichtung der Stiftshütte im Lande Canaan bezieht. Vgl. mein Lehrb. d. hist. krit. Einleit. ins A. T. S. 91.

Die **Weihe** der Leviten, טִהַר **reinigen** (Num. 8, 6. 21) genannt, begann damit, daß dieselben mit **Sündwasser** [3]) besprengt wurden, hierauf die Haare am ganzen Leibe schoren und ihre Kleider wuschen, und wurde mit einem Weiheopfer beschlossen. Die Leviten hatten zwei junge Stiere zum Opfer darzustellen, worauf sie vor die Stiftshütte geführt wurden, wo die ganze Gemeinde sich versammelte. Diese legte (in ihren Repräsentanten) die Hände auf sie, worauf die Priester sie (die Leviten) als Webe von Seiten der Söhne Israels vor Jehova webten und sie dadurch dem Herrn für den Dienst des Heiligthums von Seiten der Gemeinde übergaben. Nach dieser symbolischen Uebergabe wurden die beiden Stiere unter Handauflegung der Leviten geschlachtet, und der eine als Sünd-, der andere als Brandopfer, um sie zu sühnen, in gewöhnlicher Weise geopfert (Num. 8, 5—22).

3) Was unter מֵי חַטָּאת **Sünd-** d. h. **Entsündigungswasser** zu verstehen, ist streitig. Gegen einfaches reines Wasser, wofür **Lundius**, **Carpzov** (Apparat. p. 105) u. A. sich entscheiden, spricht a. die Bezeichnung מי חטאת, die auf ein besonders präparirtes Entsündigungswasser hindeutet; b. der Num. 8, 21 von dieser Besprengung gebrauchte Ausdruck יִתְחַטְּאוּ, welcher bei der Reinigung der vom Aussatze befreiten Häuser mit Sprengwasser wiederkehrt Lev. 14, 52; c. der Umstand, daß ein **Besprengen** (הִזָּה) mit einfachem Wasser im Cultus sonst nicht vorkommt. Daher dachten schon die Rabbinen an das Sprengwasser, welches mit der aus dem Sündopfer der rothen Kuh gewonnenen Asche vermengt war (Num. 19), wofür sich zuletzt **Hengstenberg** (Christolog. II, S. 583 der 2. A.) sehr bestimmt entschieden hat. Dies findet jedoch **Bähr** (Symb. II, S. 166) „sicher unstatthaft, da das Gesetz darüber jedenfalls erst nach der Einsetzung oder Einweihung der Leviten und Priester gegeben worden". Allein so sicher ist dieses Argument durchaus nicht. Das Gesetz Num. 19. enthält gar keine Hindeutung darauf, daß es an jener Stelle in chronologischer Reihenfolge stehe. Sodann aber erfolgte ja die Einweihung der Priester früher als die Erwählung und Weihe der Leviten; und nur die erstere, nicht aber auch die letztere wird in Num. 19. als schon geschehen vorausgesetzt. Auch die Bezeichnung jenes Sprengwassers durch מֵי נִדָּה Num. 19, 9 ist nicht entscheidend,

weil das Opfer jener Kuh dort חַטָּאת genannt wird. Dennoch halten wir die Identität auch nicht für ausgemacht, weil a. jenes Sprengwasser speziell für die Reinigung der durch Todtenberührung Verunreinigten angeordnet ist, b. weil dieses Sprengwasser den, der es sprengte oder auch nur anrührte, unrein machte (Num. 19, 21) und c. weil — was Bähr und Hengstenberg übersehen haben — für die Reinigung der vom Aussatz geheilten Personen und Häuser ein besonderes Sprengwasser vorgeschrieben ist (Lev. 14, 5 ff. 50 ff.), also das aus der Asche der rothen Kuh bereitete keineswegs das einzige Sprengwasser ist, welches das Gesetz verordnet.

§. 34.

Die Priester.

Zu Priestern wurden nur die Söhne (Nachkommen) Aarons, des älteren Bruders Mose's, der durch Amram von dem Leviten Kahath abstammte, von Gott erwählt (Exod. 6, 18. 20. 28, 1). Von den vier Söhnen Aarons, Nadab, Abihu, Eleasar und Ithamar (Exod. 6, 23), starben die beiden ersten kinderlos, indem sie getödtet wurden, weil sie fremdes Feuer auf den Altar gebracht hatten (Lev. 10, 1 f.), so daß das Priesterthum allein auf die Nachkommen Eleasar's und Ithamar's überging (Lev. 10, 6). Aber auch unter diesen waren vom priesterlichen Dienste ausgeschlossen alle, die mit einem körperlichen Gebrechen oder Fehler behaftet waren — der Blinde, der Lahme, der Stumpfnasige (חָרֻם wahrscheinlich eingedrückte, verkürzte Nase habend), der Langgliederige (שָׂרוּעַ wahrscheinlich der irgend ein zu langes, unförmliches Glied hatte), der mit einem Bruch an Fuß oder Hand Behaftete, der Buckelichte, der Dünne (דַּק d. h. auffallend mager), der mit einem Fleck im Auge Behaftete, der Krätzige, der an Flechten oder ähnlichem Ausschlage Leidende, und der, welcher zerdrückte Hoden hatte [1]) — obgleich alle diese Aaroniten ihren Unterhalt gleich den übrigen Priestern vom Altare erhielten (Lev. 21, 17—23). — Ein bestimmtes Alter für den Antritt des Dienstes schreibt das Gesetz nicht vor. Es sollte wohl das über das Alter der Leviten Festgesetzte auch von den Priestern gelten [2]). — Von den Levitenstädten wurden ihnen 13 zum Wohnen zugetheilt; und ihr Lebensunterhalt bestand in dem Zehnten, welchen ihnen die Leviten

von ihrem Zehnten abzugeben hatten, und den Erstlingen von der Erndte (Lev. 23, 10), theils roh in Waizen, Gerste, Weintrauben, Feigen, Granatäpfeln, Oliven und Datteln bestehend (Deut. 8, 8), theils für menschliche Bedürfnisse zubereitet — Erstlingsbrode (Lev. 23, 17 ff.), Most, Oel, Mehl, Grütze [3]), selbst von der Wolle der Schaafschur (Deut. 18, 4), ferner in den männlichen Erstgeburten, von welchen die der Menschen mit fünf Sekeln, die vom unreinen Vieh nach der Schätzung des Priesters mit Zulegung des fünften Theils des Werthes gelöst (Lev. 27, 36 f. Num. 18, 16), die vom reinen Vieh aber, wenn sie fehllos waren, geopfert wurden, wobei dem Priester die Webebrust und rechte Keule zufielen (Num. 18, 17), in allem Verbannten an Feld und Vieh (Lev. 27, 21. Num. 18, 14), endlich in den Fellen der Brandopferthiere (Lev. 7, 8), dem Fleische der zu den Erstlingsbroden als Dankopfer dargebrachten Lämmer (Lev. 23, 20), in der Brust und Schulter (Keule) aller Dankopfer (Lev. 7, 34) und in dem, was von den Speisopfern und den Privat-Sünd- und Schuldopfern nicht auf dem Altare verbrannt wurde, das aber als Hochheiliges nur von den männlichen Priestern am heiligen Orte gegessen werden sollte (Lev. 7, 6. Num. 18, 9 f.)

Für den Dienst beim Heiligthume hatten die Priester eine vorgeschriebene Amtskleidung [4]), die aus vier Stücken bestand, nämlich a. ein langer Rock mit Aermeln (כְּתֹנֶת) von weißem Byssus, aus dem Ganzen würfelförmig [5]) gewebt (Exod. 39, 27); b. eine Mütze (מִגְבָּעָה) von Byssus, wahrscheinlich von der Form eines umgestülpten Blumenkelchs [6]); c. ein Hüftkleid, d. h. kurze, nur von den Hüften bis zu den Lenden reichende Hosen (מִכְנָסַיִם Exod. 28, 42) aus gezwirntem weißen Byssus (Exod. 39, 28); und d. einen bunten Gürtel (אַבְנֵט) aus denselben vier Stoffen, wie der Vorhang des Heiligen, Buntstickerarbeit (vgl. Exod. 28, 40. 42. 39, 27—29); aber keine Fußbekleidung, da sie das Heiligthum barfuß betreten sollten. — Außer dem Dienste trugen sie gewöhnliche Kleidung.

Der priesterliche Dienst — in Num. 18, 3 als „den Geräthen des (innern) Heiligthumes und dem Altare Nahen bezeichnet" — betraf a. im Heiligen das Anzünden des Räucherwerks auf dem

goldenen Altare jeden Morgen und Abend, das Reinigen und Besorgen der Lampen und Anzünden derselben jeden Abend, die Auflegung der Schaubrode am Sabbat; b. im Vorhofe die Unterhaltung des beständigen Feuers auf dem Brandopferaltare (Lev. 6, 3), die Reinigung des Altares von der Asche, die Darbringung des Morgen- und Abendopfers und das Sprechen des Segens über das Volk nach vollbrachtem täglichen Opfer (Lev. 9, 22. Num. 6, 23—27), das Weben der Opferstücke, die Blutsprengung und das Auflegen und Anzünden aller Opfertheile auf dem Altare. Außerdem lag ihnen ob das Blasen der silbernen Trompeten und des Jobelhorns an bestimmten Festzeiten, die Untersuchung Unreiner, besonders Aussätziger, und ihre Reinsprechung (Lev. 13 u. 14), die Freisprechung der Nasiräer von ihrem Gelübde (Num. 6, 13 ff.), die Prüfung der des Ehebruchs verdächtigen Frauen (Num. 5, 15) und die Abschätzung des dem Heiligthume Gelobten. Endlich sollten sie das Volk im Gesetz unterweisen und in höherer Instanz die Rechtspflege üben (Deut. 17, 8 ff. 19, 17. 21, 5), auch im Kriege vor Beginn der Schlacht nöthigenfalls Anreden an die Truppen halten (Deut. 20, 2 ff.).

Zu diesem Dienste wurden sie feierlich eingeweiht (s. §. 36.); und sie sollten nicht nur alle Amtshandlungen im Zustande levitischer Reinheit verrichten, sondern sich auch gemäß der Heiligkeit ihres Berufes eines reinen und unsträflichen Wandels befleißigen, sich weder durch Essen von Gefallenem oder Zerrissenem (Lev. 22, 8), noch durch Berührung von Leichen verunreinigen — die Leichen von Vater, Mutter, Söhnen, Töchtern, Brüdern und unverheiratheten, in ihrem Hause lebenden Schwestern ausgenommen —; keine Trauerzeichen, wie Kahlscheeren des Hauptes, Abschneiden der Bartecken, Schnitte am Leibe und Zerreißen der Kleider, an sich haben, und kein Weib, an dem ein Makel haftete — Hure, Geschwächte oder Verstoßene — heirathen, ja selbst die geschlechtliche Ausschweifung ihrer Töchter mit dem Feuertode bestrafen (Lev. 21, 1—9). So lange sie im Dienste sich befanden, durften sie nicht Wein und berauschendes Getränke trinken (Lev. 10, 9), keine eheliche Gemeinschaft mit ihren Frauen pflegen (Exod. 19, 15). Wenn sie aber sich unwillkührlich

und unvermeidlicher Weise levitisch verunreinigt hatten, durften sie nicht von dem Geheiligten essen, bis sie wieder gesetzlich gereinigt waren (Lev. 22, 2—7). — Jeder Verstoß gegen die levitische Reinheit war eine Verschuldung, die den Tod nach sich zog (Lev. 22, 9).

1) Die Talmudisten halten diese Aufzählung für eine beispielsweise und haben hiernach die Zahl der einzelnen Fehler, die zum Dienste untauglich machten, auf 142 vermehrt. Vgl. Jo. Selden, de success. in pontific. II, 5, wo sie alle aufgeführt sind.

2) Talmud und Rabbinen lehren, daß niemand zum Dienste zugelassen worden sei usque dum excreverint bini pili, also nicht leicht vor dem 20sten Jahre. Vgl. J. Selden, de success. II, 4 und Bähr, Symb. II, S. 41.

3) עֲרִיסוֹת nach Gesen. Gries, Grütze, nach Winer lex. s. v. Teig, farina aquis mixta, LXX. φύραμα; nach Hitzig zu Ezech. 44,30: „ein Gericht aus gekochtem Waizen und zerhacktem gekochtem Fleische", nach dem arab. هريسة — schwerlich richtig.

4) Die Hauptschrift hierüber ist: Joh. Braun, vestitus sacerdotum Hebr. ed. alt. Amstel. 1701. 4. — Damit vgl. noch Bähr, Symb. II, S. 61, ff.

5) Über die Form des Gewebes, im Hebr. תַּשְׁבֵּץ (Exod. 28, 4. 39) vgl. Bähr S. 62 f., der sich gegen die Rabbinen mit guten Gründen für die viereckigte Form, d. i. Würfelform, — tunica tesselata — entscheidet. Die Chetonet reichte nach der Angabe der Rabbinen vom Halse bis zu den Knöcheln der Füße, und die nicht weiten Aermel derselben bis vorn an die Hände.

6) Über die Form der Mütze s. die verschiedenen Meinungen bei Bähr S. 64 f., welcher gegen die herrschende Ansicht eines Turbans den Namen מִגְבָּעָה im Unterschiede von מִצְנֶפֶת geltend macht, und daraus die Form eines (umgestürzten) Blumenkelches erschließt.

§. 35.

Der Hohepriester.

Die Spitze des Priesterthums bildete der Hohepriester [1]) — der erste war Aaron, ihm folgte sein ältester (nachgebliebener) Sohn Eleasar —, der nicht nur alle Prärogative des Priesterthums genoß und allen Requisiten des heiligen Dienstes genügen mußte, sondern auch in seiner Stellung als Haupt (כֹּהֵן הָרֹאשׁ 2 Kön. 25, 18. 2 Chr. 19, 11) und Repräsentant der ganzen Priesterschaft gewisse Vorrechte vor der gemeinen Priesterschaft voraus hatte, aber auch höherer Reinheit und Makellosigkeit im Wandel sich zu befleißigen hatte.

1) הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל Lev. 21, 10. Num. 35, 25. 28 u. ö. Irrthümlich meint Bähr (II. S. 4), daß diese Benennung im Pentateuche noch nicht vorkomme. Richtig

ist nur so viel, daß Aaron und Eleasar öfter blos הַכֹּהֵן der Priester — genannt werden.

Seiner höheren Würde entsprechend trug der Hohepriester über der gewöhnlichen Priesterkleidung — dem Rocke, Hüftkleide, Gürtel und der Mütze (מִצְנֶפֶת, die sich in der Form von der gewöhnlichen Priestermütze unterschied) noch eine ihm ausschließlich eigene **Amtstracht**, welche gleichfalls aus vier Stücken bestand: a. ein ganz gewebtes (ungenähtes) hyacinthfarbiges (dunkelblaues) **Oberkleid** (מְעִיל, *ποδήρης* LXX), mit einer Oeffnung in der Mitte oben zum Durchstecken des Kopfes, gleich einem Panzer eingefaßt, damit es nicht einreißen sollte[2]), ohne Aermel und am untern Saume mit ausgezwirntem Hyacinth-, Purpur- und Coccusgarn[3]) gefertigten Granatäpfeln und goldenen Glöckchen wechselsweise besetzt[4]), also wohl nicht bis an die Füße, sondern nur bis an die Kniee herabreichend, so daß der Priesterrock darunter gesehen werden konnte (Exod. 28, 31—34. 39, 22—26). — Darüber hing

b. das **Schulterkleid** oder **Ephod** (אֵפוֹד, *ἐπωμίς*) aus Hyacinth, Purpur, Coccus und gezwirntem Byssus gefertigt und mit Goldfäden kunstvoll durchwebt. Es bestand aus zwei Blättern, von welchen das eine den Rücken, das andere Brust und Oberleib bedeckte, gleich den Meßgewändern. Diese Blätter wurden oben auf beiden Schultern mittelst einer goldenen Agraffe oder goldenen Einfassung eines Onychsteins auf jeder Schulter, in welche die Namen der Stämme Israels nach ihrer Geburtsfolge, je sechs auf einem Edelsteine, eingravirt waren[5]), mit einander verbunden. Am untern Ende aber waren sie mit einem Gürtel oder Anlegeband (חֵשֶׁב אֲפֻדָּה Exod. 28, 8) von gleichem Stoffe und gleicher Arbeit versehen, durch welchen dieses Schulterkleid fest an den Leib angeschlossen wurde (Exod. 28, 6—12. 39, 2—7)[6]). — Am Ephod vorn auf der Brust war

c. das **Choschen**, **Brustschild** (חֹשֶׁן, LXX *λογεῖον*, Vulg. rationale nach seiner Bestimmung benannt, **Luther**: Schildlein)[7]) angebracht, ein aus demselben Stoffe und von gleichem Kunstgewebe wie das Ephod angefertigtes und doppelt zusammengelegtes, also eine Art Tasche bildendes Quadrat, eine Spanne oder eine kleine

halbe Elle lang und eben so breit, auf dessen Außenseite sich zwölf in Gold gefaßte und in vier Reihen vertheilte Edelsteine befanden, in welche die Namen der zwölf Stämme Israels eingravirt waren [8]). An den vier Ecken war dieses Brustschild mit goldenen Ringen versehen. In die zwei oberen Ringe wurden aus Golddrath schnurähnlich geflochtene Kettchen eingehängt, welche an ihren äußern Enden goldene Fassungen (Agraffen?) hatten, mittelst deren sie an die Schulterblätter des Ephod oben befestigt wurden. In die beiden untern Ringe wurden Hyacinthschnüre eingehängt, deren Enden in Ringe eingebunden wurden, welche zu diesem Zwecke dicht über dem Gürtel oder Anlegeband des Ephod an den Enden seines vorderen Schulterblattes angesetzt waren, wodurch das Choschen nach oben und unten an das Ephod und damit zugleich an die Brust fest angeschlossen ward, so daß es, da die Kettchen und die Bänder in entgegengesetzter Richtung schräg von ihm ausliefen, sich nicht verrücken konnte (Exod. 28, 13—28. 39, 8—21). — In das Choschen wurden die Urim und Thummim (הָאוּרִים וְהַתֻּמִּים) gethan, damit sie auf dem Herzen Aarons wären, wenn er vor Jehova tritt (Exod. 28, 30). Worin aber die Urim und Thummim (LXX δήλωσις καὶ ἀλήθεια, Luther: Licht und Recht) bestanden, darüber wissen schon Josephus, Philo und die Rabbinen nichts Sicheres anzugeben [9]). Im A. T. sind sie nirgends näher beschrieben, und aus Exod. 28, 30 und Lev. 8, 8 erhellt nur so viel, dies aber auch ganz sicher, daß sie etwas Materielles waren, welches erst nach Anfertigung und Anlegung des Choschen in dasselbe gethan wurde und das Medium bildete, mittelst dessen der Hohepriester in wichtigen Angelegenheiten der Theokratie den Willen Jehova's erfragen konnte (Num. 27, 21), weshalb das Brustschild auch חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט, λογεῖον τῆς κρίσεως (LXX), rationale judicii (Vulg.), Amtsschildlein (Luther) genannt wird (Exod. 28, 15. 29).

d. Seine Kopfbedeckung war eine Art Turban (מִצְנֶפֶת von צָנַף umwinden, umwickeln), der nach Josephus und Philo aus der gewöhnlichen Priestermütze und einem darüber gewickelten hyacinthfarbigen Aufsatze bestand [10]). An demselben war vorne über der

Stirn ein Diadem (צִיץ oder נֵזֶר) von reinem Golde, d. h. eine dünne Goldplatte, auf welche die Worte קֹדֶשׁ לַיהוָה „Jehova heilig“ eingravirt waren, mit einer hyacinthfarbigen Schnur befestigt (Exod. 28, 36—38. 39, 30 f.)

Außer dieser gewöhnlichen Amtstracht hatte der Hohepriester noch eine einfache heilige Kleidung, aus einem Priesterrocke (כְּתֹנֶת), dem Hüftkleide (מִכְנָסַיִם), Gürtel (אַבְנֵט) und Turban (מִצְנֶפֶת) von weißem Kattun (בַּד) bestehend, in welcher er am Versöhnungsfeste das Sündopfer darbrachte und in das Allerheiligste einging (Lev. 16, 3. 4) [11]).

2) Zu vergleichen mit den leinenen Harnischen der Aegypter, die im Alterthume durch ihr kunstvolles Gewebe und Goldstickerei berühmt waren; s. Hengstenberg, die BB. Moses und Aegypten S. 145 f.

3) Vom Byssus, den Bähr II, S. 99 hinzufügt, weiß die biblische Urkunde nichts, vgl. Exod. 28, 33 und 39, 24.

4) Die Granatäpfel beschreiben die Rabbinen einhellig als den mit der Blüthenkrone versehenen, also noch nicht aufgesprungenen und völlig reifen Granatäpfeln nachgebildet. Die Zahl derselben und der Glöckchen ist im Gesetze nicht bestimmt. Die der letzteren geben einige christliche Gelehrte auf 72, Clemens Alex. gar auf 365, das Evangel. Jacobi und Justin. Mart. auf 12 an. Vgl. Braun, vestit. sac. p. 436 — 61 und Bähr, Symb. II, S. 97 ff.

5) Nach Josephus waren auf der rechten Schulter die Namen der 6 älteren Söhne Israels eingegraben.

6) Vergl. Braun l. c. p. 463 sqq. und Bähr II, S. 101 ff.

7) Über die verschiedenen Ableitungen und Deutungen des W. חֹשֶׁן vgl. Braun p. 590 sqq. — Unter der Neuern deutet es Köster (Erläuterungen d. h. Schr. S. 215 ff.) mit Winer im Lexic. nach dem Arabischen durch Schmuck; Ewald (Alterthümer S. 337) hält חֹשֶׁן für eine Mundart für חֹסֶן d. i. Aufbewahrung, Beutel.

8) Die Reihenfolge der Edelsteine ist Exod. 28, 17—20. 39, 10—13 angegeben, aber — weil die Alten in Benennung und Beschreibung der Edelsteine sehr schwanken — nicht mit Sicherheit zu deuten. Die erste (oberste) Reihe waren אֹדֶם LXX. Σάρδιον d. i. Carneol, פִּטְדָה Topas, בָּרֶקֶת Smaragd; die zweite Reihe: נֹפֶךְ ἄνθραξ d. i. Karbunkel, wahrscheinlich der indische Rubin, סַפִּיר Sapphir, יַהֲלֹם nach den meisten alten Versionen der Onyx, eine Art Chalcedon, Luther: Demant; die dritte Reihe: לֶשֶׁם nach LXX, Vulg., Joseph. λιγύριον d. i. Hyacinth, שְׁבוֹ nach LXX, Vulg., Joseph. der Achat, אַחְלָמָה nach LXX, Vulg. der Amethyst; die vierte Reihe: תַּרְשִׁישׁ LXX Chrysolith, שֹׁהַם LXX Beryll, nach Andern der Sardonyx oder Onyx, יָשְׁפֵה nach LXX, Vulg. der Jaspis. Vgl. Braun l. c. II, c.

8—19. und Winer, R. W. Art. Edelsteine. — Auch über die Reihenfolge der eingravirten Namen der 12 Stämme differiren die Rabbinen. Die Meisten entscheiden sich aber für die Altersfolge der Söhne Israels (vgl. Braun l. c. p. 491 sqq. und 588.), wornach die Ordnung so bestimmt wird:

Levi Smaragd.	Simeon Topas.	Ruben Carneol.
Naphtali Onyx.	Dan Sapphir.	Juda Karbunkel.
Isaschar Amethyst.	Asser Achat.	Gad Hyacinth.
Benjamin Jaspis.	Joseph Beryll.	Sebulon Chrysolith.

9) Die verschiedenen Meinungen s. bei J. Buxtorf, hist. Urim et Thummim, in s. exercitatt. p. 267 sqq. Spencer, de legibus Hebr. rit. III, diss. 7 de Urim et Thummim, p. 920 sqq. Braun, vestit sac. II. c. 20. Carpzov, apparat. p. 75 sqq. Saalschütz in Ilgen's hist. theol. Abhandlungen III. Lpz. 1824. und Winer, R. W. II. S. 643 ff. — Im Allgemeinen lassen sich dieselben in zwei Hauptansichten theilen, indem die Einen die Urim und Thummim mit den 12 Edelsteinen auf dem Choschen für einerlei halten. (So nach dem Vorgange des Joseph. Antiq. III, 8, 9, Braun l. c. p. 613, Schroeder dissert. de Urim et Th. Marb. 1744., Bellermann, Urim und Thummim die ältesten Gemmen, Berl. 1824, Theile im neuen krit. Journ. d. Theol. V, S. 185 ff., Köster, Erläuterungen S. 215 ff., M. Baumgarten zu Exod. 28.), die Anderen dagegen für etwas in den Falten des Choschen Befindliches; so Philo, vita Mos. 3. (Opp. II, p. 152), obgleich er de Monarch. 2. (Opp II, 226) sie mit den beiden Wänden des Choschen zu identifiziren scheint, ferner alle Rabbinen (cf. Buxtorf, l. c. p. 276 sqq) und die meisten älteren und neueren Theologen. Diese zweite Ansicht hat allein den biblischen Text für sich, indem nicht nur durch die Worte Exod. 28, 30: וְנָתַתָּ אֶל־חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט אֶת־הָאוּרִים וְאֶת־הַתֻּמִּים, welche bei Vergleichung mit Exod. 25, 16. 21 nur den Sinn: „lege die Urim und Thummim in das Choschen" haben können, sondern auch durch Lev. 8, 8, wo Aaron bei seiner Investitur erst das Choschen anlegt, dann die Ur. und Th. in das Choschen legt, die Urim und Thummim ganz deutlich als eine vom Choschen verschiedene körperliche Sache bezeichnet sind. Was sie aber waren, das läßt sich nicht mehr zur Gewißheit bringen. Die Rabbinen halten sie entweder für das Tetragrammaton — שֵׁם מְפֹרָשׁ — oder für zwei heilige Namen Gottes, welche die Buchstaben auf den Gemmen des Choschen erleuchtet oder hervorgehoben hätten, so daß der Hohepriester daraus die göttliche Antwort habe ablesen können. Spencer u. A. halten das Urim für ein Götterbildchen (Theraphim); Clericus für eine aus Gemmen und Perlen bestehende Halskette, ähnlich wie sie nach Diodor. Sicul. I, 48. 75, Aelian. V. H. 14, 34 und den Monumenten (vgl. Hengstenberg, die BB. Mos. S. 154 ff.) der Oberrichter in Aegypten getragen, Michaelis, Jahn u. A. für drei uralte, heilige Steine zum Loosen (bejahend, verneinend und neutral), Züllig (Erkl. der Apokal. Exc. 2. Th. I. S. 408 ff.) für eine Anzahl,

vielleicht ein Händchen voll Diamantwürfel, geschliffene (leuchtende אוּרִים Brillanten) und ungeschliffene (rohe תֻּמִּים) mit dem Namen Jehova's bezeichnet. — Wir können nur mit Bähr dem Urtheile von Prideaux, orat. de vest. Aar. bei Spencer l. c. p. 929 beipflichten: Sufficit observasse, Urim et Thummim a Deo tradita, a Mose recepta et inter Rationalis (Choschen) duplicitatem velut in theca quadam fuisse inclusa. Ultra qui temere quid asseruerit, videat ne venditando scientiam, tam imperitis quam sagacioribus ludibrium debeat. — Nach Josephus (Ant. III, 8, 9) hatte die Offenbarung durch Urim und Thummim 200 Jahre vor Abfassung seiner Schrift aufgehört, τοῦ θεοῦ δυσχεράναντος ἐπὶ τῇ παραβάσει τῶν νόμων.

10) Josephus Ant. III, 7, 7: Πίλος δὲ ἦν μὲν ὁ καὶ πρότερον αὐτῷ παραπλησίως εἰργασμένος τοῖς πᾶσιν ἱερεῦσιν· ὑπὲρ αὐτὸν δὲ συνεραμμένος ἕτερος ἐξ ὑακίνθου πεποικιλμένος. Vgl. de bell. jud. V, 5, 7. Näheres darüber bei Braun l. c. II. c. 21 und Bähr II, S. 110 und den dort angef. Specialschriften.

11) Die Behauptung der Talmudisten, daß auch der Hohepriester oder sein Stellvertreter, der das Opfer der rothen Kuh besorgte, diese weiße Kleidung getragen habe (vgl. Braun l. c. II. c. 24) hat keine Begründung im Gesetze Mose's.

Der dem Hohenpriester ausschließlich obliegende heilige Dienst bestand theils in der Darbringung der Sündopfer für sich und die ganze Gemeinde in allen vorkommenden Fällen (Lev. 4, 5. 16) und der Sühn- und Brandopfer am großen Versöhnungsfeste (Lev. 16), theils darin, daß er vermittelst des Urim und Thummim in wichtigen Angelegenheiten der Theokratie den Willen des Herrn erfragte und dem Volke kundthat (Num. 27, 21. 1 Sam. 30, 7 ff.). Außerdem hatte er die Oberaufsicht über den gesammten Cultus und die Priesterschaft, und konnte natürlich auch alle priesterlichen Funktionen verrichten, obgleich er dies wohl nur an den Sabbaten und besonders an den hohen Festen that [12]). Auch hatte er in richterlichen Sachen, die von den Priestern entschieden werden sollten (Deut. 17, 8 ff.), als Oberhaupt der Priesterschaft die höchste und letzte Entscheidung, daher er später auch Präses des Synedriums war.

Zu diesem Amte wurde er gleich den übrigen Priestern geweiht und dabei in besonderer Weise gesalbt. In Folge dieser Salbung lag ihm ob, sich in Amt und Wandel größerer Reinheit und Heiligkeit zu befleißigen als die gemeinen Priester. Er durfte zu keiner Leiche kommen, selbst wegen seines Vaters und seiner Mutter Leiche sich nicht verunreinigen, und zum Zwecke der Trauer weder sein Haupt entblößen,

noch seine Kleider zerreißen, noch aus dem Heiligthume herausgehen [13]), auch nicht nur keine Verstoßene oder Geschwächte oder Hure, sondern selbst keine Wittwe heirathen, sondern nur eine Jungfrau aus seinem Volke zum Weibe nehmen (Lev. 21, 10—14). — Wie die Priesterwürde überhaupt erblich war, so behielt auch der Hohepriester seine Würde bis an seinen Tod, es sei denn, daß er unfähig zur Verwaltung des Amtes geworden wäre, oder durch ein Vergehen sich desselben verlustig gemacht hätte, wie z. B. Ebjathar unter Salomo 1 Kön. 2, 26 f.

12) Dies bezeugt Josephus (de bell. jud. V, 5, 7) wenigstens für die nachexilische Zeit.

13) D. h. wie schon Lundius, jüd. Heiligthümer B. II. c. 20 richtig erklärt: Wenn er den Tod der nächsten Blutsverwandten hörte, sollte er deswegen nicht aus der Stiftshütte oder dem Tempel herausgehen und seiner Betrübniß nachhängen, sondern seine bestimmte Zeit darin bleiben und das Amt, so er vorhatte, verrichten, als wenn ihm nichts zugestoßen wäre. Unrichtig dagegen verstehen M. Baumgarten (theol. Comm. II. S. 218) und Bähr (II, S. 183) die Worte so, daß er seinen bleibenden Aufenthalt beim Heiligthum haben sollte, damit er nicht unwillkürlich mit einer Leiche oder etwas Todtem in Berührung komme, so daß Bähr hinzufügt: „ein beständiges Verweilen in dem wandelbaren Heiligthumszelte sei natürlich während des Zugs durch die Wüste nicht möglich gewesen, und jene Verordnung gehöre in die Reihe derjenigen, welche erst für den Aufenthalt im verheißenen Lande selbst gegeben und dort ausführbar war". Allein davon weiß das Gesetz nichts.

§. 36.

Die Weihe der Priester.

Die Einweihung (in Exod. 29, 1. 40, 13 קִדֵּשׁ Heiligen genannt) der Priester und des Hohenpriesters zu ihrem Amte ist Exod. 29, 1—34 vgl. mit Ex. 40, 12—15 angeordnet und nach Lev. 8, 1—36 an Aaron und seinen Söhnen durch Mose vollzogen worden. Sie begann damit, daß die Initianden zur Thür der Stiftshütte geführt und mit Wasser gewaschen wurden (offenbar am ganzen Körper, nicht blos an Händen und Füßen). Alsdann folgte die Anlegung der Amtskleidung und hierauf die Salbung mit dem aus einer Mischung von vier wohlriechenden Substanzen, nämlich fließender Myrrhe, Zimmt, Calmus und Kassia mit Olivenöl bereiteten heiligen Salb-

öle [1]), von welchem dem Hohenpriester auf das Haupt gegossen, den Priestern aber blos die Stirn damit bestrichen wurde [2]). Hieran schloß sich eine feierliche Opferhandlung, zu welcher ein fehlloser junger Stier, zwei Widder ohne Fehl und ein Korb mit ungesäuerten Broden, ungesäuerten in Oel gekneteten Kuchen und ungesäuerten mit Oel bestrichenen Fladen das Material bildeten, und bei welcher Mose als Priester fungirte. Der Stier wurde, nachdem die Einzuweihenden ihre Hände auf sein Haupt gelegt, von Mose geschlachtet als Sündopfer, von dem das Blut an die Hörner des (Brandopfer-) Altars gestrichen, das Uebrige am Boden desselben ausgegossen, alles Fett der Eingeweide, das Netz der Leber sammt den beiden Nieren und ihrem Fette auf dem Altare angezündet, Fell, Fleisch und Mist des Thieres aber außerhalb des Lagers mit Feuer verbrannt. Darauf wurde der eine Widder, dem die Einzuweihenden wieder die Hände aufs Haupt legten, als Brandopfer in gewöhnlicher Weise, endlich der andere Widder in eigenthümlich modifizirter Weise als Weiheopfer geopfert. Nachdem derselbe unter Handauflegung der Initianden geschlachtet war, nahm Mose von dem Blute, bestrich mit demselben das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Fußzehe Aarons und seiner Söhne; das übrige Blut aber sprengte er an den Altar ringsum. Hierauf nahm er das Fett, den Fettschwanz und alles Fett an den Eingeweiden, das Netz der Leber, die beiden Nieren mit ihrem Fette und die rechte Keule, so wie ein ungesäuertes Brod, einen ungesäuerten Oelkuchen und einen ungesäuerten mit Oel bestrichenen Fladen, legte dieselben auf die Fettstücke und die rechte Keule, und dann dies alles in die Hände Aarons und seiner Söhne, und webte es vor Jehova, worauf Alles auf dem Altare verbrannt wurde. Alsdann webte er die Brust des Widders vor Jehova, die ihm als sein Theil zufiel; dann nahm er von dem Salböle und dem Blute auf dem Altare, und spritzte es auf die Einzuweihenden und auf ihre Kleider. Endlich wurde das übrige Fleisch von Aaron und seinen Söhnen vor der Thür der Stiftshütte gekocht, und sammt den Broden und Kuchen von ihnen gegessen, und was hievon bis an den Morgen übrig blieb, mit Feuer verbrannt. —

Die Dauer der Weihe ist Exod. 29, 35 und Lev. 8, 33 ff. auf sieben Tage angesetzt, während welcher Zeit die Initianden sich nicht von der Stiftshütte entfernen sollten, und täglich die erwähnten Opfer wiederholt wurden, was die Rabbinen auch in Betreff der Salbung annehmen [3]).

1) Die Bereitung des heiligen Salböles ist Exod. 30, 22—25 vorgeschrieben. Es bestand aus 1 Hin (7 ℔ oder $3^1/_2$ Kannen) Olivenöl, 500 Sekel (= 464 Dresdn. Loth) fließender Myrrhe (מָר־דְּרוֹר myrrhe electa), 250 Sekel wohlriechenden Zimmt (קִנְּמָן־בֶּשֶׂם), 250 Sekel Calmus (קְנֵה־בֹשֶׂם calmus odoratus) und 500 Sekel Kassia (קִדָּה die aromatische Rinde von einem in Arabien und Indien wachsenden Strauche). Das Verhältniß dieser Substanzen nöthigt zu der Annahme, daß Zimmt, Calmus und Kassia nicht in ihrem trockenen Zustande dem Oel beigemischt wurden, sondern als bereits zubereitete Spezereien, als Zimmt-, Calmus- und Kassia-Salbe (vgl. Thenius, Studien u. Krit. 1846. S. 126), oder wie die Rabbinen (bei Bähr, Symb. II, S. 170) angeben, daß die trockenen Substanzen in Wasser erweicht oder gekocht wurden, um alle Kraft aus ihnen zu ziehen, worauf das Oel zu der hieraus gewonnenen Flüssigkeit hinzugethan und beides mit einander aufs Feuer gesetzt worden sei, bis alle Wassertheile verbunsteten. Die Zubereitung dieses Salböls (מַעֲשֵׂה רֹקֵחַ Salbenmischerarbeit) wurde von Bezaleel besorgt (Exod. 37, 29).

2) Daß dem Hohenpriester Salböl aufs Haupt gegossen wurde, wird nicht nur Exod. 29, 7 u. Lev. 8, 10 (vgl. Ps. 133, 2) klar gesagt, sondern diese Art Salbung auch Lev. 21, 10. 12 als etwas ihn vor den übrigen Priestern Unterscheidendes erwähnt, woraus deutlich folgt, daß die Salbung der einfachen Priester ein bloßes Bestreichen der Stirn mit Oel war, wie die Rabbinen angeben; vgl. Reland, Antiq. sacr. II, 17. — Was aber die Rabbinen außerdem über die Salbung des Hohenpriesters angeben, daß ihm, nachdem Oel auf sein Haupt gegossen war, noch mit dem Finger das Zeichen eines griech. X mit Oel an die Stirn gedrückt worden sei (vgl. die Stellen bei Selden, de success. Pontif. Hebr. II, c. 9), können wir auf sich beruhen lassen. Vgl. Vitringa, observv. sacr. l. II, c. 15. §. 9 sqq.

3) Die Wiederholung der Opfer an jedem der sieben Tage wird durch Exod. 29, 35 f. u. Lev. 8, 33 deutlich bezeugt. Nach Exod. 29, 36 soll täglich ein Stier als Sündopfer geschlachtet werden als Sühnung (עַל־הַכִּפֻּרִים) und um den Altar zu entsündigen; und nach V. 35 und Lev. 8, 33 soll Mose täglich die Hände der Initianden füllen, was eben darin bestand, daß ihnen die oben genannten Stücke des Weiheopfers in die Hände gelegt und auf ihren Händen vor Jehova gewebt wurden. Somit setzt die tägliche Füllung der Hände die tägliche Darbringung eines Füllopfers voraus. Wurden aber Sünd- und Weiheopfer täglich wiederholt, so mußte auch das Brandopfer wiederholt werden. — Die tägliche Wiederholung der Salbung aber ist im Gesetze nirgends klar angedeutet, sondern läßt sich allenfalls nur aus der Analogie des Altares, der nach Exod. 29, 36 sieben Tage lang täglich gesalbt worden zu sein scheint,

so wie daraus folgern, daß wenn die Opferhandlung, welche den zweiten Akt der Weihe bildete, täglich wiederholt wurde, auch die Salbung als der erste Akt derselben werde wiederholt worden sein.

Während ihrer Salbung [4]) hatten Hoherpriester und Priester ein besonderes Speisopfer aus einem Zehntel Epha Waizenmehl, mit Oel bereitet und getränkt und in der Pfanne gebacken in Stücken, die Hälfte davon am Morgen und die andere Hälfte am Abend, darzubringen, welches ganz verbrannt wurde (Lev. 6, 12—16). Am achten Tage traten sie dann ihren priesterlichen Dienst mit Darbringung eines Kalbes zum Sünd- und eines Widders zum Brandopfer für sich an, worauf die Opfer für das Volk folgten (Lev. 9, 1. 2).

4) Der Ausdruck בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ am Tage der Salbung, läßt sich nicht mit Lundius, jüd. Heiligthümer B. III. c. 9. §. 17 von einem besonderen Speisopfer verstehen, mit welchem der Hohepriester nach seiner Weihe am achten Tage sein Amt angetreten, womit auch Lev. 9, 1 ff. streitet. — Uebrigens ergiebt sich aus der Vorschrift über dieses Opfer: „und der Priester, der an seiner Stelle gesalbt wird von seinen Söhnen, soll es bringen" (V. 15), und: „alles Speisopfer eines Priesters soll ganz verbrannt werden" (V. 16), verglichen mit der Vorschrift Exod. 29, 29 f: „und die heiligen Kleider Aarons sollen an seine Söhne kommen nach ihm, um sie in ihnen zu salben und ihre Hände zu füllen; sieben Tage soll sie anziehen, der Priester wird an seiner Statt von seinen Söhnen, welcher eingeht in die Hütte des Stifts zu dienen im Heiligthume" — hieraus ergiebt sich ein nicht unbedeutendes Moment zur Entscheidung der Streitfrage, ob diese feierliche Einweihung nur einmal an Aaron und seinen Söhnen für alle kommenden Geschlechter vollzogen, oder ob sie bei jeder Inauguration von Priestern wiederholt worden sei. Die Rabbinen behaupten bekanntlich die Wiederholung nur für jeden Hohenpriester, während die gemeinen Priester zum Antritte ihres Amtes blos das Speisopfer Lev. 6, 12. für sich darzubringen gehabt hätten (vgl. Selden l. c. und nach ihnen Lundius a. a. O.). Allein aus dem Gesetze läßt sich diese rabbinische Satzung nicht erweisen. Da nämlich nicht blos Aaron (der Hohepriester) sondern auch seine Söhne (die gemeinen Priester) gesalbt wurden (Exod. 40, 15 vgl. 28, 41), da ferner auch beide (Aaron und seine Söhne) das Speisopfer am Tage ihrer Salbung darbringen sollen (Lev. 6, 13), so erscheint es ganz willkührlich, die Worte: „der Priester, der gesalbt wird an seiner Stelle von seinen Söhnen" (V. 14) blos von dem Hohenpriester und nicht von jedem Priester zu verstehen, und noch willkührlicher, die Bestimmung in V. 15: „jedes Speisopfer eines Priesters soll ganz verbrannt werden" als eine Vorschrift zu fassen, durch deren Erfüllung der gemeine Priester ohne Weiteres sein Amt habe antreten können. Für nicht minder irrig halten wir die noch von Baumgarten adoptirte rabbinische Deutung von Lev. 6, 12—16, von einem Speisopfer,

welches der Hohepriester beständig während seiner Amtsführung Tag für Tag habe darbringen sollen. Das מִנְחָה תָּמִיד V. 13. erhält ja seine nähere Bestimmung aus dem voraufgegangenen בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ, und kann nichts weiter aussagen, als die beständige Darbringung während der Zeit der Salbung, die sieben Tage währte. Auch läßt sich diese rabb. Deutung weder durch Josephus, Ant. III, 10, 7 noch durch Sir. 45, 14 u. Hebr. 7, 27. mit Lundius u. A. rechtfertigen. Denn Josephus ist bei den vielen eclatanten Irrthümern in seiner Darstellung des jüdischen Alterthums keine entscheidende Autorität, und Sirach handelt a. a. O. von dem täglichen Morgen- und Abendopfer (Num. 28, 3 ff.), welches auch der Verf. des Hebräerbriefs im Auge hatte, und welches schon Clericus, comm. ad Lev. 6, 12 sqq. herbeigezogen hat, ohne zu bedenken, daß das mit dem täglichen Brandopfer darzubringende Speisopfer aus Mehl mit Oel vermischt, nicht aus Backwerk bestand. Vgl. noch Winer, R. W. II, S. 191. Note.

§. 37.

Bedeutung der priesterlichen Prärogative und Requisite.

Alle der Priesterschaft zuerkannten Gerechtsame, wie alle ihnen auferlegten Pflichten und Verpflichtungen ergeben sich aus den drei Momenten, welche der Begriff des Priesterthums in sich schließt. In der Erwählung zum besonderen Eigenthume Jehova's hat die Art und Weise ihren Grund, wie Priester und Leviten in Bezug auf Wohnung und Lebensunterhalt gestellt waren. Sie sollten nicht gleich den übrigen Stämmen ein zu ihrer leiblichen Subsistenz erforderliches und ausreichendes Erbtheil an dem verheißenen Lande als Grundeigenthum erhalten, sondern ihr „Theil und Erbe" wollte Jehova selbst sein (Num. 18, 20. Deut. 10, 9 u. ö.), welcher als Herr der ganzen Erde und Besitzer Canaans ihnen in dem Lande, welches er seinem Volke zum Erbe gegeben, nicht allein den nöthigen Raum zum Wohnen abtreten ließ, sondern auch von dem Ertrage dieses Landes in den Zehnten, Erstlingen, Erstgeburten und einem bestimmten Antheile an allen Opfergaben den ihm zukommenden Theil zum Lebensunterhalte überwies. Wenn diese Art der Versorgung ganz dem Begriffe des Jehovaeigenseins entspricht, indem sie dadurch in Betreff ihrer irdischen Subsistenz ganz auf den Glauben angewiesen waren, und all ihr Gut nur an und von dem Herrn hatten: so entspricht es nicht weniger ihrer Bestimmung, heilig zu sein und dem

Herrn zu nahen und nahezubringen, daß sie nicht durch bürgerliche Handthierung und Erwerb für Wohnung und Lebensunterhalt zu sorgen hatten, sondern ganz dem Dienste des Herrn, der Pflege seines Wortes und Gesetzes, der Besorgung seines Heiligthums obliegen konnten. Dadurch wurden sie nicht allein beständig an die Pflichten ihres hohen Berufs erinnert, sondern auch in der Gemeinschaft mit dem Herrn gekräftigt und in der Herrlichkeit ihrer Erwählung befestigt [1]).

Aus dem Begriffe des Heiligseins, welches für das Nahen zu Gott dem Heiligen die unerläßliche Bedingung war, fließen alle Bestimmungen über die Qualification für den priesterlichen Dienst; zunächst die Forderung fehlerfreier Leibesbeschaffenheit. Die verschiedenen Leibesfehler, welche vom Priesterdienst ausschlossen, sind nicht etwa blos solche, die den äußern Anstand verletzen und die Andacht stören konnten, sondern als der leibliche Reflex geistlicher Mangelhaftigkeit und Gebrechlichkeit zu betrachten. Die leibliche Vollkommenheit sollte nicht blos auf die Heiligkeit Jehova's hinweisen, nicht blos die Heiligkeit des Ortes, der Geschäfte und des Dienstes, den sie verrichteten, abschatten, sondern vielmehr ihre (der Priester) geistliche Tadellosigkeit darstellen und die Heiligung des Herzens abbilden [2]). Aus demselben Grunde sollten sich die Priester nicht nur vor jeder, nicht unumgänglichen, levitischen Verunreinigung ferne halten, sondern auch in ihrem häuslichen Leben und ehelichen Verhältnisse, als heilig ihrem Gott erweisen (Lev. 21, 7 ff.) [3]).

1) Die Bedeutsamkeit, welche Bähr (II, S. 51) in der Städtezahl 48 sucht, kann ich deshalb nicht für begründet halten, weil diese Zahl in 13 Priester- und 35 Levitenstädte getheilt wird, und die 48 Städte nicht einmal gleichmäßig unter die 12 Stämme vertheilt waren, in Juda und Simeon zusammen 9, in Naphtali aber nur 3 Städte dazu bestimmt wurden. Ist aber diese Zahl nicht bedeutsam, so wird auch darin, daß die zu diesen Städten gehörenden Bezirke nach jeder Seite 2000 Ellen betragen sollten, keine symbolische Bedeutung gesucht werden dürfen.

2) Nur muß man sich hüten, in den einzelnen, vom Gesetze aufgezählten Leibesfehlern Bilder oder Symbole einzelner bestimmter sittlicher oder geistlicher Gebrechen zu suchen, wie es z. B. Theodoret. quaest. 30 in Levit. versucht hat.

3) Mit Recht verwirft Bähr (II, S. 55) die Ansicht von Maimoni-

des, Spencer u. A., welche die Forderung der leiblichen Fehlerfreiheit aus dem natürlichen Anstands- und Schicklichkeitsgefühl ableiten wollen, geräth aber hernach selbst unbemerkt fast in dieselbe Aeußerlichkeit, wenn er S. 58 die Deutung Philo's (de monarch.) als σύμβολα τῆς περὶ τὴν ψυχὴν τελειότητος bestreitet und die fehlerfreie Leibesbeschaffenheit blos als „leiblichen Reflex der Heiligkeit des Ortes, der Geschäfte und des Dienstes, den sie verrichteten", gefaßt wissen will. Denn was ist es anders als der äußere Anstand oder der äußere Schein von Heiligkeit, wenn körperliche Gebrechen mit der Heiligkeit des Ortes und der Geschäfte für unvereinbar erklärt werden? — Daß aber die mit einem leiblichen Fehler oder Gebrechen behafteten Priester dennoch von dem Hochheiligen essen durften, beweist nur, daß diese Gebrechen keine selbst verschuldeten, keine Sünden waren; und die Vorschrift, daß der Hohepriester selber vor seinem Eingange ins Allerheiligste ein Opfer für seine eigenen Sünden darbringen mußte, beweist nur, daß das Gesetz des heiligen Gottes es mit der Sünde Ernst nahm, sich nicht mit dem leiblichen Reflexe der Heiligkeit begnügte.

Sodann die Weihe, die schon durch die Bezeichnung קִדֵּשׁ als ein Act der Heiligung charakterisirt wird, zerfällt in zwei Acte von je drei Momenten. Der erste Act, in Waschung, Einkleidung (Investitur) und Salbung bestehend, giebt die Befähigung zu dem priesterlichen Amte und Dienste; der zweite, in einem dreifachen Opfer bestehend, setzt die zu dem Priesterdienste Befähigten in die Würde und die Rechte des Priesterthums ein.

Erster Act. Die Befähigung zu dem Priesterdienste wird den dazu Erwählten negativ durch die Waschung, positiv durch Anlegung der Amtskleidung und durch die Salbung mit heiligem Salböle ertheilt. Die Waschung des Körpers bildet das Abthun des Unflaths der Sünde ab; die Reinigung des Leibes von äußerlichem Schmutze symbolisirt die Reinigung der Seele von dem Schmutze der Sünde. — Auf diese negative Bereitung folgt die positive Ausrüstung mit den für den heiligen Dienst unentbehrlichen Requisiten.

a. Das erste ist die Amtskleidung, bei welcher schon der Unterschied zwischen dem Hohenpriester und den einfachen Priestern hervortritt. Bedeutsam ist hier schon im Allgemeinen Zahl und Farbe der Kleidungsstücke. Indem die Kleidung der gemeinen Priester aus vier, die des Hohenpriesters aus zweimal vier Stücken besteht, so trägt sie in dieser Zahl schon die Signatur des Reiches Gottes in Israel, und die mit ihr Bekleideten werden dadurch als Diener am Reiche

Gottes dargestellt [4]). — Die Farbe derselben war bei den einfachen Priestern vorherrschend weiß, und zwar glänzend weißer Cattun (Byssus), in welchen auch der Hohepriester bei seinem Eingange in das Allerheiligste gekleidet war. Das glänzende Weiß aber ist die Farbe des heiteren Glanzes, die symbolische Abschattung der Herrlichkeit oder der Heiligkeit im Sinne der Schrift, welcher Herrlichkeit und Heiligkeit unzertrennliche Begriffe sind [5]). Daher die Farbe, in welcher die himmlischen Wesen erscheinen als die Hehren und Herrlichen (Dan. 12, 6. 7. 10, 5. Ezech. 9, 3. 11. 10, 2. 7. Matth. 28, 3. Apok. 10, 30 u. ö.), so daß die Priester durch diese Farbe ihrer Kleidung als die hehren und herrlichen Diener Gottes erscheinen. — Im Einzelnen aber bestand die Priesterkleidung aus dem Hüftkleide, welches das Fleisch der Blöße, das Organ der Zeugung der hinfälligen, sündlichen und sterblichen Menschennatur bedecken (Exod. 28, 42), d. h. die Sündlichkeit und Sterblichkeit der Diener Jehova's zudecken sollte. Wenn dieses Kleid vorwiegend die negative Seite der Heiligung darstellte, so tritt in den übrigen Stücken der Priestertracht mehr die positive Seite der Priesteridee, der Idee des Heiligseins hervor. — Der Priesterrock (כְּתֹנֶת), welcher weil den ganzen Leib einhüllend das Hauptkleid bildete, deutet dadurch, daß er aus einem Stücke gewebt ist, auf die geistliche Integrität der Unsträflichkeit und Gerechtigkeit hin, worin die Idee des Heils und Lebens sich vollzieht, während die viereckigen Gebilde seines Gewebes die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes abschatten. — Auch die Mütze (מִגְבָּעָה) weist in ihrer Form eines Blumenkelchs hin auf das Blühen d. i. das frische, kräftige Leben dessen, der sie trägt. Daher der Priester diesen Kopfschmuck nicht abnehmen, das Haupt nicht entblößen, und um das zufällige Abfallen zu verhüten die Mütze anbinden sollte, weil wenn die Mütze eine Blume vorstellte — das Herunterfallen derselben gleichsam ein Abfallen der Blume war — das gewöhnliche Bild der Hinfälligkeit und des Todes (1 Petr. 1, 24. Jak. 1, 10. Ps. 103, 15. Jes. 40, 6—8) [6]). — Der Gürtel, den der Orientale anlegt, wenn er sich zu einem Geschäfte rüstet, ist das Amtszeichen der Priester. Darum war er von denselben Farben und derselben

Arbeit wie die Vorhänge des Heiligen und des Vorhofes, um die mit ihm Versehenen als Träger und Verwalter des Priesteramtes im Reiche Gottes zu kennzeichnen [7]). — Endlich das Unbeschuhtsein deutet an, daß ihr Dienst an einem heiligen Orte stattfand.

Diese Kleidung trug auch der Hohepriester, aber über derselben noch eine besondere, herrliche Kleidung, welche gleichfalls aus vier Stücken bestand, und weil an jedem derselben Gold sich befand, von den Rabbinen die goldene Kleidung (בִּגְדֵי זָהָב) genannt wird [8]). Schon diese Zahl, zweimal vier Kleider, bezeichnet ihn als den Priester der Priester, als den höchsten Priester [9]). Dieser Würde entsprach auch das Gold an den ihn unterscheidenden und über die gewöhnlichen Priester erhöhenden Gewändern. In denselben muß daher der eigenthümliche Charakter seiner Würde und seines Amtes abgebildet sein, welcher kein anderer ist, als der Charakter des ganzen Bundesvolkes, welches er in seiner Person repräsentirte und vertrat. Als Eigenthumsvolk Jehova's sollte Israel ein Königreich von Priestern sein, d. h. die königliche und priesterliche Würde in sich vereinigen, wenn es den Bund mit Gott bewahrte (Exod. 19, 5. 6). Der Bund, welchen Gott mit Israel geschlossen, ist demnach der erste Vorzug Israels vor den andern Völkern der Erde, auf welchem die andern Vorzüge, nämlich seine Bestimmung zu einem königlichen und priesterlichen Volke beruht, so daß Israel einen dreifachen Charakter hatte, den bundesgesetzlichen, königlichen und priesterlichen, und der Hohepriester, in welchem die Würde Israels gipfelte, in seiner Person diese dreifache Würde vereinigte [10]). Wenn nun die Priesterwürde ihr Abbild in der Priesterkleidung hat, so werden wir die beiden andern Würden in den drei Stücken zu suchen haben, welche Exod. 28, 4 neben den gewöhnlichen Priesterkleidern als heilige Kleider Aaron's genannt sind, in dem Oberkleide, Schulterkleide und Brustschilde.

An dem Oberkleide (מְעִיל) ist charakteristisch, daß es ganz aus Hyacinth gewebt ist, also die Farbe des Himmels trägt, und am untern Saume Granatäpfel und goldene Glöckchen hat. Dieses Gehänge sollte an Aaron sein zum Dienste, daß sein Schall gehört würde

bei seinem Kommen vor Jehova und bei seinem Herausgehen und er nicht sterbe (Exod. 28, 35). Ueber die Bedeutung dieses Gehänges ergiebt sich aus der verwandten Vorschrift, daß jeder Israelit Quasten mit Hyacinthschnur am Saume seines Kleides tragen und beim Sehen derselben der Gebote Gottes eingedenk sein und sie thun sollte (Num. 15, 38 f.), so viel, daß auch dieses Gehänge die göttlichen Gebote versinnbilden, und sein Schall beim Dienste im Heiligthum weder von dem im Vorhofe versammelten Volke, noch von dem im Allerheiligsten thronenden Gotte, sondern von dem Hohenpriester selbst gehört und er hiedurch an seinen Beruf eines Trägers, Bewahrers und Verkündigers der göttlichen Gebote erinnert werden sollte. Daraus ergiebt sich weiter, daß die Granatäpfel und die Glöckchen Zeichen oder Sinnbilder des göttlichen Wortes waren, und zwar so, daß durch die Granatäpfel mit ihrem lieblichen Dufte, ihrem süßen und erfrischenden Safte und der Fülle ihrer wohlschmeckenden köstlichen Kerne [11]) das göttliche Gesetz oder Zeugniß als eine die Seele erquickende, das Herz erfrischende, süße und köstliche geistige Speise (vgl. Ps. 19, 8 – 11. 119, 25. 43. 50 mit Deut. 8, 3. Prov. 9, 8. Sir. 15, 3) [12]), durch die Glöckchen aber der Klang dieses Wortes oder seine Verkündigung angedeutet werden sollte. Durch dieses Gehänge wurde also der Hohepriester als Inhaber und Vermittler des göttlichen Zeugnisses charakterisirt, und in dem damit besetzten Oberkleide die bundesgesetzliche Würde Israels abgebildet, und durch die Hyacinthfarbe desselben der himmlische Ursprung und Charakter des Zeugnisses oder Bundesgesetzes angedeutet. Nur mit dem Rocke des Bundesgesetzes angethan, konnte der Hohepriester vor dem Herrn bestehen, daher sollte beim Ein- und Ausgehen in das Heiligthum sein Klang gehört werden, daß er nicht sterbe [13]).

Das Schulterkleid und Brustschild (Ephod und Choschen) werden schon durch die Art, wie sie beim Tragen verbunden wurden, daß letztere ganz an dem ersten angebracht und befestigt war, als zusammengehörig erwiesen. Das Ephod aber wird wieder dadurch, daß die beiden Blätter, aus welchen es bestand, Schultern (כְּתֵפֹת) heißen, als Schulterkleid und durch diesen seinen Hauptcharakter als

Sinnbild der Herrschaft charakterisirt, da die Schulter als Sitz der Herrschaft galt, auf der auch die Herrschaftsinsignien getragen wurden (Jes. 9, 5. 22, 22) [14]). Das Choschen aber giebt sich durch seinen Namen Brustschild des Gerichts, des Richtens, (חֹשֶׁן מִשְׁפָּט Exod. 28, 15. 30) als Richterkleid, als Symbol der Richterwürde zu erkennen. Darum wurde es auf dem Herzen getragen, weil der Hebräer das Herz als den Sitz der Weisheit und Einsicht zum Richten, Urtheilen und Entscheiden betrachtete (vgl. Prov. 17, 16. Hiob 34, 10. 1 Kön. 3, 2. 12. 10, 24). Im Herrschen und Richten besteht aber die königliche Macht. Somit stellt sich im Ephod und Choschen die königliche Würde des Hohenpriesterthumes dar. Deshalb sind sie nicht nur aus den kostbarsten Stoffen, gleich den übrigen herrlichsten Stücken des Cultusapparates aus Hyacinth, Purpur, Carmesin und Byssus, sondern noch besonders mit Goldfäden durchwebt und mit Edelsteinen besetzt, um den Glanz und die Herrlichkeit der Königswürde abzuschatten. Aber diese herrliche Würde besaß der Hohepriester nicht sowol für seine Person, sondern in seiner Eigenschaft als Repräsentant und Vertreter des Bundesvolkes. Daher waren in beiden Kleidungsstücken die Namen der 12 Stämme Israels auf Edelsteinen eingravirt, beim Ephod auf den Schultern, beim Choschen auf dem Herzen, damit er beim Gehen ins Heiligthum ihre Namen trage auf seinen beiden Schultern und auf seinem Herzen zum Gedächtniß vor dem Herrn beständig (Exod. 28, 12. 29). In dieser Hinsicht werden die Edelsteine, „Gedächtnißsteine der Söhne Israels" (V. 12) genannt, nicht — um „dem gesammten Volke ins Gedächtniß zu rufen, daß der Hohepriester, wenn er vor Jehova stand, d. h. in seinem Amt und Dienst, ihnen von Gott zum Haupt und Richter gesetzt sei" [15]), sondern damit er in seinem Amte und Dienste die Namen der 12 Stämme vor den Herrn trage, d.h. die Stämme selbst als ihr Vertreter dem Herrn ins Gedächtniß bringe, sie als das Königreich von Priestern vor Gott darstelle, daß er sich zu ihnen bekenne und sie als sein Volk segne, so daß hier durch Israels herrliche Bestimmung, als heiliges Volk Gottes mit seinem Herrn und Gott in Gemeinschaft zu treten und seiner beseligenden Nähe sich

zu erfreuen, abbildlich und vorbildlich zugleich vollzogen wurde. Daher waren auch die Namen auf Edelsteine eingravirt, nicht weil die Edelsteine als die irdischen Gegenbilder der himmlischen Lichter, der Gestirne, des Himmelsheeres (צָבָא), Israel in seinem nachbildlichen Charakter als himmlisches, göttliches Heer (Exod. 6, 26 u. ö.) symbolisiren [16]), sondern weil die Edelsteine mit ihrem Lichte und Glanze das geeignetste irdische Substrat sind, um die Herrlichkeit, zu welcher Israel im Bunde mit dem Herrn erhoben und verklärt wird, zur Anschauung zu bringen [17]).

Zur vollen Richterinsignie wurde jedoch das Choschen erst durch die in dasselbe gelegten Urim und Thummim. Dies erhellt nicht blos aus Num. 27, 21, wornach Eleasar für Josua Gott fragen soll בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים „durch das Recht des Urim" vor Jehova, sondern auch aus Exod. 28, 30, wornach Aaron die Urim und Thummim in das Choschen legen und sie auf seinem Herzen haben soll, wenn er vor Jehova kommt, „daß er das Recht (מִשְׁפָּט) der Söhne Israels auf seinem Herzen trage beständig". Hiernach wird durch die Urim und Thummim das Recht Israels vor den Herrn gebracht, d. h. nicht dem Herrn die Entscheidung über Recht und Unrecht in Streitsachen der Israeliten vorgelegt und anheimgegeben, sondern der gesammte Rechtszustand Israels wird vor den Herrn gebracht, damit der Herr denselben, wenn er in Frage gestellt oder gefährdet erscheint, durch die Antwort, welche er dem fragenden Hohenpriester ertheilt, wahre und wiederherstelle. Denn die Angelegenheiten, über welche der Herr vermittelst des Urim und Thummim entscheiden wollte, betrafen nicht Privat-Sachen und Streitigkeiten, sondern „das Wohl und die Existenz des Volkes Jehova's" [18]). „Wie Jehova zum Unterpfand, daß er Israels Gott sein wolle, seine Wohnung sichtbar in Israels Mitte aufgeschlagen, so gab er auch ein sichtbares Unterpfand dafür, daß er dieses Volk, welches er zum Heil aller Völker seiner besondern Führung gewürdigt, in kritischen Lagen nicht rathlos lassen" [19]), vielmehr seine Integrität erhalten wolle. Nach dieser Bestimmung führt dieses Unterpfand den Namen: אוּרִים וְתֻמִּים Licht und Vollkommenheit (Integrität), d. h. nicht etwa vollständige Erleuchtung [20]),

sondern Erleuchtung, welche die Vollkommenheit oder Integrität zur Folge hat, so daß Urim auf die göttliche Erleuchtung zur Wahrung des Rechtes, Thummim aber auf die Vollkommenheit oder Unversehrtheit desselben hindeutet. — Die Art und Weise übrigens, wie dem Hohenpriester die göttliche Antwort zu Theil wurde, die im A. T. nirgends angegeben ist, läßt sich kaum anders denken, als daß der Hohepriester dem Herrn im Gebete die fragliche Angelegenheit vorlegte, und was ihm in Folge des Gebets ins Herz gegeben wurde, als Antwort und Entscheidung des Herrn dem Volke bekannt machte[21]).

Die Bedeutung des hohenpriesterlichen Kopfschmuckes endlich liegt weniger in dem Turbane (מִצְנֶפֶת) oder der Umwickelung, welche denselben von der einfachen Priestermütze unterschied und als Haupt der Priester vor den gemeinen Priestern auszeichnete, als vielmehr in dem daran angebrachten Diadem mit seiner Aufschrift. Dieses Diadem heißt theils נֵזֶר Krone (Exod. 29, 6. 39, 20. Lev. 8, 9, auch die Königskrone z. B. 2 Sam. 1, 10. 2 Kön. 11, 12), theils צִיץ Blüthe (Exod. 28, 36. 39, 30). Dadurch wird der dieses Diadem tragende als ein solcher dargestellt, dessen Krone blüht (Ps. 132, 18), dessen Königthum die Fülle herrlichen Lebens in sich schließt, dessen königliche Herrlichkeit die Blüthe des Lebens entfaltet. Aber diese blühende Krone ist eine „Krone der Heiligkeit", eine heilige Krone (Exod. 29, 6. 39, 30); sie trägt die Inschrift: „Heiligkeit dem Jehova" d. i. heilig dem Herrn. Der Gekrönte ist also ein Geheiligter des Herrn (קְדוֹשׁ יְהוָֹה Ps. 106, 16), und soll das Zeichen dieser Heiligkeit an seiner Stirn (wo es am leichtesten gesehen wird) haben, „daß er trage die Sünde der Heiligkeiten (heiligen Dinge), welche die Söhne Israels heiligen bei allen ihren heiligen Gaben, und es soll auf seiner Stirn sein beständig, ihnen zum Wohlgefallen vor Jehova" (Exod. 28, 38). D. h. der Hohepriester soll kraft der ihm verliehenen und durch die Inschrift seines Diadems verbürgten Heiligkeit des Herrn die Macht haben, die den heiligen Gaben des Volks vermöge der Unheiligkeit seiner Natur anhaftenden Sünde zu tragen oder auf sich zu nehmen und zu tilgen, damit des Volkes Opfergaben dem Herrn wohlgefällig seien und das göttliche Wohl-

gefallen dem Volke beständig zu Theil werde [22]). So erhält in der Kopfbedeckung des Hohenpriesters die Idee des Priesterkönigreiches Israels ihren vollendeten sichtbaren Ausdruck.

Diese Heiligkeit erlangten aber die Priester nicht schon durch die ihren Amtscharakter abbildende Kleidung als solche, sondern erst durch die Salbung mit heiligem Oele. Denn obgleich diese Kleider „heilige Kleider" (בִּגְדֵי קֹדֶשׁ Exod. 28, 4 vgl. V. 2) genannt und nach Exod. 28, 3 auch zu dem Zwecke: „ihn (Aaron) zu heiligen" angefertigt werden sollen, so werden sie doch selbst erst durch Besprengung mit Salböle und Opferblut geheiligt. Die Salbung mit Oele ist ein Sinnbild der Begabung mit dem Geiste Gottes (vgl. 1 Sam. 10, 1. 2. 16, 13 f. Jes. 61, 1), da das Oel mit seiner Licht gebenden und die Lebensgeister weckenden und erhöhenden Kraft ein significantes Symbol des Geistes Gottes, als des Prinzipes des geistigen Lichts und Lebens abgiebt [23]). Das zur Salbung der Priester und der Cultusgeräthe verwandte Oel aber wurde durch die Vermischung mit vier wohlriechenden Substanzen, welche schon durch ihre Zahl die Signatur des Reiches Gottes tragen, zu einem heiligen Salböle präparirt, dessen Nachmachung für den Privatgebrauch verboten war (Exod. 30, 25. 30). Als die dem heiligen Gott Nahenden und die Heiligung Israels Vermittelnden mußten die Priester vor allem mit der Kraft des heiligenden Gottesgeistes ausgerüstet sein. Daher wurden sie zu ihrem Amte gesalbt, aber so daß dem Hohenpriester das Salböl aufs Haupt gegossen d. h. eine größere Fülle des göttlichen Geistes mitgetheilt wurde, als den gemeinen Priestern, die blos an der Stirn mit Oel bestrichen wurden.

Wenn also die Waschung des Körpers das Wegnehmen der Unreinheit, die Anlegung der Amtskleidung theils die Bedeckung der natürlichen Blöße, theils die Befähigung für das priesterliche Amt symbolisirte, so wird durch die Salbung mit heiligem Oele die Mittheilung des heiligen und heiligenden Geistes an die Gereinigten und mit dem Priesterthume Bekleideten zur Anschauung gebracht.

4) Diese Bedeutsamkeit der Vierzahl wird auch von der rabbinischen Tradition erkannt, und mit solchem Nachdrucke urgirt, daß die Rabbinen jede

priesterliche Handlung für illegal und ungültig erklären, wenn dem Priester auch nur eins von den vier oder acht Kleidungsstücken gefehlt habe. Vgl. Selden, de success. in pontif. II, 7; Braun l. c. I, p. 14. 24 sqq. u. Bähr, II, S. 71.

5) Vgl. Hengstenberg, die Offenbarung Joh. I, S. 271.

6) Vgl. Bähr, Symb. II, S. 79.

7) Daher lehren die Rabbinen, daß die Priester den Gürtel ablegen mußten, sobald sie das Amtsgeschäft verrichtet hatten, während sie die übrigen Kleider im Tempel tragen konnten, auch wenn sie nicht fungirten. Vgl. die rabbin. Aussagen bei Braun l. c. II, p. 674, welcher hiernach p. 401 bemerkt: Tam necessarius quidem erat balteus Hebraeorum sacerdotibus, ut summum piaculum esset, si quis eo deposito fungi voluisset ministerio. Ideo et balteum deponere debebat, quam primum ab opere cessabat, ut reliquas vestes retineret, et simulac ministerio fungi volebat, statim etiam balteo sese cingere oportebat.

8) Maimonides, de vasis sanct. c. 8: Vestium sacerdotum tria sunt genera. Vestes omnibus sacerdotibus communes, vestes aureae et vestes albae .... Vestes aureae sunt vestes Pontificis M. etc. Vgl. Braun l. c. I, p. 14.

9) Vgl. Ewald, ausf. Lehrb. der hebr. Sprache §. 313. c. der 6. Aufl.

10) Vgl. Bähr, Symbol. II, S. 119 u. die dort angef. Belege aus den rabbinischen Schriften.

11) Die Belege für diese Eigenschaften des Granatapfels s. bei Celsius, Hierobot. I, p. 273 sqq., womit zu vgl. Braun l. c. II, p. 734: Est grati odoris et habet succum nonnunquam dulcem aliquando vinosum, ad esum et refrigerium aptum.

12) Daß die Hebräer in dem Apfel ein Sinnbild des göttlichen Wortes sahen, läßt sich schon aus Prov. 25, 11: „Goldene Aepfel in silbernen Schaalen — ein Wort geredet zu rechter Zeit" — schließen; und wie von den Rabbinen die Granatäpfel mit den göttlichen Geboten verglichen wurden, zeigen die von Bähr II, S. 124 angeff. Stellen.

13) Die Worte: „damit er nicht sterbe" (Exod. 28, 35) mit Bähr (II, S. 126 f.) auf die ganze hohepriesterliche Kleidung zu beziehen, ist gegen den Sinn und die Stellung des 35. Verses, und läßt sich auch durch Verweisung auf V. 43 nicht begründen. Denn die dortige ähnliche Drohung bezieht sich auch nicht auf die ganze Priesterkleidung, sondern nur auf das Tragen des Hüftkleides.

14) Nicht blos bei den Hebräern und andern orientalischen Völkern, sondern auch bei Griechen und Römern, bei denen es daher Sitte war, das Schwerdt von der Schulter herabhängen zu lassen. Vgl. Bähr, II, S. 128.

15) Diese Deutung Bähr's (II, S. 132) paßt in keiner Weise zu der Bestimmung, daß der Hohepriester die Namen der 12 Stämme vor Jehova tragen solle, und steht der Wahrheit viel ferner als die der älteren Theologen bei Braun l c. II, p. 477: ut per ea (nomina) Pont. Max. omnes duodecim tribus sibi in memoriam revocaret cum sacrificaret, ut pro omnibus tribubus sacrificaret omnesque secum in templum portaret et pro iis thymiamata et preces faceret, in welcher wenigstens ein Moment der Wahrheit liegt, wie auch in

der jüdischen Deutung bei Jonathan: gemmae in memoriam revocantes merita filiorum Israel, in welcher nur die Wahrheit in ächt pharisäischen Tugendstolz verkehrt ist.

16) So Bähr, Symb. II, S. 133, aber ohne Schriftbeweis für diese Bedeutung der Edelsteine, welche vielmehr durch die von ihm angeführte und für unsern Zweck sehr erläuternde Parallele Apok. 22, 19 f., wo das himmlische Jerusalem auf zwölf Edelsteine gegründet erscheint, geradezu widerlegt wird, indem sich hier an Gestirne und himmlisches Heer nicht entfernt denken läßt.

17) Ueber die Wahl der einzelnen Edelsteine bemerkt Bähr a. a. O. richtig: sie „war sicher keine willkührliche und zufällige, wie schon aus der sorgfältigen Angabe jedes einzelnen, namentlich beim Choschen hervorgeht, wo selbst die Reihenfolge genau bestimmt ist. Allein bei der völlig unentschiedenen Beschaffenheit der Steine ist es unmöglich, die Beziehung, in welcher jeder zu dem auf ihm bezeichneten Stamme stand, auszumitteln. Wohl haben Rabbinen sich die vergebliche Mühe einer Deutung gemacht, sind aber in wahre Abgeschmacktheiten verfallen", wovon dann in der Note eine Probe mitgetheilt wird.

18) Hierauf beziehen sich die in der Geschichte Israels vorkommenden Fälle, wo durch Urim und Thummim die göttliche Entscheidung erfragt wird, Num. 27, 21. 1 Sam. 23, 9 ff. 30, 7. 8 (Jud. 20, 27 f.). Und so lehren auch die Talmudisten und Rabbinen bei Buxtorf, hist. Urim et Th. c. III, welcher nach Anführung derselben bemerkt: non licuit sacrum hoc oraculum consulere de negotio privato vel levi aliqua de causa, sed de rebus publicis spectantibus ad totius reipublicae et populi salutem .... Hinc tribuum nomina Pectorali erant inserta, ut scirent, harum duntaxat causa hoc beneficium ipsis indultum esse. Vgl. auch Bähr, II, S. 137.

19) Worte Bähr's a. a. O.

20) So Bähr a. a. O., wogegen aber Hengstenberg, d. BB. Mose's S. 156 mit Recht geltend macht, daß diese schon an sich sehr harte und durch kein völlig analoges Beispiel zu bestätigende Annahme einer solchen Hendyadys durch Deut. 33, 8, wo das תֻּמִּים voransteht, gänzlich ausgeschlossen werde. — Andere ganz willkührliche Deutungen s. bei Winer, R. W. II, S. 644.

21) So Bähr, Symb. II, S. 137 nach dem Vorgange älterer Theologen, z. B. Rivetus bei Buxtorf l. c. p. 321, Braun l. c. II, p. 613 sq. u. A.

22) Daß dieser einfache und von allen jüdischen und christlichen Auslegern anerkannte Sinn dieser Worte von Bähr (II, S. 145 f.) verworfen wird, weil er auf einen „magischen Reinigungsakt der Opfergaben" führe, findet M. Baumgarten (Comm. z. d. St.) mit Recht „seltsam". „Denn es ist hier durchaus keine andere Magie, als in dem ganzen Cultus Israels; daß nämlich einer vor Jehova geheiligten Aeußerlichkeit eine persönliche und geistliche Wirkung beigelegt wird, ist der Grund, auf welchem alle Vermittlung zwischen Jehova und Israel nach dem Gesetze beruht."

23) Vgl. Bähr, Symbol. II, S. 172 f.

Zweiter Act. Mit der Salbung war die Ausrüstung der

Priester für ihr Amt vollendet. Da jedoch das Priesterthum nicht blos ein Amt mit besonderem Dienste war, sondern zugleich eine höhere Stellung mit besonderen Prärogativen und Vorrechten im israelitischen Gottesreiche begründete und die mit ihm Betrauten innerhalb des Bundesvolkes in ein näheres Verhältniß zu dem Bundesgotte setzte, so konnte die Priesterweihe auch nur durch ein besonderes Weiheopfer, durch welches den zu Weihenden diese besonderen Rechte und Prärogative symbolisch zugewandt wurden, ihren vollen Abschluß erreichen. In welcher Weise dies aber durch das vorgeschriebene Weiheopfer geschah, kann erst auf Grundlage der allgemeinen Bedeutung der Opfer klar gemacht werden, weshalb das Nähere hierüber erst unten bei den Weiheopfern (§. 54) folgen wird.

§. 38.

Geschichte des Cultuspersonals.

Da das israelitische Cultuspersonal einen erblichen Stand bildete, so konnten im Laufe der Zeiten, so lange das Mosaische Gesetz befolgt wurde, keine wesentlichen Veränderungen in demselben eintreten.

Das Hohepriesterthum ging beim Tode Aarons auf seinen ältesten Sohn Eleasar über (Num. 20, 28 ff.), und blieb der göttlichen Verheißung Num. 25, 13 gemäß bei seinen Nachkommen, Pinehas (Jud. 20, 28) und so fort, bis es durch Eli aus unbekannten Gründen [1]) auf die Linie Ithamars überging [2]) und bei derselben blieb bis zur Absetzung Ebjathars durch Salomo, wodurch diese Würde mit Zadok wieder in den alleinigen Besitz Eleasars kam (1 Kön. 2, 26 f. 35). Denn seitdem durch die Trennung der Bundeslade von der Stiftshütte und ihre Aufstellung auf Zion zwei Heiligthümer existirten, hatte es auch zwei Hohepriester gegeben (2 Sam. 8, 17. 15, 24. 35. 17, 15. 1 Chr. 15, 11) [3]). — Die Nachkommen Zadoks behielten diese Würde bis nach dem Exile, und selbst die im Makkabäischen Zeitalter erwähnten Hohenpriester, Jonathan und Simon genannt Thassi, Söhne des Priesters Mattathias (1 Makk. 10, 20 ff. 14, 35. 41 vgl. mit 2, 1 — 5) aus der Priesterklasse Jojarib

gehörten zur Linie Eleasars, wie aus 1 Chr. 24, 7 vgl. mit V. 6 klar erhellt [4]), obgleich schon unter Judas Makkabi die Syrer durch Ernennung des zwar zur Nachkommenschaft Aarons gehörenden aber nicht von Eleasar abstammenden Alkimus (1 Makk. 7, 5 ff. 14) die rechtmäßige Succession zu durchbrechen versucht hatten [5]). — Erst die Tyrannei des Herodes des Gr. durchbrach die gesetzliche Ordnung, indem er diese hohe Würde auch gemeinen Priestern übertrug, und nach Belieben Hohepriester ab- und einsetzte [6]).

1) Vgl. die ganz vagen und unwahrscheinlichen Vermuthungen der Rabbinen darüber bei Selden, de success. in pontif. I, c. 2.

2) Auf Eli folgte sein Enkel Ahitub, diesem der Sohn Achia (1 Sam. 14, 3), ihm sein Bruder Achimelech (1 Sam. 21, 2 ff.), welcher 1 Chr. 24, 3 ein Nachkomme Ithamars heißt, und diesem sein Sohn Ebjathar (1 Sam. 22, 20). Vgl. meinen Comment. zu 1 Kön. 2, 27.

3) Vgl. meinen Commentar zu 1 Kön. 1, 8.

4) Wenn Selden l. c. p. 152 sq. bemerkt: Utrum vero classis Jojaribi (e qua Hasmonaei adeoque Judas iste) fuerit ex Eleazaridis an ex Ithamaridis, non satis liquet. Nam etsi in XXIV classium sacerdotalium distributione Jojaribi classis primarium obtinet locum, ut videre est 1 Paralip. 24, 7, id tamen sorti duntaxat, non Eleazaridum dignitati deberi ajunt Ebraei — so hat er V. 6 nicht gehörig beachtet. Denn nach diesem V. wurden zur Bestimmung der Priesterklassen die Loose für die beiden Geschlechter abwechselnd gezogen, ein Vaterhaus für Eleasar und eins für Ithamar, wozu die Namen beider gesondert sein mußten, und bei der Loosung mit der Linie Eleasars angefangen, wornach der erste aus der Urne gekommene Name (Jojarib) der Linie Eleasar angehören mußte. Vgl. Bertheau zu 1 Chr. 24, 6.

5) Vgl. Selden l. c. p. 150 sq.

6) Vgl. Josephus, Ant. XX, 10. und die Hauptschrift über diesen Gegenstand: Selden, de success. in pontif. lib. I. — Verzeichnisse sämmtlicher Hoherpriester nach Josephus, dem Seder Olam und dem Chronicon paschale s. bei Reland, antiqq. ss. II, 2. p. 144 sqq.

Die Priester — Söhne Aarons Lev. 3, 5. 13 oder כֹּהֲנִים הַלְוִיִּם Deut. 17, 9. 18 genannt — waren ausschließlich Nachkommen Eleasars und Ithamars, und besorgten anfangs die priesterlichen Funktionen, wahrscheinlich nach einer bestimmten Reihenfolge alternirend. Als sie sich aber im Laufe der Zeit stark vermehrt hatten, regelte David ihren Dienst (מְלֶאכֶת קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים) so, daß er sie in 24 Klassen (מַחְלְקוֹת oder מִשְׁמָרוֹת, ἐφημερίαι) eintheilte, 16 von den Nachkommen Eleasars, 8 von den Nachkommen Ithamars, mit einem

Vorsteher für jede Klasse, (שָׂרֵי הַכֹּהֲנִים oder שָׂרֵי הָאֱלֹהִים oder שָׂרֵי קֹדֶשׁ 2 Chr. 36, 14. Esr. 10, 5. ἀρχιερεῖς Matth. 2, 4. Joseph. Antiq. XX, 7, 8 u. ö.), deren Reihenfolge durchs Loos festgestellt wurde, so daß jede eine Woche lang von Sabbat zu Sabbat (2 Kön. 11, 9. 2 Chr. 23, 4) den Gottesdienst besorgte, vgl. 1 Chron. 24, wo die 24 Klassen aufgezählt sind [7]). — Bei der Trennung des Reichs zogen sich die Priester und Leviten aus den abgefallenen zehn Stämmen in das Reich Juda, da Jerobeam für seinen Kälberdienst sich selbstgemachte Höhenpriester bestellte (2 Chr. 11, 12. 1 Kön. 12, 31. 13, 33), so daß die levitischen Priester seitdem nur im Reiche Juda lebten und functionirten, d. h. die sacra beim Tempel besorgten, bei der Rechtspflege thätig waren und das Volk im Gesetz unterrichteten (2 Chr. 17, 7—9). Der König Josaphat setzte aus Leviten, Priestern und Stammhäuptern ein Obertribunal in Jerusalem zusammen (2 Chr. 19, 8), und so lange und so weit König und Volk dem Gesetze Mose's treu blieben, genoß der Priesterstand großes Ansehen, und übte einen bedeutenden und heilsamen Einfluß auf die Fortentwickelung der Theokratie aus. Aber mit dem Umsichgreifen des Abfalls verfielen auch die Priester in Sittenlosigkeit, Abgötterei und Götzendienst, so daß die Propheten den Verfall derselben ernst rügen (Hos. 6, 9. Mich. 3, 11. Zeph. 3, 4. Jer. 5, 31. 6, 13. Ezech. 22, 26. Mal. 2.). — Nach Erbauung des Tempels bewohnten die dienstthuenden Priester Zimmer in den Umgebungen des Tempels und nach dem Exile ließen sich einzelne Priesterfamilien in Jerusalem selbst häuslich nieder, Neh. 11, 10 ff.

7) Auch die einzelnen regelmäßig wiederkehrenden Geschäfte wurden durchs Loos vertheilt (vgl. Luc. 1, 9. Mischn. Joma II, 3 sqq. u. Tract. Tamid bei Lightfoot, horae hebr. ad Luc. 1, 9), wozu es nach dem Talmude einen eigenen praefectus sortium beim Tempel gab (Mischn. Schek. 5, 1).

Auch der Dienst der Leviten, den Mose nur für den Transport der Stiftshütte auf dem Zuge durch die Wüste näher bestimmt hatte, wurde durch David genauer geregelt. Schon nach Errichtung eines heiligen Zeltes für die Bundeslade auf dem Zion übertrug er die Ausführung des Psalmengesanges bei demselben dem Asaph und seinem Sänger- und Musikchor, und die Bewachung desselben dem

Obed Edom ben Jeduthun und Chosa, während Heman und Jeduthun mit ihren Musikchören unter dem Priester Zadok für den heiligen Gesang und das Spiel, und die Söhne Jeduthuns zu Thorwärtern bei der Stiftshütte zu Gibeon angestellt wurden (1 Chr. 16, 37—42). — Später bei Uebergabe des Reichs an Salomo wurden die Leviten gezählt (1 Chr. 23), und von den 38000 Mann von 30 Jahren und darüber, die sich bei dieser Zählung fanden[8]), wurden 24000 zur Leitung des Werkes des Hauses Jehova's, d. h. zur Besorgung aller Geschäfte beim Heiligthum zur Hand der Priester (V. 4. 28 ff.), 6000 zu Schoterim und Richtern, 4000 zu Thorwächtern und 4000 zur Ausführung der heiligen Musik bestimmt (V. 4. 5). Ferner theilte David die zum Dienste des Heiligthums bestimmten 24000 durchs Loos in 24 Klassen (מַחְלְקוֹת), welche zum Theil mit ihren Häuptern (רָאשֵׁי הָאָבוֹת) nach ihren בֵּית אָבוֹת in 1 Chr. 23, 6—24 vgl. 24, 20—31 aufgeführt sind. Auch die Sänger und Musiker, von welchen 288 im Gesange geübt waren unter der Leitung von Asaph, Ethan oder Jeduthun und Heman, wurden in 24 Klassen getheilt und ihre Reihenfolge durch das Loos festgesetzt (1 Chr. 25). Eben so wurden die Thorwächter, die Aufseher über die Schätze und die zu Richtern Bestimmten in Klassen getheilt und durchs Loos ihre Dienste und Funktionen geregelt (1 Chr. 26). — Diese Klassen blieben in ihren Amtsverrichtungen geschieden bis auf König Agrippa II., der einige Aenderungen hierin vornahm (Joseph. Ant. XX, 9, 6). Unter diesem Könige setzten es auch die musikalischen Leviten durch, daß sie die Priesterkleidung anlegen durften (Joseph. l. c.), während sie bei der Einweihung des Salomonischen Tempels nur Leibröcke aus Byssus trugen (2 Chr. 5, 12) und die Leviten überhaupt keine Amtstracht hatten.

8) Vgl. 2 Chr. 23, 3. Dagegen nach V. 24 wurden sie vom 20. Jahre an für den Dienst angestellt.

Für die schwereren und niedrigeren Dienste erhielten die Leviten im Laufe der Zeit eine Unterstützung an den Tempelsklaven. Schon Josua hatte die Gibeoniten zu Holzhauern und Wasserträgern für das Heiligthum gemacht (Jos. 9, 21). Später wurden von

David und anderen Königen dem Heiligthume zu solchem Dienste Leute geschenkt (Esr. 8, 20), wahrscheinlich zu Proselyten gemachte Kriegsgefangene, die in den nachexilischen Schriften Nethinim (נְתִינִים donati, Deo dati) genannt werden (1 Chr. 9, 2. Esr. 2, 43. 7, 7. Neh. 7, 46), bei Josephus *ἱερόδουλοι*, und theils in Jerusalem (Neh. 3, 26. 31. 11, 21), theils in den Levitenstädten wohnten (Esr. 2, 70. Neh. 7, 73) und in Esra 2, 58. Neh. 7, 60. 11, 3 mit den Knechten Salomo's, die beim Tempel dienten, zusammengestellt werden [9]).

9) Vgl. Winer, R. W. II, S. 148 f.

Dritte Abtheilung.

Die Cultushandlungen.

Erster Abschnitt.

Die Opfer.

§. 39.

Die vormosaischen Opfer.

Die Anfänge der Opfer reichen bis in die Urzeiten des Menschengeschlechts hinauf. Wir finden sie nicht nur seit unvordenklichen Zeiten bei allen Völkern des Alterthums, sondern nach Gen. 4, 3 ff. bringen auch schon die Söhne der Protoplasten Gott Opfer (מִנְחָה) dar, Kain von den Früchten der Erde, die er bebaute, Abel von dem Fette der Erstlinge seiner Heerden, die er zog. Nach der Sintfluth dankt Noah dem Herrn für seine Errettung durch Darbringung von Brandopfern von allem reinen Vieh und allen reinen Vögeln auf einem hiezu erbauten Altare (Gen. 8, 20 f.). Gleicherweise erbauten die Patriarchen an den Orten, wo sich der Herr ihnen geoffenbart, Altäre um Schlachtopfer darzubringen und den Namen des Herrn anzurufen (Gen. 12, 7 f. 13, 4. 18. 26, 25. 31, 54. 33, 20. 35, 7. 46, 1). — Die Opfer sind zwar durch kein positives göttliches Gebot

also das Leben des Thieres hingab, um dessen Kleid zur Bedeckung der schaamwürdigen Blöße des Menschen zu machen, die Menschen nicht nur darüber belehrte, wie sie zu Zwecken ihrer Wohlfahrt von der ihnen verliehenen Herrschaft über die Thierwelt Gebrauch machen könnten, sondern ihnen auch die Weisung gab, das Thierleben dem Herrn zu opfern, so führt doch auch dieses in keiner Weise auf die Vorstellung, daß der Tod der Sünden Sold sei, und Gott für die Schonung des Menschenlebens die Hingabe eines Thierlebens von dem Menschen, sei es nun als Dankerwiederung oder als Bezahlung für seine todeswürdige Verschuldung, fordere. Somit sind wir durch nichts berechtigt, die vormosaischen biblischen Opfer als Sühnopfer oder als Ausdruck des Schuldgefühles zu fassen.

1) Den Streit der älteren Theologen hierüber s. bei Sal. Deyling, observatt. sacr. II, p. 40 sqq. Carpzov, apparat. p. 705 sqq.

2) So W. Neumann in d. deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. von Schneider, 1852. Nr. 30. S. 238.

3) So schon viele Kirchenväter bei Outram, de sacrificiis I, p. 7 sq.

4) Den Einfall von Grotius, daß מֵחֶלְבֵהֶן Gen. 4, 4 „von ihrer Milch" bedeute, hätte O. v. Gerlach in s. Bibelwerke nicht als möglich wiederholen sollen.

5) Vgl. Marc. 7, 11: Κορβᾶν ὅ ἐστιν δῶρον.

6) Das Wort קָרְבָּן wird daher auch von Darbringungen für das Heiligthum gebraucht, welche nicht auf den Altar kamen, z. B. Num. 7, 3 ff. 31, 50 u. a.

7) Vgl. W. Neumann a. a. O. 1853. S. 318.

8) Schon Outram l. c. p. 212 sq. bemerkt: quod preces vituli labiorum appellentur Hos. 14, 2. Cujus dicti ea ratio est, quod preces sacrificia quaedam essent et sacrificia preces quaedam. Preces utique sacrificia spiritualia, et sacrificia symbolicae preces, u. verweist hiefür noch auf 1 Sam. 13, 12 u. Prov. 15, 8. Vgl. auch Hengstenberg, Evang. Kirchenzeit. 1852. Nr. 13. S. 113.

9) So Delitzsch, die Genesis ausgel. I, S. 196. der 2. Ausg.

10) Diese Vorstellung Hofmann's (Schriftbeweis II, 1. S. 141 f.) stützt sich auf die irrige Voraussetzung: „Folge der Sünde ist es, daß er (der Mensch) Gotte für die Macht über das Thierleben zu danken hat," welche mit der eben so irrigen Meinung zusammenhängt, daß „die Gabe, welche Kain und Abel darbringen, Ausdruck einer verschiedenen Sinnesweise" sei, „indem der Eine nur für die Fristung seines Lebens dankt, welche er dem verfluchten Erdboden abgewinnt, der Andere dagegen für die Bedeckung seiner Blöße, welche Gott dem sündigen aber auch bußfertigen Menschen als Gnadenzeichen der Vergebung ihrer Sünde in das Elend mitgegeben hatte." Allein hätte Abel mit seinem Opfer nur dafür danken wollen, so würde er diesen Dank jedenfalls besser durch Heilighaltung von Thieren, als durch das Tödten derselben ausgedrückt haben.

Erstes Capitel.

Das Mosaische Opfer im Allgemeinen.

§. 40.

Das Opfermaterial.

Während in der patriarchalischen Zeit die Opfer freie Bethätigung hingebender Verehrung und Dankbarkeit gegen Gott waren, so wurde durch die Mosaische Gesetzgebung auch der Opferdienst unter die Zucht des Gesetzes gestellt, indem nicht nur das Opfermaterial und das Verfahren mit demselben genau festgesetzt wurde, sondern auch für die verschiedenen Beziehungen des Israeliten zum Herrn verschiedene Arten oder Gattungen von Opfern angeordnet wurden. Die Grundlage für die gesetzliche Darbringung von Opfern bildet das Gebot: „mein Antlitz soll nicht leer gesehen werden" (Exod. 23, 15), oder wie es Deut. 16, 16 lautet: „erscheinet nicht leer vor dem Angesichte Jehova's", wozu V. 17 erläuternd hinzugefügt ist: „jeder nach der Gabe seiner Hand, nach dem Segen, den Jehova dein Gott gegeben hat". — Von den Gaben aber, mit welchen das Volk vor seinem Gott erscheinen soll, werden theils *Thiere* theils *vegetabilische Stoffe* zu dem für den Altar bestimmten *Opfermaterial* verordnet. — Opferthiere waren a) das Heerdenvieh (בְּהֵמָה) und von diesem Rindvieh (בָּקָר) und Kleinvieh (צֹאן; d. h. Schaafe und Ziegen); b) Geflügel (הָעוֹף), nämlich Turteltauben (תֹּרִים) und junge Tauben (בְּנֵי הַיּוֹנָה) (Lev. 1, 14), und zwar die Tauben theils als Gabe der Armen, welche die größeren Opferthiere nicht erschwingen konnten (Lev. 5, 7. 12, 8), theils zu Sündopfern geringerer Art bestimmt. Vom Rindvieh konnten beide Geschlechter (männliche und weibliche Thiere, Lev. 3, 1) geopfert werden, theils erwachsen; *Rind* (שׁוֹר); *Farr* (פַּר = בֶּן בָּקָר Lev. 4, 3 junger Stier und פָּרָה junge Kuh), theils jung, *Kalb* (עֵגֶל = בֶּן בָּקָר Lev. 9, 2 und עֶגְלָה Gen. 15, 9. 1 Sam. 16, 2); vom Kleinvieh, worunter Schaafe (כְּשָׂבִים) und Ziegen (עִזִּים) begriffen sind (vgl. Lev. 1, 10. 22, 19 mit V. 21) gleichfalls beide Geschlechter (Lev. 3, 6), wobei

unter den Schaafen noch der Widder oder Schaafbock (אַיִל) besonders hervorgehoben wird (Num. 15, 5. 6. 11. 28, 11 ff.) und bei den Ziegenböcken עַתּוּד und שָׂעִיר oder שְׂעִיר עִזִּים [1]) bestimmt unterschieden werden, z. B. Num. 7, 16 f. 22 f. u. ö.

Anlangend die Qualität der Opferthiere wird gefordert a) ein gewisses Alter; die jungen Thiere sollten wenigstens acht Tage alt sein (Lev. 22, 27. Exod. 22, 29); gewöhnlich aber opferte man das Kleinvieh meist jährig (Exod. 29, 28. Lev. 9, 3 u. ö.) und das Rindvieh dreijährig [2]), obgleich in Jud. 6, 25 auch ein siebenjähriger Stier geopfert wird. b) Leibliche Fehlerlosigkeit. Die Opferthiere sollten תְּמִימִים, ἄμωμοι, makellos sein, ohne Fehler (מוּם), nicht: blind, ein gebrochenes Glied habend, verstümmelt (חָרוּץ), mit Blattern, Grätze oder Flechten behaftet, mit einem zu langen oder zu kurzen Gliede, oder irgendwie castrirt (Lev. 22, 20—24) [3]).

Das vegetabilische Opfermaterial bestand in Getraide, Oel, Weihrauch, Salz und Wein. Das Getraide wurde geopfert a) in Aehren (אָבִיב) und zwar קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל d. h. am Feuer geröstet, Zerstoßenes vom Fruchtfelde (Lev. 2, 14) [4]); b) als Weißmehl (סֹלֶת Lev. 2, 1). Zu beiden, dem Weißmehl und den Aehren sollte Oel und Weihrauch hinzugethan werden (Lev. 2, 1. 15 f.); c) ungesäuerte Brode oder Kuchen dreierlei Art: α) Gebackenes im Ofen (מַאֲפֵה תַנּוּר), entweder mit Oel vermengte oder geknetete Kuchen (חַלּוֹת dickere durchlöcherte oder durchstochene Kuchen) oder dünnere blos mit Oel bestrichene Fladen (רְקִיקִים), β) auf der Pfanne Zubereitetes aus feinem Mehl mit Oel geknetet, das rösch gebacken, in Stücke zerschlagen und dann noch mit Oel begossen werden sollte (Lev. 2, 5), γ) im Tiegel (מַרְחֶשֶׁת) mit Oel bereitetes Weißmehl d. h. in Oel gesottene Kuchen (Lev. 2, 7) [5]). — Außerdem sollte jedes Speisopfer mit Salz gesalzen sein, Lev. 2, 13, wo die letzten Worte: „und bei aller deiner Opfergabe (קָרְבָּנְךָ) sollst du Salz darbringen" von der jüdischen Tradition so verstanden werden, daß auch die animalischen Opfer mit Salz bestreut werden sollten (Ezech. 43, 24. Marc. 9, 46) [6]). Dagegen durfte kein Speisopfer

gesäuert sein, weil Sauerteig und Honig [7]) nicht als Feuerung für Jehova angezündet werden sollte, Lev. 2, 11. — Der Wein endlich, wahrscheinlich dunkelfarbiger (Sir. 50, 15) wurde zu Trankopfern verwandt.

1) Beide Worte bezeichnen offenbar verschiedene Arten von Böcken, שָׂעִיר pilosus ist der zottige, rauhhaarige, עַתּוּד wahrscheinlich eine andere Gattung von stattlicherem Ansehen. Vgl. Bochart, Hieroz. I, lib. II, c. 53 u. Bähr, Symb. II, S. 296.

2) Nach den Rabbinen soll פַּר ein Thier sein unter drei Jahren, עֵגֶל unter einem Jahre, כֶּבֶשׂ unter einem Jahre, אַיִל zwischen einem und zwei Jahren, שָׂעִיר über einem und unter zwei Jahren. Im B. Siphri bei Outram, de sacrificiis p. 97 heißt es: quadrimis et quinquennalibus animalibus ad sacrificia quidem uti licet, sed honoris erga vetula non adducunt. Vgl. Reland, Antiqq. III, 1, 11 u. Bähr S. 297.

3) Ueber die einzelnen Gebrechen handeln ausführlich Bochart l. c. p. 594 sqq. ed. Rosenm. und Alex. Baldinger, de victimarum integritate ac mysterio. Heidelb. 1731, wo auch die Satzungen der Rabbinen, welche die Zahl der Leibesfehler bis auf 73 vermehrt haben, zu finden. Vgl. noch Bähr S. 298 f.

4) Die Bedeutung von כַּרְמֶל ist streitig. Nach den Rabbinen ist es arista tenera et recens oder succosa; nach Gesenius (Lex. s. v) frische Waizen- oder Gerstengrütze. Vgl. noch Bähr S. 300.

5) Das W. מַרְחֶשֶׁת übersetzen LXX ἐσχάρα Rost, unrichtig. Von רחשׁ ebullivit kommend bedeutet es ahenum, lebes, in quo res coctae ebulliunt — eine tiefe Kasserole. So die Rabbinen; vgl. Bähr S. 302.

6) Vgl. Josephi Antiqq. III, 9, 1. Philo Opp. II, 255 und die von Winer, R. W. II, S. 367 angeff. Schriftsteller.

7) Wahrscheinlich Bienenhonig, nicht wie Bähr (S. 303) nach den Rabbinen annimmt — Traubenhonig. Vgl. Winer, R. W. I, S. 510 f.

§. 41.

Bedeutung des Opfermaterials.

Um die Bedeutung, welche das Opfermaterial für das Verhältniß hatte, das der Israelite durch das Opfer gegen Gott bethätigen wollte, richtig zu erfassen, ist vor allen Dingen nöthig, das Prinzip aufzufinden, welches den Gesetzgeber bei der Bestimmung dieses und keines andern Materials leitete. Da die Gaben, welche Israel seinem Herrn und Gott opfern soll, von dem Segen, den er auf die Arbeit seiner Hände gelegt, gebracht werden sollen, so können sie nur in den Produkten seiner Lebensbeschäftigung, welche Viehzucht und Ackerbau

war, bestehen, d. h. nur von dem von ihm gezogenen Vieh und den von ihm gebauten Früchten der Erde genommen werden. Durch Darbringung solcher Gaben sollte das Bundesvolk sein persönliches Verhalten zu Gott kund thun, jedoch nicht blos in der Weise, daß es durch Hingabe eines Theiles seiner Habe und seines Eigenthums dem Herrn für den ihm zugewandten Segen dankte und um fernere Zuwendung desselben bat, sondern in seinen Gaben sollte es sich selbst Gott dem Herrn hingeben, d. h. sein Leben mit allen Kräften und Gaben ihm, dem Urheber des Lebens und Geber aller Güter, so weihen, daß es mit dieser Hingabe den Zweck erfüllte und dem Ziele nachstrebte, zu welchem die ewige Liebe es berufen und verordnet hatte. Sollten aber die Opfer diesem Endzwecke entsprechen, so konnten die zu diesem Behufe dargebrachten Thiere und Bodenerzeugnisse weder als die hauptsächlichsten Landesprodukte Palästina's und als Repräsentanten des gesammten Volkseigenthums [1]) in Betracht kommen, noch auch insofern als die opferfähigen Thiere Hausthiere waren, welche zu ihren Besitzern in einem biotischen Rapporte standen [2]), noch endlich auch als bloße Nahrungsmittel [3]). Der Begriff des Volkseigenthums kann hiefür schon aus dem Grunde nicht für maaßgebend erachtet werden, als einerseits die zu Opfern bestimmten Hausthiere und Landesprodukte nur einen sehr kleinen Theil des Volkseigenthums bilden, andrerseits das Eigenthum als solches, weil es ja nicht immer erworben und erarbeitet, sondern oft auch nur ererbt ist, mit dem Lebensberufe und Lebenszwecke, der im Opfer seinen Ausdruck finden sollte, in gar keinem inneren Zusammenhange steht. Auch der biotische Rapport, in welchem der Mensch zu den von ihm gezogenen Hausthieren steht, kann nicht das Prinzip der Auswahl für das genannte Opfermaterial bilden, nicht nur weil unter den Hausthieren, welche Israel zog und hielt, der Esel ausgeschlossen ist aus keinem andern Grunde, als weil er zu den Thieren gehörte, deren Fleisch den Israeliten zu essen verboten war, sondern auch weil dieses Prinzip auf den vegetabilischen Bestandtheil des Opfermaterials keine Anwendung leidet, bei dem Getraide, Oel und Wein vielmehr der Gesichtspunkt der Nahrung so deutlich in die Augen springt, daß

er gar nicht zu verkennen ist [4]). Da nun die Opfer im Gesetze wiederholt als Brod Gottes bezeichnet werden [5]), so könnte man viel eher die Idee der Nahrung für das die Auswahl des Opfermaterials bedingende Prinzip halten und annehmen, daß der Israelite das Brod seines Gottes von dem darbrachte, was Gott ihm zur Nahrung angewiesen hatte. Allein so gefaßt würde das Opfer unter den mit der Idee des wahren Gottes unvereinbaren Gesichtspunkt einer Gott zur Nahrung dargebrachten Speise fallen [6]); und auch hievon abgesehen konnte wohl, wenn der victus als symbolum vitae gefaßt würde, die Nahrung dazu dienen, das Leben als Substanz des Menschen abzuschatten, aber nicht dazu, die Persönlichkeit des Opfernden abzubilden, sein persönliches Verhalten zu Gott oder die Erfüllung seiner Lebensaufgabe darzustellen. Hiezu eignet sich nicht jedes Nahrungsmittel, das zur Erhaltung des Lebens dient, sondern nur diejenige Nahrung des Menschen, welche das Produkt seiner Lebensthätigkeit ist, deren Gewinnung und Bereitung als die Frucht der Arbeit seiner Hände in dem von Gott ihm angewiesenen Wirkungskreise, als die Vollbringung seines irdischen Lebensberufes betrachtet werden kann.

Die Aufgabe, welche Gott dem Menschen auf dieser Erde angewiesen hat, das Ziel seines irdischen Berufes besteht in der Erhaltung und Pflege des Lebens, das Gott ihm gegeben, in der Verwendung aller seiner Kräfte und Gaben sowie aller Dinge und Geschöpfe dieser Erde zur Erreichung dieses Zieles. Aber das menschliche Leben hat eine irdische und eine geistige Seite, die irdische ist nur die Folie der geistigen, gleichwie der Leib nur das irdische Organ für die vom göttlichen Geiste durchhauchte Seele ist. Darum besteht das von Gott gewollte und geordnete Wirken des Menschen in diesem zeitlichen Leben nicht sowohl darin, daß er für des Leibes Nahrung und Nothdurft sorge und arbeite, um blos das leibliche Leben zu erhalten und zu pflegen, sondern eigentlich darin, daß er durch die nöthige Sorge für den Leib das geistige Leben der Seele erhalte, nähre und stärke, daß er nicht blos leiblich vergängliche Speise wirke, sondern geistig unvergängliche Speise schaffe, welche Seele und Leib für das ewige Leben nährt und kräftiget. In diesem Sinn bezeichnet Christus die

Ausrichtung des irdischen Berufes als ein Wirken von Speise, sowohl wenn er von seinem Wirken auf Erden sagt: „meine Speise ist die, daß ich thue den Willen deß der mich gesandt hat und vollende sein Werk" (Joh. 4, 34), als auch wenn er zu den Juden spricht: „wirket Speise, die nicht vergänglich ist, sondern bleibet in das ewige Leben" (Joh. 6, 37). Nur in diesem Sinne liegt in der Nahrung oder Speise das Prinzip für die Festsetzung gerade des genannten Materials für die von Gott geordneten Opfer. Durch dieses Prinzip waren nicht blos die wilden Thiere sammt dem eßbaren Wilde (Hirsch, Gazelle u. a.), sondern auch von den Hausthieren, welche der auf Viehzucht und Ackerbau angewiesene Israelite zog, die nicht eßbaren von vorn herein ausgeschlossen. Mit diesem Prinzipe sind auch die Taubenopfer vereinbar, da von Alters her Tauben von den Israeliten gezogen wurden (Jes. 60, 8) [7]), und selbst die Turteltauben, obwohl Zugvögel, sind doch in Palästina so häufig [8]), daß die Fleischnahrung der Aermeren hauptsächlich in dem Fleische der zahmen und der Turteltauben bestanden haben mag. Und wenn auch auf die Turteltauben das an die übrigen Opferthiere gestellte Requisit der menschlichen Zucht und Pflege keine rechte Anwendung leidet, so erklärt sich diese Ausnahme von der Regel hinlänglich daraus, daß die Taubenopfer, außer bei einigen Reinigungen, überhaupt nur den Armen gestattete Surrogate für die gewöhnlichen Opferthiere waren. Gleicherweise waren durch das erwähnte Prinzip unter den vegetabilischen Erzeugnissen Canaans die Baumfrüchte ausgeschlossen, welche theils ohne, theils bei nur geringer menschlicher Pflege wachsen, während die Frucht des Oelbaumes und Weinstockes erst durch menschliche Arbeit zu Oel und Wein bereitet wird, wobei übrigens noch zu beachten, daß das Oel nicht als selbstständiges Opfermaterial, sondern gleich dem Salze und Weihrauche nur als würzende Zuthat zu dem Speisopfer hinzukam. — Sofern nun in dem Vollbringen des irdischen Berufs das ganze Leben des Menschen gleichsam aufgeht, so war das gesetzlich vorgeschriebene Opfermaterial als die Frucht der Lebensthätigkeit der Israeliten das geeignetste Substrat zur Abbildung der in ihrem Leben und Streben sich äußernden Persönlichkeit dessen, der in seiner

Gabe sich dem Herrn hingeben wollte. Wenn also das irdische Bundesvolk in dem Opfer seinem Gotte sein Leben mit allen seinen Bestrebungen weihen wollte, um aus dieser Weihe nicht nur Kraft und Stärke zu neuem Leben zu schöpfen, sondern in derselben zugleich die Wonne und Seligkeit der Gnadengemeinschaft mit seinem Gotte zu finden, so konnte es seine persönliche Hingabe an den Herrn unter keinem passenderen Symbole vollziehen, als durch Darbringung der von ihm gezogenen Thiere und gewirkten Bodenerzeugnisse, die ihm zur täglichen Nahrung dienten, indem diese Nahrung, sofern der Mensch sie wirkt, sein Streben und Wirken darstellt, und sofern er sie genießt, ihm Befriedigung und Erquickung des Lebens gewährt.

Mit dieser Bedeutung der Opfer*gaben* harmoniren auch die Vorschriften über ihre *Beschaffenheit*. Jedes Opferthier sollte frei von körperlichen Fehlern und Gebrechen, dazu mindestens acht Tage alt und in der Regel nicht über drei Jahre alt sein. Diese Vorschrift hat ihren natürlichen Grund darin, daß einerseits in der Gabe sich die Liebe ausprägen muß, welche das Schönste und Beste spendet, andrerseits auch nur eine fehlerfreie und vollkommene Gabe eine für Gott, den Heiligen und Vollkommenen, geeignete Darbringung sein kann, und involvirt die ethische Forderung, daß — sofern in den Leibesfehlern sich ethische Gebrechen abspiegeln — der Mensch nur als tadellos und von ethischen Fehlern frei (תָּמִים, *ἄμωμος*) sich Gott dem Heiligen hingeben und in Lebensgemeinschaft mit ihm treten kann. Auch wird diese Hingabe nur dann rechter Art sein, wenn sie in der Energie des selbstständigen und vollen Lebens geschieht, weßhalb das Opferthier weder durch zu zartes Alter als noch nicht vollkommen reif für das Leben, noch durch zu hohes Alter schon in seiner Lebenskraft gebrochen erscheinen sollte. — Von den vegetabilischen Opfergaben sollten *Sauerteig*[9]) und *Honig*[10]) ferne bleiben — als Substanzen, welche irdisches Brod und Speise für den Menschen zwar schmackhafter machen, aber auch in Gährung bringen, versäuern und verderben. Darum sind sie vom Opfer ausgeschlossen, weil der geistlichen Speise, welche der Mensch Gotte darbringt, d. i. der Heiligung seines Lebens nicht das Ferment des Verderbens inhäriren

darf. Dagegen soll diese Speise gewürzt sein mit Oel, Weihrauch und Salz, damit — wie in Bezug auf das zuletzt genannte Requisit Lev. 2, 13 begründend hinzugesetzt wird — „das Salz des Bundes deines Gottes an deinen Opfern nicht fehle". Denn nur in der Kraft des göttlichen Geistes, welcher durch das Oel symbolisirt ist, und nur mittelst des Gebetes, welches in dem angezündeten Weihrauche versinnlicht ist, wird die Heiligung zu Gott wohlgefälligem Leben ermöglicht; während das Salz nach seiner die Speisen vor Fäulniß und Verderbniß bewahrenden Eigenschaft dem Opfer die Bedeutung der kraftvollen, jede Unlauterkeit und Heuchelei fernhaltenden Wahrheit der durch dasselbe abgeschatteten Hingabe an den Herrn verleiht, und den Bund mit Gott durch Lauterkeit und Wahrheit zu dauernder Lebensgemeinschaft befestigt.

1) So Bähr, Symb. II, S. 316 f., welcher dafür noch insbesondere geltend gemacht, daß bei allen Völkern das, was einer opferte, nothwendig etwas ihm Angehöriges, sein und kein fremdes Eigenthum sein mußte. Allein das ist nur insoweit wahr, als man kein gestohlenes Gut opfern durfte, während das Thier, das man gekauft oder zum Geschenk erhalten hatte, ohne Bedenken als Opfer dargebracht werden konnte. Vgl. dagegen die Bemerkungen von W. Neumann in Schneider's deutsch. Ztschr. 1853. Nr. 42. S. 332, wo ausgeführt ist, wie noch vieles andere zum israelitischen Besitze gehörte, was doch nicht geopfert werden konnte, und wie in der spätern Geschichte Israels Beispiele genug vorkommen, daß das Volk seinem Gotte darbringt, was fremde Könige gespendet, Esr. 6, 9. 1 Makk. 10, 39. 2 Makk. 3, 3. 9, 16.

2) Darauf hat schon Philo, de victim. p. 646 hingedeutet, wenn er die Opferthier ἡμερώτατοι, χειροηθέστατοι, βιωφελέστατοι nennt. Bestimmter wurde diese Ansicht ausgesprochen von dem Grafen J. le Maistre, les soirées de St. Pétersbourg. Bruxell. 1837. Tom. II in d. éclaircissement sur les sacrifices, p. 234: „On choisissait toujours parmi les animaux les plus innocents, les plus en rapport avec l'homme par leur instinct et leurs habitudes — les victimes les plus humaines" etc. Ihm ist Kurtz, das Mos. Opfer S. 60 f. beigetreten.

3) So W. Neumann a. a. O., mit der näheren Bestimmung: „Um eine Gott zur Nahrung dargebotene Speise handelt es sich in Israel gar nicht. Vielmehr opfert Israel das, worin es seines Lebens Bestand am klarsten, am lebendigsten, am durchgreifendsten abzuschatten vermag, indem es in der irdischen Quelle desselben das Leben selbst hingiebt."

4) „Nichts läßt sich weniger leugnen, als daß Korn oder Brod und Wein immer und allenthalben als vorzüglichste Nahrungsmittel und daher als Repräsentanten und Quintessenz der Nahrung erscheinen, z. B. Gen. 27, 28. 37. Richt. 19, 19. Luc. 7, 33 u. v. a. St." Kurtz a. a. O. S. 96.

5) Vgl. außer Lev. 3, 11. 16, wo לֶחֶם אִשֶּׁה לַיהוָה vom Speisopfer vorkommt, besonders Lev. 21, 6. 8. 17 u. 22, 25, wo es von den Priestern heißt, sie bringen לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם dar, und Num. 28, 2, wo קָרְבָּנִי לַחְמִי von allen Opfern, den täglichen und Festopfern steht. Auch Ezech. 44, 7. Mal. 1, 7.

6) Diese Vorstellung ist selbst dem Heidenthume in seinen niedrigsten Formen fremd. Denn auch hier hat — wie Wuttke, Gesch. des Heidenth. I, S. 131 bemerkt — „das Opfer überall dieselbe Bedeutung der Hingabe des an sich Nichtigen, um dem Wahren näher zu treten. Abzuweisen ist die Meinung, als sei das Opfer ein Geschenk zur Erhaltung und Ernährung der Gottheit. Diese Ansicht stellt alle Religion auf den Kopf. Wo Religion ist, da ist das Göttliche die höhere Macht, von der das Endliche ausgeht und gehalten wird, und der Mensch ist von ihm, nicht die Gottheit vom Menschen abhängig" — — — „Im Opfer bringt der Mensch der Gottheit nichts dar, was ihr nicht schon gehörte; es ist nur eine Huldigung, die dem wahren Sein im Gegensatz zu dem nichtigen der sinnlichen Dinge dargebracht wird, nicht ein zur Erhaltung derselben dienendes Geschenk, so wie der Morgenländer seinem Könige Gaben darbringt, nicht um ihm etwas ihm nicht Gehörendes zu schenken, sondern zur Huldigung, zum Zeichen, daß ihm eigentlich Alles gehöre."

7) Irrig behauptet Neumann a. a. O. S. 331, daß Bochart, Hieroz. II, 17 nachgewiesen habe, die Tauben kämen nicht als Hausthiere vor. Denn diesen Nachweis hat Bochart nicht geliefert.

8) Vgl. Winer, R. W. II, S. 635.

9) Die Bedeutung des Sauerteigs als Bild moralischer Corruption und geistlicher Fäulniß ist durch die ζύμη τῶν φαρισαίων, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις Luc. 12, 1. Marc. 8, 15. Matth. 16, 6 und den Ausspruch des Apostels: „ein wenig Sauerteig versäuert den ganzen Teig" Gal. 5, 9 in seinem Zusammenhange, endlich durch 1 Cor. 5, 6—8 gegen alle Einrede von Hofmann (Schriftbew. II, 1, S. 154) und Neumann (a. a. O. S. 333 f.) unwiderleglich sicher gestellt.

10) Auch der Honig hat die Eigenschaft des Säuerns, Plinius, hist. nat. 18, 11, die auch den Hebräern bekannt war, wie aus dem rabbin. הִדְבִּישׁ dulcedinem admittere, corrumpi, fermentescere erhellt (vgl. Bähr II, S. 322 f.). Damit läßt sich übrigens die Deutung des Honigs auf die delicias carnis, auf welche die Trauben- oder Honigkuchen Hos. 3, 1 hinweisen (vgl. Hengstenberg, Beitr. III, S. 650), ganz gut vereinigen, indem auch die deliciae carnis den Menschen corrumpiren, moralische Fäulniß erzeugen.

§. 42.

Das Opferritual.

Das Verfahren mit den Opfergaben bestand bei Darbringung der Schlachtopfer im Allgemeinen darin, daß das Opferthier vor die Thür der Stiftshütte, d. h. zu dem Altare vor der Wohnung gebracht

wurde (Lev. 1, 3. 4, 4 u. a.), weil nur hier und nirgend anderswo geopfert werden sollte (Lev. 17, 1—6). Sodann legte der Opfernde seine Hand [1]) auf den Kopf des Thieres, und schlachtete es [2]) dann an der Nordseite des Altares [3]) (Lev. 1, 4. 5. 11. 3, 2. 8. 6, 25. 7, 2), wobei der Priester das Blut in einem Gefäße auffing und davon je nach den verschiedenen Opferarten entweder an die Seite des Altars oder an seine Hörner, oder an die Hörner des Rauchopferaltars und gegen den Vorhang, oder an und gegen das Capporeth im Allerheiligsten sprengte, das übrige Blut aber am Boden des Brandopferaltars ausgoß (Exod. 29, 12. Lev. 4, 7. 18 u. a.) Hierauf zog der Opfernde dem Thiere die Haut ab und zerstückte es (Lev. 1, 6. 8, 20), worauf die Stücke entweder sämmtlich von dem Priester auf den Altar gelegt und angezündet, oder falls nur gewisse Fettstücke auf das Feuer des Altars kamen, das übrige Fleisch entweder außerhalb des Lagers verbrannt oder von den Priestern gegessen, oder endlich theils von den Priestern theils von den Darbringern in Opfermahlzeiten verzehrt wurde. — Bei den Taubenopfern kneipte der Priester den Tauben den Kopf ab, und ließ das Blut an die Wand des Altars ausfließen; dann sonderte er den Kropf mit seinem Unrathe ab und warf denselben auf den Aschenhaufen neben dem Altare, riß die Tauben an den Flügeln ein, ohne dieselben aber abzureißen und verbrannte sie dann im Feuer des Altares (Lev. 1, 15 ff.).

Das Verfahren mit den vegetabilischen Opfergaben bestand, wenn dieselben zu Brandopfern gehörten, darin, daß der Priester von dem dargebrachten Mehle mit Oel, von den Aehren und dem Gebäcke einen Theil nahm und dieselben mit allem Weihrauche auf dem Altare verbrannte. Das Uebrige fiel den Priestern zu, mußte aber im Vorhofe der Stiftshütte ungesäuert verzehrt werden (Lev. 2, 2 f. 9 f. 16. 6, 9—11. 7, 9 f. 10, 12 f.); nur wenn der Opfernde selbst Priester war, wurde alles Mehl mit dem Oel verbrannt (Lev. 6, 16). Gehörte aber die vegetabilische Gabe zu einem Lobopfer, und bestand sie aus Gebackenem, so wurde nur ein Kuchen von der ganzen Darbringung als Hebe (תְּרוּמָה) für Jehova dargebracht, welcher dem

das Blut sprengenden Priester gehören sollte (Lev. 7, 11), der übrige Theil aber von den Darbringern zur Opfermahlzeit verwandt [4]).

1) Das Gesetz sagt immer סָמַךְ יָד er lege seine Hand, wogegen die Rabbinen das Auflegen beider Hände lehren. Vgl. Bähr II, S. 306. Einstimmig lehren dieselben auch, daß mit dem Handauflegen das Sprechen eines Gebetes verbunden war, was allerdings wahrscheinlich ist, obgleich die bei den Rabbinen vorkommende Gebetsformel erst späteren Ursprungs ist. Vgl. Outram l. c. I, c. 15. §. 8 sqq. u. Bähr S. 307.

2) Nur bei den zum stehenden Gottesdienste gehörigen und den für das ganze Volk an den Festen dargebrachten Opfern verrichteten die Priester das Schlachten, Hautabziehen und Zerstücken der Hostien, wobei ihnen, wenn der Opfer sehr viele waren, die Leviten halfen (2 Chr. 29, 24. 34). Die Handauflegung bei diesen öffentlichen Opfern wird nur bei den Sündopfern ausdrücklich erwähnt (Lev. 16, 21. 2 Chr. 29, 23). Uebrigens mußte jeder Darbringer eines Opfers sich zuvor reinigen und heiligen (1 Sam. 16, 5).

3) Da dieser Ort nur bei den Brand-, Sünd- und Schuldopfern angegeben ist, bei den Heilsopfern aber nicht, so wollen die Rabbinen, daß diese an einer andern Stelle geschlachtet worden seien — ohne Grund.

4) Die bis ins Subtilste ausgesponnenen rabbinischen Satzungen über den Opferritus sind vorzüglich in den Trakt. Sebachin, Menachoth u. Temura im 5. Theile der Mischna und in Maimonides, Massech. Korbanoth enthalten, woraus das Wichtigste ausgezogen ist von J. H. Otho, Lexicon rabb. talmud. (1757) p 631 sqq., von Lightfoot in ministerio templi, Opp. I. p. 701 sqq., Outram, de sacrific. I, c. 8 sqq., Lundius, jüdische Heiligthümer B. III, C. 33 ff. u. A.

§. 43.

Bedeutung des Opferrituales.

Wenn die Opfergaben, welche der Herr von dem Volke seines Bundes forderte, nach Substanz und Qualität geeignet waren, die Person des Opfernden zu vertreten, so gewinnen dieselben doch diese stellvertretende Bedeutung erst dadurch, daß der treue Bundesgott in seiner herablassenden Gnade diese Darbringungen zu Vehikeln seiner Gnade eingesetzt und zu dem Ende die Form der Darbringung im Ganzen und Einzelnen so bestimmt hat, daß alle Modalitäten derselben bedeutungsvolle Verkörperungen der in den Opfern abgeschatteten göttlichen Heilsideen wurden, die zu entwickeln uns obliegt.

Das Verfahren mit der blutigen Hostie bei der Vollziehung des

Opfers begann mit der *Darstellung* des *Opferthieres vor dem Altare* und der *Handauflegung*. Durch das Herzuführen zum Altare gab der Opfernde zu erkennen, daß er sein Opfer als Gabe darbringe dem Gotte, der hier seinem Volke sich in Gnaden offenbaret und bezeugt. Durch die Handauflegung legte er nicht etwa die förmliche und feierliche Erklärung ab, diese Gabe sei sein wirkliches Eigenthum, und er bereit, das Eigene völlig in den Tod zu geben, d. h. für Jehova dem Tode zu weihen [1]), sondern wie die Handauflegung in allen Fällen, wo sie in der Schrift vorkommt, beim Segnen, bei der Weihe zu einem Amte, bei den Heilungen Christi und der Apostel, bei der Confirmation (Act. 8, 17. 19, 6) das äußere Zeichen ist, wodurch der Handelnde dem Anderen ein geistiges Gut, eine übersinnliche Kraft oder Gabe zueignet und auf ihn überträgt, so hat sie beim Opfer die Bedeutung der Uebertragung des Gefühles und der Stimmung oder Intention, welche den Opfernden bei seiner Darbringung beseelt, auf das Opferthier. Diese Intention wird aber verschieden sein je nach dem Zwecke, zu welchem er sein Opfer bringt. Gilt es einer Sünde oder Schuld, von der er befreit und absolvirt sein will, so wird er seine Sünde und Schuld auf die Hostie übertragen; will er hingegen im Opfer sein Leben Gott weihen, um Kraft zur Heiligung und zu gottgefälligem Wandel zu empfangen, so wird er diesen Wunsch, in welchem das Streben seiner Seele sich concentrirt, auf das Opferthier übertragen, so daß in diesem wie in dem vorigen Falle das Opferthier fortan seine Stelle vertritt, und was ihm widerfährt und geschieht, als dem Opfernden selbst widerfahren und geschehen zu betrachten ist. Bezweckt er aber, nur seinen Dank für empfangene oder gehoffte Wohlthat und Gnadengüter zu bethätigen, so wird er auch nur dieses Dankgefühl auf die Hostie übertragen, so daß dieselbe seine Person nur insoweit vertritt, als dieselbe in dem empfangenen oder erbetenen Gute aufgeht [2]).

Sodann das *Schlachten* des Opferthieres — nicht Tödten, weil dieser Ausdruck in den Opfergesetzen nirgends vorkommt — als die völlige Hingabe des Thierlebens, bildet die Hingabe des Lebens des Opfernden in den Tod ab, aber nicht den Tod als *Strafe* der

Sünde, denn in diesem Falle hätte nicht der Darbringer des Opfers, sondern nur der die Stelle Gottes, des Rächers und Richters der Sünde vertretende Priester das Schlachten verrichten dürfen [3]). Denn wenngleich der durch das Schlachten der Hostie abgebildete Tod des Opfernden eine Frucht und Wirkung der Sünde ist, so fällt derselbe doch nicht unter den Gesichtspunkt und Begriff der Strafe [4]), weil das Opfer eine Institution der göttlichen Gnade ist, welche dem Sünder nicht die verdiente Strafe, sondern vielmehr Vergebung der Sünde angedeihen lassen will, und überhaupt der durch die Sünde eingetretene Tod nur für den Sünder eine Strafe ist und bleibt, für den keine Erlösung existirt, für den Erlösten und Begnadigten aber die Erlösung von allem Uebel bringt und den Uebergang in das ewige und selige Leben bei Gott vermittelt. Wenn daher — wie niemand leugnet und auch nicht mit Grund geleugnet werden kann — das Opfer die Versöhnung des Menschen mit Gott und die Aufnahme in den Gnadenstand mit ihren beseligenden Folgen bezweckt, so kann auch der Tod bei dem Opfer nur als das Medium des Ueberganges aus dem Stande der Trennung und Entfremdung von Gott in den Stand der Gnade und Lebensgemeinschaft mit ihm, oder als der nothwendige Durchgang für den Eingang in das göttliche Leben aus dem ungöttlichen Leben dieser Welt gefaßt werden. Und wenn auch in der Nothwendigkeit dieses Durchganges die Heiligkeit des gerechten Gottes, der den Tod als Sold der Sünde geordnet hat, sich offenbart, so wird man doch einen Tod, welcher den Menschen von der Sünde erlöst und in das ewige Leben einführt, nicht eine Strafe nennen dürfen, weil die Idee der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit in dem Begriff der Strafe keineswegs aufgeht. — Die Bedeutung des Schlachtens der Hostie erhält ihre nähere Bestimmtheit erst durch die weitere Verwendung des Schlachtopfers, d. i. durch das Verfahren mit dem Blute und Fleische desselben.

Ueber die Bedeutung der Blutsprengung giebt das Gesetz selber Aufschluß, indem Lev. 17, 11 das Verbot des Blutessens mit den Worten motivirt wird: „denn die Seele (נֶפֶשׁ) des Fleisches ist im Blute, und ich (Jehova) habe es euch gegeben auf den Altar, zu

sühnen eure Seelen (לְכַפֵּר), denn das Blut sühnet durch die (vermöge oder vermittelst der) Seele" [5]). Der Israelit soll demzufolge das Blut der Thiere nicht essen, weil Gott dasselbe als Träger der in ihm wallenden Seele zur Sühnung der Menschenseelen bestimmt hat. Diese sühnende Bedeutung erhält aber das Blut als die Seele des Thieres (Deut. 12, 23) nicht dadurch, daß beim Schlachten in und mit dem Blute des Thieres Seele oder Leben verströmt, sondern dadurch, daß das dem Opferthiere entströmte Blut an den Altar gesprengt und ausgegossen wird, wie aus den Worten: „ich habe euch das Blut gegeben auf den Altar, zu sühnen eure Seelen" klar erhellt. Der Altar ist die Stätte, wo Gott in Gnaden mit seinem Volke zusammenkommt, um dasselbe mit sich zu versöhnen und durch Vermittlung des Opfers in die Gemeinschaft seiner Gnade aufzunehmen. Diese Aufnahme in die göttliche Gnadengemeinschaft wird symbolisch durch das Opfer so vollzogen, daß vermöge der substitutiven Bedeutung des Opferthieres die in dem an den Altar gesprengten Blute hingegebene Seele des Opfernden an die Stätte der Gnadengegenwart des Herrn gebracht, d. h. in das Bereich des Waltens der göttlichen Gnade versetzt wird, welche die Sünde zudeckt (כִּפֶּר) oder sühnt, d. h. vergiebt [6]). Hiemit stimmen auch die Aussagen des Gesetzes über die Opfersühne überein. Der am häufigsten gebrauchte terminus technicus für die Sühne: כִּפֶּר עָלָיו (עַל הָאִישׁ) ist, wenn man die verschiedenen mit ihm abwechselnden Ausdrucksweisen vergleicht, nur eine Abkürzung der vollständigen Bezeichnung der Wirkung der Blutsprengung: die Sünde (oder Schuld) des Menschen zudecken [7]). Das Subjekt, von welchem das כִּפֶּר Zudecken ausgeht, ist Gott und im Opferritus der an Gottes Statt fungirende Priester; das Objekt des Zudeckens ist der Mensch, oder eigentlich die Sünde des Menschen [8]). Da nun weder das Blut an sich, noch das vergossene Blut, weder die Seele des sündigen Menschen an sich, noch die in den Tod gegebene Seele einen Werth hat, wodurch irgend welcher Anspruch auf Rechtfertigung vor Gott begründet werden könnte, so ist und bleibt das Zudecken der Sünde ein reiner Akt der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit, ein Vergeben der Sünde aus rei-

ner Gnade, was auch schon daraus erhellt, daß nicht nur in Lev. 4, 21. 26. 31. 35 das Vergeben, Verzeihen (נִסְלַח) als Folge und Wirkung des כִּפֶּר genannt, sondern auch anderwärts z. B. Jer. 18, 23 כִּפֶּר עַל עָוֹן als synonym mit מָחָה עָוֹן מִלִּפְנֵי יְהוָה „die Sünde wegwischen aus dem Angesichte Gottes" gebraucht wird.

Auf die Blutsprengung folgte das Anzünden der Hostie, entweder des gesammten Opferfleisches oder der innern Fettstücke, auf dem Altare, gleichwie auf die Vergebung der Sünde die Aufhebung ihres verderblichen Einflusses auf das Leben oder die Tilgung des Todeskeimes, welchen sie in die Natur des Menschen gepflanzt hat, folgen muß, wenn das Leben zur vollen Integrität wieder hergestellt werden soll. Diese Wirkung der göttlichen Heiligkeit und Gnade, in welcher die sühnende Kraft des Opfers sich vollendet, ist im Opferritual durch das Anzünden und Verbrennen der Hostie auf dem Altare abgebildet. — Das Feuer nach der ihm inhärirenden Kraft, das Vergängliche, Unendle und Verderbte zu vernichten, ist in der Schrift Symbol theils der Läuterung, theils der Qual und Vernichtung. Was einen unvergänglichen Kern in sich hat, wird durch das Feuer geläutert, indem die ihm anklebenden oder in dasselbe eingedrungenen vergänglichen Stoffe ausgebrannt, vernichtet und dadurch die unvergängliche, edle Substanz von allen Schlaken geläutert wird; während da, wo das Unvergängliche von dem Vergänglichen ganz verschlungen ist, keine Läuterung sondern völlige Vernichtung durch das Feuer erfolgt (vgl. 1 Cor. 3, 11 ff.) [8]. Darum erscheint in der Schrift das Feuer nicht nur als Bild und Träger des heiligen Geistes, sondern es wird auch Gott selbst ein verzehrendes Feuer genannt (Deut. 4, 24. Hebr. 12, 29), als der im Feuer sich offenbart (Exod. 3, 2. 19, 8) und in einer feurigen Wolke (Num. 9, 15 f. Ps. 105, 39) und als strahlendes Feuer (Ps. 18, 9. 13. 29, 7) die Heiligkeit seines Wesens manifestirt. Hiernach versinnlicht das Feuer des Altars, das beim ersten Opfer Aarons vom Herrn ausgegangen ist (Lev. 9, 24. vgl. 2 Chr. 7, 1) und beständig auf dem Altare brennen sollte (Lev. 6, 12) die Kraft und Energie der göttlichen Heiligkeit, welche auf dem Altare waltet, und das Sündige und Ver-

gängliche am Opfer verzehrt, um die Lebenskraft des also Geläuterten zu erhöhen und zu heiligen. Wenn nun im Opfer das Blut die Seele darstellt, so kann das Fleisch nur den Leib als Organ der Seele abbilden. Demnach kann die Verbrennung des Opferfleisches auf dem Altare weder blos den Zweck haben, daß die Gabe für den Opfernden, dessen Eigenthum sie war, völlig vernichtet werde, noch auch blos den, daß die Gabe durch diese Vernichtung eo ipso aufsteige zu dem, der in der Höhe wohnt, so daß das Verbrennen blos darauf hinweise, welches Ziel die Gabe habe, wohin sie tradire [10]). Sondern das Verbrennen des Fleisches auf dem Altare symbolisirt die Hingabe des Leibes mit seinen Gliedern, Kräften und Trieben an den Herrn, damit derselbe durch das Feuer des heiligen und heiligenden Gottesgeistes von den Schlaken der Sünde und des vergänglichen Wesens dieser Welt gereinigt und zu einem Gott wohlgefälligen Organe geweiht werde. „Durch das Verbrennen löst sich die Opfergabe in Dunst und Geruch auf; ihre erdigen Bestandtheile bleiben zurück, aber ihre eigentliche Essenz steigt in feinster, verklärter Leiblichkeit gen Himmel, wo Jehova thront, Ihm ein süßer Geruch" [11]).

Dies ist die Bedeutung des Opferrituals im Allgemeinen, soweit nämlich dasselbe allen blutigen Opfern gemeinsam ist. Schon hierdurch erweist sich das Opferinstitut als eine Gnadenanstalt, durch welche denen, welche die in derselben gebotenen Gnadenmittel mit gläubigem Sinne gebrauchen, die Schätze der Gnade und des Heils zugewendet werden in der Weise, daß vermittelst der Blutsprengung der in das kräftige Walten der göttlichen Gnade versetzten Seele Vergebung der Sünde zu Theil, und durch das Verbrennen des Opferfleisches auf dem Altare der Leib mit seinen Gliedern von den Affectionen und Infectionen der Sünde geläutert und zu einem neuen Leibe verklärt wird, auf daß der ganze Mensch an Seele und Leib erneuert und geheiligt, fortan in einem neuen Leben wandeln könne. — Auf diesen Wandel deutet das Verfahren mit dem vegetabilischen Opfermateriale hin, worüber das Nähere bei den Speisopfern erläutert werden wird.

1) So Bähr II, S. 341, wogegen Kurtz (d. Mos. Opfer S. 66 f.) ganz

richtig bemerkt, daß diese Deutung nicht einmal aus der Handlung selbst, sondern willkührlich nur aus früheren ebenfalls unbegründeten Voraussetzungen abstrahirt sei, und an der römischen Sitte der manumissio des Sklaven kein Analogon habe.

2) Wenn Kurtz a. a. O. S. 69 f. der Handauflegung bei allen Opfern ohne Ausnahme die Bedeutung einer Sündenimputation zuschreibt, so hängt dies mit der falschen Voraussetzung zusammen, daß „ein spezifisch gesteigertes Sündenbewußtsein und das sehnsüchtige Verlangen, von der Sünde und Schuld ganz befreit zu werden", den Ausgangspunkt und das Ziel aller blutigen Opfer bilde. Eine Ansicht, bei der der Unterschied von Sühnopfern und Brand- und Dankopfern aufgehoben wird. Vgl. dagegen m. Abhdl. über die Opfer d. A. B. in d. luther. Ztschr. 1856. H. 4. S. 612 ff.

3) Wie durchaus diese Thatsache mit der juridischen Opfertheorie vom Straftode im Widerspruch steht, zeigt evident die Art und Weise, wie der neueste Vertheidiger dieser Theorie, Kurtz a. a. O. S. 75 ff. diese Instanz zu beseitigen versucht, ohne sie doch entkräften zu können. Denn wenn er zuletzt noch anführt, daß im Opferinstitute Gott als der Barmherzige erscheint, so paßt die Hervorhebung der göttlichen Barmherzigkeit in keiner Weise zu der Voraussetzung, daß der Tod des Opfers die Bestrafung des Sünders mit dem Tode abbilde, weil die Barmherzigkeit Gottes nicht straft, sondern die Sünde vergiebt.

4) Der Beweis aus der Schrift dafür, daß der Opfertod ein Straftod sei, wird blos auf zwei mißverstandene Stellen der Schrift gegründet, auf Röm. 6, 23: „der Tod ist der Sünden Sold" und Hebr. 9, 22: „ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung," woraus Kurtz S. 30 ff. so argumentirt: „Die Seele, das Blut war Motiv, Ausgangspunkt der Sünde, gegen die Seele und das Blut wendet sich nun auch die Strafe. — — Die Seele, insofern sie Leben ist, hat gesündigt, sie wird auch bestraft, insofern sie Leben ist, also mit dem Tode: der Tod ist der Sünde Sold. — — — Also Blut um Blut, Seele um Seele; damit der Sünder dem Tod entgehe, muß das Opfer dem Tod anheimfallen; das unschuldige Blut wird vergossen, um das schuldige Blut zu decken, zu sühnen. Der Tod ist der Sünde Sold, das Opferthier erleidet den Tod, nicht als Sold eigener Sünde, denn es ist sünd- und schuldlos, sondern als Sold fremder Sünde, es erleidet also stellvertretend für den Opfernden den Tod. — — Das ausgegossene, also durch den Tod hindurchgegangene Blut ist nun die Sühne für den Sünder; wie dem Opfer die Sünde imputirt wurde, so dem Sünder die Genugthuung, die durch jenes Tod geschehen ist". Damit vgl. die Bemerkung S. 33 über Hebr. 9, 22: „denn das Blut ausgießen ist doch nichts anderes als der Tod". Allein die erste Stelle paßt in keiner Weise auf das Opfer, als Beweis dafür, daß das Schlachten der Hostie eine Bestrafung mit dem Tode sei oder abbilde. Denn der Sold der Sünde (τὰ ὀψώνια = ἡ ἀντιμισθία) ist „der wohlerworbene und verdiente Lohn, den die Sünde giebt." Will man aber diesen Sold, sofern der Lohn kein Gut, sondern ein Uebel ist, eine Strafe nennen, so leidet dieser Ausspruch keine Anwendung auf das Opferschlachten, so lange nicht anderweitig bewiesen ist, daß der Opferakt als ein Justizakt zu fas-

sen sei. Dieser Beweis läßt sich aber weder aus Hebr. 9, 22 noch aus den Stellen, wo Christi Todesleiden als Tragen der auf sich genommenen Strafe bezeichnet wird. Denn die αἱματεκχυσία im Hebräerbriefe kann schon darum nicht von dem Tödten des Opfers verstanden werden, weil in der ganzen Opferthora beim Schlachten der Opferthiere das Blutvergießen gar nicht erwähnt, nirgends das Schlachten als Blutvergießen bezeichnet wird. Jenes Wort bezieht sich auf die Blutsprengung oder Ausgießung des Blutes an den Altar, welche beim Opfer als zur Vergebung der Sünde unerläßlich erscheint. Und hiernach ist auch das Blutvergießen Christi zu beurtheilen. Das satisfactorische Moment seines Todes liegt nicht in dem Sterben oder Blutvergießen als solchem, sondern darin, daß er sich oder sein Leben als Schuldopfer für die Sünden der Welt hingab.

5) Vgl. Bähr II, S. 207. Unrichtig übersetzt Hengstenberg (Ev. Kirchenz. 1852. Nr. 12. S. 106): הוא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר „denn das Blut sühnt die Seele". Den כִּפֵּר wird nie mit בְּ objecti construirt, sondern nur mit בְּ in instrumentaler Bedeutung, vom Opferthiere Num. 5, 8. 2 Sam. 21, 3. Auch die Hofmann'sche Uebersetzung: „das Blut sühnt als die Seele, in dieser Eigenschaft" (Schriftbew. II, 1. S. 151) läßt sich nicht rechtfertigen, weil das nomen, mit welchem ב essentiae verbunden wird, nie den Artikel hat. Vgl. Delitzsch, bibl. Psychologie S. 196.

6) In dem Darbringen des Blutes (Seele) auf dem Altar findet Bähr S. 210 ein Symbol von dem Dar- oder Nahebringen des Nephesch des Opfernden an Jehova den Heiligen. „Wie jenes Darbringen des (Thier-)Blutes ein Hin- und Aufgeben des (Thier-)Lebens in den Tod ist, so soll auch das seelische d. i. selbstische, im Gegensatz zu Gott befindliche Leben des Opfernden hin- u. aufgegeben werden, d. h. sterben; weil aber das Hingeben ein Hingeben an Jehova, den Heiligen ist, so ist es kein Aufhören schlechthin, nicht etwas blos Negatives, sondern ein Sterben, welches eo ipso zum Leben wird, denn die Heiligung ist — eben das wahre Leben". Allein diese Deutung ist abgesehen davon, daß der Nephesch im Opferblute nicht blos das selbstische Leben abbildet, auch schon deshalb unhaltbar, weil dem Blutsprengen das Schlachten voraufgegangen ist, also nicht das im Thiere lebende Blut, sondern das dem Thiere beim Sterben schon entströmte Blut an den Altar gebracht wird. — Noch unhaltbarer ist die Deutung von Kurtz S. 83 f., daß die Blutsprengung die objective Acceptation der durch das Blutvergießen oder den Tod, als Sündensold geleisteten Zahlung der Schuld von Seiten Jehova's und die subjective Aneignung der Schuldentilgung von Seiten des Menschen darstelle, so daß das Blut, das den Tod an sich erduldet hat, einerseits Jehova vorgestellt, ihm dargebracht werde, damit er sehe, was geschehen ist, das Geschehene anerkenne und versiegele, andrerseits aber auch in Beziehung zum Opfernden gesetzt, oder in dem Bedecken des Altars dem Opfernden zugeeignet werde. Dieser Deutung liegen nicht nur ganz unhaltbare Voraussetzungen, sondern auch ganz unklare Vorstellungen von Strafe und Sühne zu Grund. Unhaltbar sind die Voraussetzungen, daß jedem Opferthier durch die Handauflegung Sünde und Schuld imputirt worden sei

(vgl. dagegen Not. 2.), und daß der Altar ein Symbol des Volks oder gar des einzelnen Opfernden im Volke sei (vgl. dagegen §. 21. Not. 2.). Aber wäre diese letzte Voraussetzung auch richtig, so ist doch gar kein triftiger Grund dafür abzusehen, weshalb, wenn das Sühnblut dem Opfernden applizirt werden sollte, nicht der zu sühnende Mensch, sondern der Altar besprengt wurde, da das mit einem „vielleicht" hiefür geltend gemachte Motiv, daß das Blut als Heilmittel, als etwas Heiliges nicht außerhalb des Heiligthums kommen sollte, um nicht profanirt zu werden, schon durch die Besprengung des ganzen Volkes mit Opferblut Exod. 24, 8 als völlig unzureichend abgewiesen wird. Und lassen wir auch die erste Voraussetzung gelten, indem bei dem Sünd- und Schuldopfer der Hostie in der That die Sünde und Schuld des Opfernden imputirt worden, so liegt doch der hierausgezogenen Folgerung, daß durch Erleiden des Todes die Sünde und Schuld bezahlt, getilgt, „durch das Vergießen des Blutes, in welchem das Leben ist, eine restitutio in integrum dargestellt" werde, eine Vorstellung von der Strafe zu Grunde, die weder auf dem Gebiete des göttlichen noch auf dem des menschlichen Rechtes gültig ist. Der Tod auch als Sold oder Strafe der Sünde gefaßt ist keine Tilgung der Sünde, durch welche eine restitutio in integrum erfolgt, sondern die Sünde bleibt auch nach dieser Bestrafung ungetilgt, der Schaden, den sie dem Menschen gebracht, die Zerrüttung, die sie an Leib und Seele angerichtet hat, bleibt unaufgehoben — und der Sünder verfällt dem ewigen Tode, falls nicht die göttliche Barmherzigkeit die Sünde vergiebt und neues Leben aus Gnaden schenkt. Eben so wenig wird dadurch, daß die Obrigkeit einen Dieb oder Mörder mit dem Tode bestraft, das Gestohlene dem Eigenthümer oder das Leben dem Gemordeten restituirt. Der Tod als Strafe kann daher auch nicht als Sühne oder Sühnung der Sünde bezeichnet werden, weil die Bestrafung die Sünde weder tilgt, noch auch vergiebt. Eben so wenig leistet er eine Genugthuung für die Sünde, sondern nur für die göttliche Gerechtigkeit und das objective Recht. Die Gerechtigkeit Gottes aber wird durch die in der Opfersühne waltende Gnade darin offenbar, daß die Sühne den Tod zur Voraussetzung hat, überhaupt ohne Tod, d. h. ohne geistliches Sterben, keine Aufnahme in die Gemeinschaft der göttlichen Gnade, und ohne leibliches Sterben kein Eingang in die ewige Seligkeit möglich ist. Und hierin liegt der Grund, weshalb die Opfer von sühnender Bedeutung Todesopfer sein mußten, und weshalb im Opferritus die Hostie erst den Tod erleiden mußte, bevor ihr Blut an den Altar gesprengt werden konnte. — Nach Hofmann (Schriftbew. II, 1 S. 152) hat die Blutsprengung die Bedeutung, „daß die zur Sühnung des Opfernden geschehene Tödtung eines lebendigen Wesens in dem Blute, welches das Leben desselben gewesen ist, der heiligen Stätte zugeeignet wird. Sie wird besprengt und nicht der Opfernde, weil er der Zahlende ist, Gott aber der, welchem die Zahlung geleistet wird. Die Sünde des Opfernden macht die heilige Stätte gemein, insofern dieselbe die Stätte seines Verhältnisses zu Gott ist. Daher wird ihr zugeeignet, was er zur Herstellung seiner Gemeinschaft mit Gott geleistet hat, und wird dadurch die Unreinheit von ihr genommen, mit welcher seine Sünde sie befleckt hat." Allein abgesehen davon, daß das

Opfer keine bloße Strafpön ist, welche Gott den Israeliten auferlegt, nur ihnen ihre Sünde zu vergeben, hat diese Auffassung der Blutsprengung auch keinen Halt in dem Ritus des großen Versöhntages, weil bei dem Sühnopfer dieses Tages eine doppelte Blutsprengung stattfand, um sowohl die Sühnung des Volkes als die Reinigung der heiligen Geräthe zu bewirken, was Hofmann gar nicht beachtet hat.

7) Vgl. כִּפֶּר עָלָיו Lev. 1, 4. 4, 20. 31. 35 u. ö. und כִּפֶּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם Exod. 30, 15. Lev. 17, 11 mit כִּפֶּר עָלָיו מֵחַטָּאתוֹ Lev. 4, 26. 5, 6. 10 oder כִּפֶּר עָלָיו עַל־חַטָּאתוֹ Lev. 4, 35. 5, 13. 18 u. ö. und כַּפֵּר עַל־חַטֹּאתֵינוּ Ps. 79, 9 oder יְכַפֵּר עָוֹן Ps. 78, 38. 65, 4 u. ö. — und überhaupt Rosenmüller, Schol. in V. T. II, p. 200. Excurs. II. in Levit. de variis verbi כִּפֶּר significationibus.

8) Vgl. Bähr II, S. 203, welcher richtig bemerkt: Der Ausdruck: „das Blut sühnt" will nach dem vorausgegangenen nachdrücklichen: Ich habe es euch zum Sühnen gegeben, selbstverständlich analog der Redeweise: der Hammer zerschmettert Felsen, nur dies besagen: „das Blut ist in der Hand Jehova's, nach seinem Willen das Mittel zur Sühne, als solches hat er es gegeben" nämlich auf den Altar, d. h. nicht als solches, sondern nur dadurch, daß es an den Altar gesprengt wird.

9) Vgl. Kurtz a. a. O. S. 89 f.

10) Während Hofmann a. a. O. S. 162 vgl. mit S. 154 dem Verbrennen keinen höhern Zweck zuerkennt, als den einer Dargabe des Eigenthums, damit es vernichtet werde, bezeichnet Bähr (II, S. 347) diesen Zweck nur als den untergeordneten, negativen (denn das Vernichten hätte wohl auch auf andere Weise geschehen können), und in dem Aufsteigen zu dem, der in der Höhe wohnt, den eigentlichen positiven Zweck, indem er hiefür sich darauf beruft, daß das Brandopfer, das sich durch ein totales Verbrennen von allen andern Opfergattungen unterscheidet, עֹלָה ascensio heiße. Allein darin, daß die Opfergabe aufsteigt als Feuerung des Geruchs der Ruhe (des Wohlgefallens) für Jehova, liegt gar kein symbolisches Moment, wenn diese Formel nichts weiter besagt als: „das Opfer, indem es aufsteige, sei Gott annehmlich, wohlgefällig" (S. 348).

11) Vgl. Kurtz a. a. O. S. 91.

§. 44.

Eintheilung der Mosaischen Opfer.

Die mannigfachen, im Mosaischen Gesetze vorgeschriebenen Opfer lassen sich nach verschiedenen Gesichtspunkten verschieden klassifiziren. Sieht man auf das Opfermaterial, so zerfallen sie in **blutige** und **unblutige** oder Schlachtopfer (זֶבַח) und Speis- und Trankopfer (מִנְחָה וָנֶסֶךְ oder מִנְחָה); denn die Speisopfer sind keine bloßen Zugaben zu den Brand- und Dankopfern, sondern bilden eine selbstständige Klasse von Opfern, die auch für sich allein gebracht werden konn-

ten [1]). Sieht man auf die Veranlassung, so lassen sich unterscheiden gesetzlich vorgeschriebene, und zwar entweder öffentliche (die täglichen Morgen- und Abendopfer, die Sabbat-, Neumonds- und Festopfer), oder Privatopfer, welche von Privatpersonen in besondern Fällen gebracht werden mußten, und aus freiem Antriebe gebrachte, entweder von der ganzen Gemeinde oder doch in ihrem Namen bei öffentlichen Festfeiern, oder von Privaten zu jeder beliebigen Zeit. — Wichtiger aber ist für das rechte Verständniß ihrer Bedeutung die Eintheilung nach ihrem Zwecke in a. solche, die die Aufnahme in den Gnadenstand erwirken sollten, und b. solche, welche von dem im Gnadenstande Befindlichen gebracht wurden. Zur ersten Klasse gehören die Sühnopfer, die in Sünd- und Schuldopfer zerfallen, zur zweiten die Brandopfer, die Heils- (oder Dank-) opfer, die wieder in Lob-, Gelübde- und freiwillige Opfer sich gliederten, und die Speis- und Trankopfer. Sobald mehrere Opfer gleichzeitig dargebracht wurden, so gingen die Sühnopfer, entweder Schuld- und Sündopfer, oder umgekehrt Sünd- und Schuldopfer den Brandopfern vorauf, und diesen folgten die Heilsopfer, während die Speis- und Trankopfer sowohl mit den Brand- als auch mit den Heilsopfern verbunden wurden [2]).

1) Der selbstständige Charakter ist den Speisopfern abgesprochen worden von Bähr (II, S. 199) und Kurtz, d. Mos. Opfer S. 93. Aber ganz mit Unrecht. Denn aus Num. 15, 1—16, wo die Quantität des Materials der Speis- und Trankopfer nach den verschiedenen Thiergattungen der Brand- und Schlachtopfer festgesetzt ist, folgt durchaus nicht, daß sie bloße Zugaben zu den blutigen Opfergaben gewesen oder auch ausschließlich nur in Verbindung mit Brand- und Schlachtopfern gebracht worden seien. In mehreren Fällen werden auch Speisopfer für sich allein dargebracht, so das Speisopfer, welches die Priester während der sieben Tage ihrer Weihe bringen mußten (Lev. 6, 13 ff.), das Sündopfer des ganz Armen (Lev. 5, 11 ff.), und das Rügeopfer Num. 5, 15. 25 f. — Vgl. m. Abhdl. über die Opfer des A. B. in d. luther. Ztschr. 1856. S. 611 ff. Fraglich bleibt hingegen, ob auch die Lev. 2. verordneten freiwilligen Speisopfer selbstständig gebracht werden konnten, wie Winer (R. W. II, S. 494) annimmt, oder nicht, indem uns für die Entscheidung dieser Frage jeder sichere Anhaltspunkt fehlt.

2) Noch weitere Eintheilungen nach verschiedenen Merkmalen giebt Reland, Antiqq. ss. P. III. c. 1. §. 2 sqq. Von denselben ist für die klare Unterscheidung der verschieden Opfer nicht unwichtig die Eintheilung in hochhei-

lige (קָדְשֵׁי קָדָשִׁים) und minder heilige (קָדָשִׁים קַלִּים), da auch das Gesetz zwischen קָדְשֵׁי קָדָשִׁים und קָדָשִׁים unterscheidet. Hochheilig sind alle Brand-, Sünd-, Schuld- und Speisopfer, deren Bestandtheile entweder ganz (auf dem Altare oder auch anderswo) verbrannt, oder nur von den Priestern amtlich gegessen werden sollten; heilig sind alle Heils- und Erstlingsopfer und diejenigen Speisopfer, von welchen das nicht auf dem Altar Angezündete theils den Priestern zur Nahrung zufiel, theils zu Opfermahlzeiten verwandt wurde (vgl. Reland l. c. §. 7.). Die noch weitergehenden rabbinischen Bestimmungen über höhere und niedere Grade der Heiligkeit sind von keinem praktischen Werthe.

Zweites Capitel.

Die verschiedenen allgemeinen Opfergattungen.

§. 45.

I. Die Sühnopfer. Material und Ritual derselben.

Die Sühnopfer waren entweder Sündopfer oder Schuldopfer.

I. Das Sündopfer (חַטָּאת) war mannigfacher Art. Die Wahl des Opferthieres richtete sich nach der theokratischen Stellung der Person, für welche es gebracht wurde, zum Theil auch nach dem Grade der Versündigung, welche gesühnt werden sollte. — Vorgeschrieben war 1. ein junger Stier (פַּר בֶּן־בָּקָר) a. bei der Einweihung der Priester und Leviten (Exod. 29, 10. 14. 36. Num. 8, 8), b. für den Hohenpriester am großen Versöhnungstage (Lev. 16, 3), c. wenn der Hohepriester sich zur Verschuldung des Volkes (לְאַשְׁמַת הָעָם Lev. 4, 3) oder die ganze Gemeinde (כָּל־עֲדַת יִשְׂרָאֵל Lev. 4, 13) sich versündigt hatte; 2. ein Ziegenbock (שְׂעִיר עִזִּים) zum Sündopfer a. an den Neumonden und Jahresfesten für das Volk (Num. 28, 15. 22. 30. 29, 5. 11. [vgl. Lev. 16, 5.] 16. 19. 22. 25. 28. 31. 34. 38), b. bei der Einweihung der Stiftshütte und des Tempels (Num. 7, 16. 22. Esr. 6, 17 vgl. 8, 35), c. bei der Versündigung eines Fürsten (נָשִׂיא Lev. 4, 23); 3. eine Ziege (שְׂעִירַת עִזִּים Lev. 4, 28) oder ein weibliches Lamm a. für die Versündigung des gemeinen Israeliten (Lev. 4, 28. 32. 5, 6), b. ein jähriges weibliches Lamm α. bei Lösung des Nasiräatgelübdes (Num. 6, 14), β. bei der Reinigung des Aussätzigen (Lev. 14, 10. 19); 4. eine

Turteltaube oder junge Taube a. bei den Reinigungen α. der Wöchnerin (Lev. 12, 6), β. des Mannes, der am Flusse gelitten (Lev. 15, 14), γ. des Weibes, die an einem lange andauernden Blutfluß gelitten (Lev. 15, 29), δ. des Nasiräers, der sich durch eine Leiche verunreinigt hatte (Num. 6, 10); b. als Surrogat eines Lammes für den Armen, der dieses nicht erschwingen konnte α. bei gewöhnlichen Versündigungen (Lev. 5, 7), β. für den vom Aussatze zu Reinigenden (Lev. 14, 22); endlich 5. ein Zehntel Epha Weißmehl ohne Oel und Weihrauch als Surrogat der Taube für den ganz Armen, der auch diese sich nicht erwerben konnte, bei gewöhnlichen Versündigungen [1]).

Die Darbringung anlangend wurde, nachdem das Thier herzugeführt und nach erfolgter Handauflegung geschlachtet war, beim Sündopfer des Stieres für Versündigungen des Hohenpriesters oder der ganzen Gemeinde von dem Blute im Heiligen siebenmal vor Jehova gegen den (innern) Vorhang gesprengt, darauf an die Hörner des Rauchopferaltars gestrichen, endlich das übrige Blut an den Grund des Brandopferaltars ausgegossen (Lev. 4, 5 ff. 16 ff.) [2]). Bei den Sündopfern, welche in einem Bocke, einer Ziege oder einem Lamme bestanden, wurde von dem Blute nur an die Hörner des Brandopferaltars gethan, das übrige am Grunde desselben ausgegossen (Lev. 4, 25. 30. 34) [3]). Nach dem Blutsprengen wurde bei allen Sündopfern (die Tauben ausgenommen) ohne Unterschied die Fetttheile (הַחֲלָבִים), nämlich das die Eingeweide umhüllende und das an ihnen befindliche Fett, die beiden Nieren sammt dem Fette an ihnen und an den innern Lendentheilen, der Leberlappen und bei einer Gattung Schaafe der ganze Fettschwanz [4]) von dem Fleische abgelöst und auf dem Altare angezündet und verbrannt (Lev. 4, 8—10. 19. 26. 31. 35). Das Fleisch wurde in den Fällen, wo das Blut ins Heilige oder Allerheiligste kam [5]), sammt Fell, Kopf, Beinen, Eingeweide und Mist außerhalb des Lagers (der Stadt) an einem reinen Orte, wo die Opferasche hingeschüttet wurde, verbrannt (Lev. 4, 11 ff. 20 f. 6, 23. 16, 27); bei dem übrigen Sündopfer, wo das Blut im Vorhofe blieb, sollte es von den Priestern (nur den Männern) am

heiligen Orte gegessen werden. Die Gefäße, worin es gekocht worden, mußten, wenn sie irden waren, zerschlagen, wenn ehern oder von Kupfer, möglichst gescheuert und gespült werden; und an wessen Kleide unversehens von dem Blute gekommen war, der mußte es an heiligem Orte waschen (Lev. 6, 17—23). — Das Verfahren mit den Tauben bestand darin, daß der Priester dem Thiere den Kopf hinter dem Genicke abkneipte, ohne ihn ganz abzutrennen, von dem Blute an die Wand des Altares sprengte, das übrige am Grund des Altars auslaufen ließ (Lev. 5, 8 f.). Darauf wurde wahrscheinlich wie beim Brandopfer, nach Absonderung des Kropfes mit seinem Unrathe, der auf den Aschenhaufen geworfen wurde, das ganze Thier auf dem Altare verbrannt. — Endlich von dem als Surrogat eines Thieres zum Sündopfer dargebrachten Mehle nahm der Priester eine Handvoll ab und zündete es auf dem Altare an (Lev. 5, 12), während das übrige vermuthlich ihm zufiel.

1) Ueber das Sündopfer der rothen Kuh (Num. 19) und der Vögel bei der Reinigung der Menschen und Häuser vom Aussatze (Lev. 14, 4 ff. 49 ff.) s. das Nähere später am gehörigen Orte.

2) Beim Sündopfer am großen Versöhnungstage wurde von dem Blute auch im Allerheiligsten gesprengt, während bei der Einweihung der Priester und vermuthlich auch der Leviten das Blut nur an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen und am Grunde desselben ausgegossen wurde, worüber das Nähere später bei den Weiheopfern.

3) Ausgenommen den am großen Versöhnungstage für die Gemeinde geopferten Ziegenbock, mit dessen Blute ganz so wie mit dem Blute des an diesem Tage für den Hohenpriester geopferten Stieres verfahren wurde, Lev. 16, 15. 18.

4) Vgl. die philologischen Erörterungen über diese Opferstücke bei Bochart, Hieroz. lib. 2. c. 45 (Vol. I, p. 560 sqq. ed Rosenm.), Conr. Iken, dissertatt. phil. theol. Vol. II. ed. Schacht: de ablegminibus sacrificiorum Deo in altari offerri solitis, p. 139 sqq. u. Bähr II, S. 353 ff.

5) So auch bei dem Stier des Sündopfers zur Einweihung der Priester, Exod. 29, 14.

II. Das Schuldopfer (אָשָׁם) bestand in einem Widder (אַיִל) meist nach der Schätzung des Priesters (Lev. 5, 15. 18. 25. 19, 21) oder einem Lamme (Lev. 14, 11 f. Num. 6, 12). Von dem Thiere wurden, nachdem es an der Nordseite des Altars geschlachtet worden, das Blut an den Altar ringsum gesprengt, die Fetttheile

(dieselben wie beim Sündopfer) auf dem Altare angezündet und verbrannt, und das Fleisch von den Priestern (nur den Männern) am heiligen Orte gegessen (Lev. 7, 1—17) [6]).

6) Ueber die besonderen Manipulationen beim Schuldopfer des Aussätzigen s. später.

§. 46.

Zweck und Bedeutung der Sühnopfer im Allgemeinen.

Die Sühnopfer d. h. Sünd- und Schuldopfer wurden gebracht, um Sünden zu sühnen, welche in (aus) Abirrung (בִּשְׁגָגָה) begangen waren; vgl. Lev. 4, 1, wo das „Sündigen in Abirrung" an der Spitze der Verordnungen über die verschiedenen Sündopfer steht, mit Lev. 5, 15. 18, wo derselbe Ausdruck beim Schuldopfer wiederkehrt. Das Nämliche wird Num. 15, 27—30 wiederholt: „wenn eine Seele sündigt in Abirrung, soll sie eine jährige Ziege zum Sündopfer bringen", und genauer bestimmt durch den Zusatz: „die Seele aber, die etwas thut mit aufgehobener Hand (בְּיָד רָמָה) . . . eine solche Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke." Der letztere Ausdruck bezeichnet Sünden der Empörung gegen Gott, die aus Muthwillen und aus Frechheit entspringen; dagegen die Sünden „in (aus) Abirrung" sind überhaupt Schwachheitssünden, nicht nur die aus Uebereilung, Unbedachtsamkeit, unvorsätzlich, sondern auch die mit Vorbedacht und Vorsatz, aber aus Schwäche des Geistes im Kampfe wider das Fleisch begangen werden [1]).

1) So richtig Hengstenberg, Ev. Kirchenz. 1852. Nr. 13 f. S. 120 f. und Hofmann (Schriftbew. II, 1. S. 158), welcher hinzufügt: „Die Empörung gegen das Gesetz, sie bethätige sich, worin sie wolle, muß gestraft werden; für sie giebt es kein Opfer, weil das Opfer eine Leistung der Frömmigkeit ist und nicht ein Mittel der Gottlosigkeit werden darf. Wer aber in eine, wenn auch vorbedachte, Sünde gefallen ist, sie bestehe, worin sie wolle, und sich dieselbe gereuen läßt, nachdem er zur Besinnung gekommen, der wird, wenn er auch dem Gesetze durch Strafbuße Genüge thun muß, immerhin doch auch Gotte ein Opfer, eine Sühnbuße durch seine Sünde darbringen können". — Zu eng und unrichtig wird der Unterschied von Kurtz (d. mos. Opfer S. 156) so bestimmt: „nur solchen Sünden, welche aus Irrthum, Uebereilung und unabsichtlich begangen waren, keineswegs aber vorsätzlichen oder muthwilligen Sünden kam die Sühne durch Opfer zu Gute". Denn Sünden wie die Lev. 5, 1 u. 21 f.

(6, 2) — Meineid, Ableugnung eines Pfandes, Entwendung — können unmöglich für „unabsichtlich und unvorsätzlich" erklärt werden. — Ganz irrig ist die Meinung von Bähr (II, S. 387 f.), daß die Sühnopfer für theokratische Sünden, nicht aber für im engeren Sinne moralische Vergehen angeordnet seien, als ob — ganz abgesehen von der dem A. Test. überhaupt fremden Spaltung des Mosaischen Gesetzes in positiv religiöse oder gottesdienstliche und ceremonielle, und in allgemein sittliche Gebote – Meineid, Veruntreuung anvertrauten fremden Gutes u. dgl. nicht moralische Vergehen, sondern nur theokratische Sünden wären.

Um aber Zweck und Bedeutung der Sühnopfer richtig zu erkennen, ist vor Allem der Unterschied von Schuldopfern und Sündopfern, den das Gesetz macht, festzustellen [2]). Hiezu müssen wir zunächst die den Schuldopfern zu Grunde liegende Idee aufsuchen, und zu dem Ende die einzelnen Fälle, für welche Schuldopfer vorgeschrieben sind oder gebracht wurden, ins Auge fassen [3]). In drei Fällen dieser Art bestand die Versündigung im Vergreifen an fremdem Eigenthume, entweder an dem Jehova Geheiligten (קָדְשֵׁי יְהוָֹה d. h. Zehnten, Erstlingen u. dgl.), was ihm gehörte, sein Eigenthum war (Lev. 5, 14—16), oder am Eigenthume des Nächsten — Ableugnung des Anvertrauten, der Hinterlage, des Entwendeten, Uebervortheilung, heimliches Behalten des Gefundenen (Lev. 5, 20—26) und Nichtbezahlung einer Schuld (Num. 5, 5—8). In diesen Fällen mußte vor Darbringung des Schuldopfers das mit Unrecht Zurückgehaltene oder an sich Gebrachte materiell mit Zulegung eines Fünftheils seines Werthes ersetzt oder erstattet werden. In diese Kategorie gehören auch Lev. 5, 17—19 und 19, 20—22. Denn wenn auch in der ersten dieser Stellen die Versündigung nur als Thun eines von allen den Geboten, die nicht gethan werden sollen, in Unwissenheit bezeichnet wird, auch von keiner materiellen Erstattung die Rede ist, so kann dieselbe doch schon deshalb in nichts anderem gesucht werden als in einer Verletzung von Bundesrechten, weil nicht nur dieser Fall zwischen zwei in Rechtsverletzungen bestehenden Verschuldungen steht, und an die vorher erwähnte Verschuldung gegen die Rechte Jehova's, als Bundesherrn ohne eine neue Einleitungsformel angereiht ist, durch welche selbst die folgende, auch in Veruntreuung von Eigenthum, nur nicht Jehova's sondern des Nächsten (V. 20) bestehende

Verschuldung von den vorhergehenden geschieden ist, sondern auch deshalb, weil der Widder des Schuldopfers in diesem, wie in dem vorhergehenden Falle einer Schätzung unterworfen wird. Diese Schätzung des Opferthieres deutet auf Beeinträchtigung von Rechten hin, die freilich hier, wo von materiellem Ersatz keine Rede, der Art gewesen sein muß, daß ein solcher nicht thunlich war. Deutlich aber liegt in Lev. 19, 20 ff., wenn einer die leibeigene Magd eines Andern beschläft, ein Eingriff in die Rechte des Andern, also eine Rechtsverletzung vor. Hier sollte Züchtigung eintreten, nicht Tödtung nach dem Gesetze Deut. 22, 23 ff., „weil sie nicht frei ist", und der Thäter für seine Verschuldung Jehova einen Widder zum Schuldopfer bringen, für den keine Schätzung vorgeschrieben ist, weil die Schuld keiner materiellen Erstattung fähig war, sondern materiell durch die Züchtigung erstattet wurde [4]).

Wenn alle diese Fälle sich unter dem Begriff der Beeinträchtigung von Rechten entweder Jehova's oder des Nächsten, oder der Rechtsverletzung zusammenfassen lassen, so paßt dieser Begriff doch nicht auf die beiden noch übrigen Fälle, auf das Schuldopfer des Aussätzigen Lev. 14, 12 ff. und das des Nasiräers, der sich verunreinigt hatte Num. 6,12. Der Aussätzige hatte ja seinen Aussatz, während dessen Dauer er die öffentliche Gottesverehrung unterlassen mußte, nicht selber verschuldet, sondern war von ihm befallen worden. Dennoch war er durch seinen Aussatz, wie ein Excommunicirter, von dem Besitze und Gebrauche der Bundesrechte ausgeschlossen gewesen, und sollte durch die (kirchliche) Reinigung mittelst des Opfers in diese Rechte wieder eingesetzt werden. Zur Wiedererlangung dieser Rechte — als Entgelt dafür — mußte er ein Schuldopfer bringen, bei dem er gleich einem Priester förmlich geweiht und dadurch in die Gemeinschaft des priesterlichen Volkes wieder aufgenommen wurde. Gleicherweise hatte der Nasiräer, der während seiner Weihezeit durch einen plötzlichen Todesfall in seiner Nähe unversehens unrein geworden, kein Recht verletzt, sondern nur durch diese Verunreinigung, die als solche durch ein Sündopfer gesühnt wurde, die nicht zu unterbrechende Zeit seines Gelübdes unterbrochen. Diese Schuld sollte er

materiell gut machen durch den neuen Anfang der Tage seines Gelübdes, und dazu noch ein Lamm zum Schuldopfer bringen als Entgelt oder Gegenleistung für die Wiedereinsetzung in den frühern Stand der Weihe. — Von einem materiellen Ersatze und einer Schätzung der Schuld kann in beiden Fällen natürlich nicht die Rede sein, daher wurden auch die Opferthiere hier keiner priesterlichen Schätzung unterworfen.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß Schuldopfer zu bringen waren, wo entweder eine Rechtsverletzung zu sühnen war, oder es sich um Wiedererlangung verloren gegangener theokratischer Rechte handelte. Die Rechtsverletzungen bezogen sich entweder auf Jehova als Bundesgott und theokratischen König, dem eine bundesmäßige Leistung vorenthalten war, und zwar aus sündlicher Schwachheit oder Verirrung (בִּשְׁגָגָה Lev. 5, 15. 18), denn jede frevelhafte Vergreifung an dem Jehova-Geweihten wurde als Empörungssünde mit dem Tode bestraft Jos. 7, 1 ff.; oder waren Eingriffe in das Eigenthum des Nächsten. In beiderlei Fällen war eine zwiefache Schuld, eine irdisch-materielle theils gegen den Bundesherrn theils gegen den Mitbruder, und eine übersinnlich-ethische gegen den heiligen Gott begangen. Daraus folgt jedoch nicht, daß diese zwiefache Schuld durch das Schuldopfer gesühnt worden sei; sondern die irdisch-materielle Schuld mußte auch materiell sowohl dem Gottkönige als den Menschen erstattet werden. Nur wo eine materielle Erstattung an den Gottkönig, als in seinem Rechte beeinträchtigten nicht thunlich war, wurde sie blos durch die Schätzung des Opferthieres symbolisch entrichtet, oder falls die Rechtsverletzung den Nebenmenschen betraf, durch eine Strafbuße (Züchtigung Lev. 19, 20) abgetragen. Das Schuldopfer diente blos zur Sühnung der ethischen Schuld, und wurde, wenn die Schuld einer Schätzung fähig war, durch Schätzung des Widders zum symbolischen Aequivalent erhoben. Damit wurde sowohl dem theokratischen Rechte als auch der Heiligkeit Gottes Genugthuung geleistet. Von einer Erstattung, einem Aequivalente kann hingegen bei den Schuldopfern der zweiten Art nicht eigentlich die Rede sein. Dennoch sind auch diese als eine Leistung anzusehen, welche zur Wie-

bererlangung der vollen theokratischen Rechte gefordert wurde, und als Genugthuung dafür zu betrachten. Demnach bildet die Idee der Genugthuung, Satisfaction den allen Schuldopfern gemeinsamen Grundbegriff, wodurch sie sich deutlich und bestimmt von den Sündopfern unterscheiden und ihren selbstständigen Charakter neben diesen behaupten [5]).

Auch das Sündopfer war zur Sühnung nicht blos der Sünde, sondern auch der Schuld verordnet, wie im Gesetze klar hervorgehoben wird; vgl. Lev. 4, 3 (לְאַשְׁמַת הָעָם). 13. 23. 27. 5, 2 ff. (וְאָשֵׁם). Aber obgleich jede Sünde auch eine Schuld involvirt, so besteht doch ein wesentlicher Unterschied darin, ob bei der Versündigung die Sünde als solche oder die Verschuldung das Hauptmoment bildet. Jede Sünde als Uebertretung eines göttlichen Gebotes zieht dem Menschen eine Verschuldung gegen Gott nach sich, die er tragen oder büßen muß, bis sie ihm vergeben wird. Aber manche Uebertretungen göttlicher Gebote sind zugleich Verletzungen des positiven Rechtes, sind ganz eigentlich Verschuldungen, weil sie nicht blos das sittliche Verhältniß des Menschen gegen Gott verletzen, sondern zugleich bürgerliche oder staatsbürgerliche (theokratische) Rechte beeinträchtigen, so daß eine Satisfaction dem verletzten Rechte geschehen muß, bevor von Vergebung der Sünde die Rede sein kann. Während nun Versündigungen der letzteren Art Schuldopfer heischten, so genügten für alle Sünden der ersteren Art Sündopfer, weil es sich hier allein um Aufhebung der Sünde handelte, mit welcher, sobald sie nur vergeben wird, auch die Schuld als ihre Folge eo ipso getilgt ist. — Auf dieses Gebiet der Sünde, als blos ethischer Verschuldung, beziehen sich die Sündopfer, die es — wie schon ihr Name Sünde (חַטָּאת) besagt, mit der Sünde als solcher zu thun haben. Freilich nicht blos mit einzelnen bestimmten Sünden [6]), für welche die Privatsündopfer vorgeschrieben waren, sondern auch für alle im Verlaufe eines bestimmten Zeitraumes begangenen und unerkannt und ungesühnt gebliebenen Sünden, welchen die stehenden Festsündopfer galten. Jedoch nur für solche Sünden, die entweder aus Schwachheit begangen oder beim Begehen dem Menschen verborgen (נֶעְלַם Lev. 4,

13. 5, 2. 4) waren und erst nachher ihm als Sünden bekannt wurden (4, 14. 23. 28. 5, 4). Diese Sünden zu sühnen ist Zweck der Sündopfer, deren Grundidee hiernach in dem Begriff der Expiation liegt [7]).

2) So viel auch über diesen Unterschied geschrieben und verhandelt worden, so ist doch bisher das Prinzip der Unterscheidung nicht richtig, wenigstens nicht vollständig erkannt worden. Die hauptsächlichsten Meinungen darüber sind besprochen von Bähr (II, S. 410 ff.) und Winer (R. W. II, S. 432 ff.), zu welchen noch die Ansicht von Hofmann im Schriftbew. II, 1. S. 159 ff., von Ed. Riehm über das Schuldopfer (in d. theol. Studien u. Krit. 1854. S. 93 ff.) und von C. W. Rinck, ebendas. 1855. S. 369 ff. hinzufügen sind. Die Ansicht, welche Winer nach dem Vorgange von Josephus, Reland, Bauer u. A. aufstellt, und die nach dem Urtheile Bähr's (S. 412) der Wahrheit am nächsten kommen soll, daß die Schuldopfer sich auf subjective, die Sündopfer auf objective Vergehen zu beziehen scheinen, d. h. ein Sündopfer gebracht worden sei, wenn Vergehen gegen das göttliche Gesetz entweder von Menschen wirklich verübt worden waren oder als verübt sicher vorausgesetzt werden konnten, dagegen ein Schuldopfer, wenn jemand sich selbst bewußt wurde, etwas Unrechtes gethan zu haben, oder wirklich gethan hatte, wessen er nicht überführt werden konnte — diese Ansicht scheitert schon an den Schuldopfern des Aussätzigen (Lev. 14, 12 ff.) und des Nasiräers (Num. 6, 12), vollends aber an den Fällen Lev. 19, 20 ff., wo das Vergehen als objectiv und notorisch bekannt geworden vorausgesetzt wird, und Esr. 10, 19, wo die Priester ausländische Weiber geheirathet hatten. — Nach Kurtz (d. Mos. Opfer S. 200 ff.) bezieht sich „das Sündopfer auf Sünden, deren irdisches Ascham eben so wenig wie das überirdische vom Sünder erstattet, bezahlt werden kann, das Schuldopfer hingegen auf Sünden, deren irdisches Ascham noch bezahlt werden kann, so daß also hier neben dem ethischen Ascham, das durch das Opfer symbolisch bezahlt wird, auch noch das irdische Ascham wirklich erstattet werden muß". Allein wenn diese Distinction zwischen der irdischen und überirdischen Schuld, für die übrigens in Bezug auf die Sündopfer jede biblische Begründung fehlt, auf die Schuldopfer Lev. 5, 14 ff. 21 ff. Num. 5, 5 ff., bei welchen nicht nur materielle Wiedererstattung der irdischen Schuld vorgeschrieben, sondern auch durch die Schätzung des Widders eine symbolische Erstattung der überirdischen Schuld geleistet wird, und auch auf Lev. 19, 20 ff. und Esr. 10, 19, wo statt der materiellen Erstattung eine Strafe, im ersten Falle Züchtigung, im andern Trennung von den Weibern eintrat, Anwendung leidet, so paßt sie doch in keiner Weise auf die übrigen Fälle, für welche das Gesetz Schuldopfer verlangt. Geben wir auch zu, daß der Nasiräer Num. 6, 12, der sich während seines Gelübdes durch einen plötzlich bei ihm eingetretenen Todesfall verunreinigt hatte, durch diese unwillkührliche Verunreinigung ein doppeltes Ascham auf sich geladen hatte, eins durch die allgemeine ethisch-symbolische Verpflichtung zur Reinheit an Jehova, den heiligen Gesetzgeber, und eins durch den Bruch seines Gelübdes, und daß er letzteres durch den neuen Beginn der Gelübdezeit zu erstatten

hatte (S. 219), so kann doch das Schuldopfer deshalb nicht als symbolische Erstattung der ethischen Verschuldung gelten, weil die Verunreinigung, in welcher dieselbe bestand, durch ein dem Schuldopfer voraufgehendes Sündopfer getilgt und durch das darauf folgende Brandopfer (V. 11) bereits faktisch dargethan war, „daß er wieder in das rechte theokratische Verhältniß eingetreten sei". Auch auf das Schuldopfer bei der Reinigung des Aussätzigen paßt diese Theorie nicht. Denn „waren auch durch den Aussatz zwiefache Bande, die ethisch-theokratischen, die den Aussätzigen früher ans Heiligthum und an Jehova geknüpft, und die physisch-theokratischen, die ihn mit seiner Familie, seinem Stamme, seinem Volke verbunden hatten, zerrissen und dadurch ein doppeltes Ascham, ein ethisches und ein irdisches contrahirt worden" (S. 324), so kann doch das Schuldopfer nicht als Erstattung dieses doppelten Ascham gefaßt werden, weil für die Sühnung der Unreinheit (d. i. der ethischen Schuld) noch ein besonderes Sündopfer vorgeschrieben ist (Lev. 14, 19), welches hätte wegfallen müssen, falls die ethische Schuld bereits durch das Schuldopfer gesühnt war. Wollte man aber auch diese Schuldopfer noch rechtfertigen mit der Bemerkung: „daß bei diesen und allen ähnlichen, besonders modifizirten, einzelnen Fällen keine in allem Einzelnen mit den generellen Fällen übereinstimmende Umstände verlangt werden können" (S. 220), und das letztere als einen „Nothbehelf, Lückenbüßer" — „weil jede andere Opfergattung sich noch weniger eignete" (S. 323), gelten lassen: so paßt doch diese Theorie auch nicht auf den generellen Fall Lev. 5, 17—19: „Wenn eine Seele sündigt und thut eins von den Geboten Jehova's, die nicht gethan werden sollen und weiß es nicht". Denn der Versuch, diese Versündigung dadurch jener Theorie anzupassen, daß man zu וְלֹא יָדַע „und weiß es nicht", הַמִּצְוָה „das Gebot" ergänzt, und diese Unkenntniß des Gebotes für eine „Veruntreuung anvertrauten Gutes" d. i. „des den Israeliten von Jehova zur Nutznießung (?) übergebenen Gesetzes" erklärt (Kurtz S. 212 ff.), scheitert einfach an V. 18. Denn „V. 18 kann nichts Anderes als שִׁגְגָתוֹ zu וְהוּא לֹא יָדַע ergänzt werden; woraus erhellt, daß die Worte auch in V. 17 zunächst von Unwissenheit über das Sündige der That, während diese vollbracht wird, verstanden werden müssen. Diese Unwissenheit schließt freilich die Unkenntniß des betreffenden Gesetzes zur Zeit des Sündigens mit ein. Aber den Unterschied der Sünden, von denen an beiden Stellen (Lev. 4, 27 ff. u. Lev. 5, 17 ff.) die Rede ist, darein zu setzen, daß die einen בִּשְׁגָגָה (Lev. 4, 27) begangen seien, die andern wegen Unwissenheit des Gesetzes, geht schon darum nicht, weil die Sünde auch hier, V. 18, שְׁגָגָה genannt ist (vgl. V. 15), und weil die Unwissenheit über das Sündige der That auch Cap. 4, 13 (14. 23. 28), C. 5, 2. 3 vorausgesetzt ist" (Riehm a. a. O. S. 98 f.). — Ganz haltlos ist die Unterscheidung, welche Hofmann (Schriftbew. II, 1. S. 167 ff.) zwischen Sünd- und Schuldopfern statuirt, daß jene sich auf ein Verhalten, diese auf einen Thatbestand beziehen; jene ein Verhalten ungeschehen, diese einen Thatbestand unwirklich machen sollen. Damit ist jeder objective Unterschied aufgehoben, indem ja jedes Verhalten einen Thatbestand herbeiführt und jeder Thatbestand aus einem Verhalten (einer That) hervorgegangen ist.

Daher kann auch Hofmann (S. 166) über Lev. 5, 1—13 sagen: daß nach der Veranlassung benannt, das Opfer, von welchem hier die Rede, ein Schuldopfer heißt, „hinsichtlich des Verfahrens aber unterliegt es den Vorschriften über das Sündopfer", müßte heißen: wird es ein Sündopfer genannt. Bestände kein anderer Unterschied, als der der subjectiven Betrachtung, dann hätten Sünd- und Schuldopfer stets verbunden sein müssen. — Der Wahrheit näher ist Ed. Riehm a. a. O. gekommen. Davon ausgehend, daß die Versündigungen, welche durch Schuldopfer zu sühnen waren, in Lev. 5, 14. 21. u. Num. 5, 6 als מָעַל מַעַל בַּיהוָֹה, dagegen die durch Sündopfer zu Sühnenden als Uebertretungen der מִצְוֹת יְהוָֹה (Lev. 4, 2. 13 u. a.) bezeichnet sind, erklärt er jene Formel von einer Verletzung der Bundesrechte und bestimmt darnach den Unterschied so: „Sündopfer werden gebracht für Uebertretungen der Bundessatzungen und Bundesgebote, Schuldopfer für Verletzungen der Bundesrechte". Allein obgleich zwischen Bundesgeboten und Bundesrechten unterschieden werden kann, so werden doch nirgends die Bundesrechte den Bundesgeboten entgegengesetzt oder gegenüber gestellt; am wenigsten in den Vorschriften über Sünd- und Schuldopfer, wo in Lev. 5, 17 auch die eine Gattung von Uebertretungen, welche Schuldopfer zu ihrer Sühnung heischten, als ein Thun von מִצְוֹת יְהוָֹה, die nicht gethan werden sollen, bezeichnet sind, so daß sich die Unterscheidung von Sündopfern und Schuldopfern auf diesen Unterschied nicht begründen läßt. Auch bildet die Darlegung der Rechte Israels Exod. 21—24 im Grunde nur eine Entfaltung des Inhalts der Bundesgebote oder des Dekalogs Exod. 20, 1-14, wornach jede Uebertretung eines der zehn Gebote zugleich eine Verletzung der Bundesrechte ist. Daher läßt sich der Unterschied nicht dahin bestimmen: „Schuldopfer werden gebracht für solche Uebertretungen der Bundesgebote, die zugleich Verletzungen der Bundesrechte sind, Sündopfer für die Uebertretungen der Bundesgebote, bei welchen dies nicht der Fall ist" (vgl. Theol. Studien u. Krit. 1855. S. 370). Denn obschon einige Fälle, für welche Schuldopfer angeordnet sind, wirkliche Rechtsverletzungen enthalten, so paßt dieser Begriff nicht auf die Schuldopfer des zu reinigenden Aussätzigen und des unrein gewordenen Nasiräers. Vielmehr liegt der Unterschied darin, daß ein Schuldopfer dann zu bringen war, wenn es sich um eine Genugthuung für die Verletzung von Rechten oder um Ersatz zur Wiedergewinnung theokratischer Rechte, die man verloren hatte, handelte, wie Rinck a. a. O. gezeigt hat.

3) Zu diesen Fällen können wir aber nicht mit Bähr (II, S. 404 f. 412) und Hofmann (Schriftbew. II, 1. S. 166) auch den Abschnitt Lev. 5, 1—13 rechnen, weil dieser noch von den Sündopfern handelt, wie Kurtz (d. Mos. Opfer S. 229 ff.), Winer (R. W. II, S. 431) u. A., zuletzt Riehm a. a. O. S. 93 f. genügend erwiesen haben. Entscheidend ist schon der Umstand, „daß die ganze Partie von 4, 1—5, 13 nur die einzige Anfangsformel: und der Herr redete mit Mose und sprach — in 4, 1 hat. Das Folgende 5, 14 ff. kündigt sich aber alsobald als ein Neues an, indem sich hier erst jene Initiationsformel wiederfindet" (Kurtz S. 230). Dazu kommt, daß „wo (in 5, 1—13) das Opfer ausdrücklich nach seinem Zwecke bezeichnet ist, es חַטָּאת genannt

wird, vgl. V. 6. 7. 8 u. besonders V. 9. 11. 12". (Riehm). Daher darf man auch die Formel וְהֵבִיא אֶת־אֲשָׁמוֹ (V. 6 u. 7) nicht übersetzen: „er bringe sein Schuldopfer, "sondern: „er bringe als seine Schuld" — „wegen der Sünde, die er gesündigt" (V. 6) oder „welche er gesündigt" (V. 7).

4) In diese Kategorie gehört auch die Versündigung der Priester zu Esra's Zeit, die ausländische Weiber geheirathet hatten, und dieselben entlassen und Schuldopfer bringen mußten (Esra 10, 9 ff.). Doch läßt sich diese Verschuldung nicht mit Bähr (II, S. 406) an Lev. 19, 20 ff. anreihen, sondern war ein מַעַל בַּיהוָה, wie die Lev. 5, 14 ff. erwähnten.

5) Man kann daher nicht mit Bähr (II, S. 408 f.) sagen, daß die Schuldopfer als Sühnopfer den Sündopfern an Werth und Wichtigkeit weit nachstehen", „daß sie gegenüber den anderen drei Opfergattungen keine selbstständige Gattung sind, sondern eine Nebenart der Sündopfer", wenn auch die Zahl der Fälle, wo Schuldopfer eintreten mußten, viel beschränkter war als der Kreis der Sündopfer. Denn einerseits betrafen das Leiden des Aussatzes und die Verunreinigung der Nasiräer, wenn auch vielfach vorkommend, doch immer nur einzelne Personen, andrerseits konnte bei allen Uebertretungen göttlicher Gebote, bei welchen keine Beeinträchtigung des Eigenthums des Gottkönigs oder des Nächsten vorlag, also der Gesichtspunkt der Satisfaction oder Strafbuße zurücktrat, das Sündopfer zur Sühnung der Verschuldung genügen. Hiernach konnten auch die Schuldopfer natürlich nicht zu den stehenden Festopfern gehören.

6) Wie Bähr II, S. 387 meint.

7) Die Sühnopfer haben hiernach die Mosaische Gesetzgebung zur Unterlage, und sind erst durch dieselbe angeordnet worden, wenn auch Hofmann (Schriftbew. II, 1. S. 157) meint: es sei „nicht abzusehen, warum das Sündopfer erst mit dem sinaitischen Gesetze und für Versündigungen gegen dessen Gebote aufgekommen sein sollte, ja wie dasselbe je, seitdem es einen eigenen Opferdienst gegeben, hätte fehlen können". Als ob nicht auch im Brandopfer ein sühnendes Moment läge!

§. 47.

Bedeutung des Rituals der Sühnopfer.

I. Das Sündopfer bezieht sich nicht nur auf die Sünde als Uebertretung der göttlichen Gebote, sondern setzt auch das Erkennen der Sünde voraus (vgl. Lev. 4, 14 נוֹדְעָה חַטָּאת, V. 23. 28 u. 5, 5 הוֹדַע oder הִתְוַדָּה). Hiedurch erhält die Handauflegung die bestimmtere Bedeutung des Legens der Sünde, die man los werden will, auf das Opferthier, welches so zur Sünde (חַטָּאת) wird. Durch das Schlachten wird es in den Tod gegeben, und erleidet für den Sünder,

Daher kann auch Hofmann (S. 166) über Lev. 5, 1—13 sagen: daß nach der Veranlassung benannt, das Opfer, von welchem hier die Rede, ein Schuldopfer heißt, „hinsichtlich des Verfahrens aber unterliegt es den Vorschriften über das Sündopfer", müßte heißen: wird es ein Sündopfer genannt. Bestände kein anderer Unterschied, als der der subjectiven Betrachtung, dann hätten Sünd- und Schuldopfer stets verbunden sein müssen. — Der Wahrheit näher ist Ed. Riehm a. a. O. gekommen. Davon ausgehend, daß die Versündigungen, welche durch Schuldopfer zu sühnen waren, in Lev. 5, 14. 21. u. Num. 5, 6 als מָעַל מַעַל בַּיהוָה, dagegen die durch Sündopfer zu Sühnenden als Uebertretungen der מִצְוֺת יְהוָה (Lev. 4, 2. 13 u. a.) bezeichnet sind, erklärt er jene Formel von einer Verletzung der Bundesrechte und bestimmt darnach den Unterschied so: „Sündopfer werden gebracht für Uebertretungen der Bundessatzungen und Bundesgebote, Schuldopfer für Verletzungen der Bundesrechte". Allein obgleich zwischen Bundesgeboten und Bundesrechten unterschieden werden kann, so werden doch nirgends die Bundesrechte den Bundesgeboten entgegengesetzt oder gegenüber gestellt; am wenigsten in den Vorschriften über Sünd- und Schuldopfer, wo in Lev. 5, 17 auch die eine Gattung von Uebertretungen, welche Schuldopfer zu ihrer Sühnung heischten, als ein Thun von מִצְוֺת יְהוָה, die nicht gethan werden sollen, bezeichnet sind, so daß sich die Unterscheidung von Sündopfern und Schuldopfern auf diesen Unterschied nicht begründen läßt. Auch bildet die Darlegung der Rechte Israels Exod. 21—24 im Grunde nur eine Entfaltung des Inhalts der Bundesgebote oder des Dekalogs Exod. 20, 1-14, wornach jede Uebertretung eines der zehn Gebote zugleich eine Verletzung der Bundesrechte ist. Daher läßt sich der Unterschied nicht dahin bestimmen: „Schuldopfer werden gebracht für solche Uebertretungen der Bundesgebote, die zugleich Verletzungen der Bundesrechte sind, Sündopfer für die Uebertretungen der Bundesgebote, bei welchen dies nicht der Fall ist" (vgl. Theol. Studien u. Krit. 1855. S. 370). Denn obschon einige Fälle, für welche Schuldopfer angeordnet sind, wirkliche Rechtsverletzungen enthalten, so paßt dieser Begriff nicht auf die Schuldopfer des zu reinigenden Aussätzigen und des unrein gewordenen Nasiräers. Vielmehr liegt der Unterschied darin, daß ein Schuldopfer dann zu bringen war, wenn es sich um eine Genugthuung für die Verletzung von Rechten oder um Ersatz zur Wiedergewinnung theokratischer Rechte, die man verloren hatte, handelte, wie Rinck a. a. O. gezeigt hat.

3) Zu diesen Fällen können wir aber nicht mit Bähr (II, S. 404 f. 412) und Hofmann (Schriftbew. II, 1. S. 166) auch den Abschnitt Lev. 5, 1—13 rechnen, weil dieser noch von den Sündopfern handelt, wie Kurtz (d. Mos. Opfer S. 229 ff.), Winer (R. W. II, S. 431) u. A., zuletzt Riehm a. a. O. S. 93 f. genügend erwiesen haben. Entscheidend ist schon der Umstand, „daß die ganze Partie von 4, 1—5, 13 nur die einzige Anfangsformel: und der Herr redete mit Mose und sprach — in 4, 1 hat. Das Folgende 5, 14 ff. kündigt sich aber alsobald als ein Neues an, indem sich hier erst jene Initiationsformel wiederfindet" (Kurtz S. 230). Dazu kommt, daß „wo (in 5, 1—13) das Opfer **ausdrücklich** nach seinem Zwecke bezeichnet ist, es חַטָּאת genannt

wird, vgl. V. 6. 7. 8 u. besonders V. 9. 11. 12". (Riehm). Daher darf man auch die Formel וְהֵבִיא אֶת־אֲשָׁמוֹ (V. 6 u. 7) nicht übersetzen: „er bringe sein Schuldopfer," sondern: „er bringe als seine Schuld" — „wegen der Sünde, die er gesündigt" (V. 6) oder „welche er gesündigt" (V. 7).

4) In diese Kategorie gehört auch die Versündigung der Priester zu Esra's Zeit, die ausländische Weiber geheirathet hatten, und dieselben entlassen und Schuldopfer bringen mußten (Esra 10, 9 ff.). Doch läßt sich diese Verschuldung nicht mit Bähr (II, S. 406) an Lev. 19, 20 ff. anreihen, sondern war ein מַעַל בִּידִיעָה, wie die Lev. 5, 14 ff. erwähnten.

5) Man kann daher nicht mit Bähr (II, S. 408 f.) sagen, daß die Schuldopfer als Sühnopfer den Sündopfern an Werth und Wichtigkeit weit nachstehen", „daß sie gegenüber den anderen drei Opfergattungen keine selbstständige Gattung sind, sondern eine Nebenart der Sündopfer", wenn auch die Zahl der Fälle, wo Schuldopfer eintreten mußten, viel beschränkter war als der Kreis der Sündopfer. Denn einerseits betrafen das Leiden des Aussatzes und die Verunreinigung der Nasiräer, wenn auch vielfach vorkommend, doch immer nur einzelne Personen, andrerseits konnte bei allen Uebertretungen göttlicher Gebote, bei welchen keine Beeinträchtigung des Eigenthums des Gottkönigs oder des Nächsten vorlag, also der Gesichtspunkt der Satisfaction oder Strafbuße zurücktrat, das Sündopfer zur Sühnung der Verschuldung genügen. Hiernach konnten auch die Schuldopfer natürlich nicht zu den stehenden Festopfern gehören.

6) Wie Bähr II, S. 387 meint.

7) Die Sühnopfer haben hiernach die Mosaische Gesetzgebung zur Unterlage, und sind erst durch dieselbe angeordnet worden, wenn auch Hofmann (Schriftbew. II, 1. S. 157) meint: es sei „nicht abzusehen, warum das Sündopfer erst mit dem sinaitischen Gesetze und für Versündigungen gegen dessen Gebote aufgekommen sein sollte, ja wie dasselbe je, seitdem es einen eigenen Opferdienst gegeben, hätte fehlen können". Als ob nicht auch im Brandopfer ein sühnendes Moment läge!

§. 47.

Bedeutung des Rituals der Sühnopfer.

I. Das Sündopfer bezieht sich nicht nur auf die Sünde als Uebertretung der göttlichen Gebote, sondern setzt auch das Erkennen der Sünde voraus (vgl. Lev. 4, 14 נוֹדְעָה חַטָּאת, V. 23. 28 u. 5, 5 הוֹדַע oder הִתְוַדָּה). Hiedurch erhält die Handauflegung die bestimmtere Bedeutung des Legens der Sünde, die man los werden will, auf das Opferthier, welches so zur Sünde (חַטָּאת) wird. Durch das Schlachten wird es in den Tod gegeben, und erleidet für den Sünder,

d. h. stellvertretend für den Opfernden, den Tod als Sold der Sünde. Damit ist aber keineswegs die Sünde gesühnt, so daß man sagen könnte: „das unschuldige Blut wird vergossen, um das schuldige Blut zu decken, zu sühnen" und: „wie dem Opfer die Sünde imputirt wurde, so dem Sünder die Genugthuung, die durch jenes Tod geschehen ist" [1]. Denn wenn auch der Sünder den Tod verdient hat, und die für ihn eintretende Hostie ihn an seiner Statt leiden muß, weil die göttliche Barmherzigkeit die Heiligkeit des Gesetzes weder aufheben noch auch nur abschwächen kann und will, und wenn daher auch der Sünder in dem Tode des Sündopfers erkennen soll, was er verdient hätte, wenn Gott nach seiner Gerechtigkeit mit ihm verfahren wollte: so enthält doch das Gesetz, ja die ganze Schrift weder eine direkte noch eine indirekte Aussage darüber, daß das Sündopfer satisfactorische Bedeutung habe und durch das Tödten des mit der Sünde des Menschen beladenen Opferthieres eine — wenn auch nur symbolische Bezahlung für die Sünde geleistet und durch solche Zahlung die Sünde getilgt werde. Sühnende Bedeutung schreibt das Gesetz nur dem Opferblute zu, das an den Altar gesprengt wird, indem — wie wir oben §. 43 entwickelt haben, mittelst der Blutsprengung die durch das Blut der Hostie repräsentirte Seele des seine Sünde bekennenden Menschen in die Gemeinschaft oder Wirkungssphäre der göttlichen Gnade gesetzt wird, welche aus reiner Barmherzigkeit die Sünde zudeckt und — auch tilgt, und so den Sünder, der das im Opfer ihm gebotene Mittel der Gnade im Glauben ergreift, nicht allein rechtfertigt, sondern auch heiligt. Aber von diesen zwei Momenten der Opfersühne ist nur das erste durch die Blutsprengung dargestellt — das Moment der Vergebung der Sünde oder der Rechtfertigung.

Aber die Blutsprengung beim Sündopfer unterscheidet sich von der bei allen andern Schlachtopfern darin, daß das Blut nicht einfach an den Altar oder seine Wände ringsum gesprengt, sondern entweder an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen oder auch in das Heiligthum hineingetragen und dort an verschiedene Stellen und Geräthe gesprengt, und nur das übrige Blut am Boden des Brand-

opferaltars ausgegossen wird. — Die Hörner des Altars sind nicht bloße Spitzen desselben, so daß das sühnende Opferblut durch Streichung an diese Spitzen näher hinauf zu Gott gebracht würde [2]), sondern in den Hörnern als Symbolen der Kraft und Macht concentrirt sich die ganze Kraft des Heils, welche der Altar als Stätte göttlicher Gnadenoffenbarung besitzt. Durch das Sprengen oder richtiger Streichen des Blutes an die Hörner des Altars wird somit symbolisch die Seele in die ganze Kraft und Stärke des Waltens der göttlichen Gnade versetzt, deren sie bedarf, um wegen ihrer Sünde gesühnt zu werden. Man hat dies als eine gesteigerte Sühne bezeichnet und nach den verschiedenen Stellen, wohin das Blut der Sündopfer gesprengt wurde, verschiedene Grade der gesteigerten Sühne unterschieden [3]), allein daß dadurch nicht verschiedene Grade gesteigerter Sünde, oder geringere, größere und größte Versündigungen gesühnt wurden, das erhellt schon daraus, daß alle, überhaupt sühnbaren, Sünden des Volks oder der Laien in Israel, des Fürsten wie des Bettlers, an den Hörnern des Brandopferaltars gesühnt wurden. Nur wenn eine Versündigung oder die Sünde der ganzen Gemeinde, d. h. des Volks und der Priesterschaft zusammen, oder des „gesalbten Priesters" (Lev. 4,3) d. i. der Priesterschaft mit Einschluß des Hohenpriesters zu sühnen war, wurde das Blut ins Heiligthum hineingetragen und dort gesprengt. Der Grund für dieses verschiedene Verfahren liegt in der verschiedenen Bedeutung, welche die einzelnen Abtheilungen der Stiftshütte oder des Tempels hatten, oder in der verschiedenen Stellung, welche Volk und Priesterschaft innerhalb der Theokratie zu Jehova dem Bundesgotte einnahmen. Weil das Volk — der Fürst so gut wie der einfachste Privatmann — in seiner Stellung unter dem Gesetze in kein näheres Verhältniß zum Herrn treten konnte, als in die durch sein Erscheinen vor ihm im Vorhofe abgebildete Gemeinschaft, so konnte auch die Expiation seiner Sünden nur am Altare des Vorhofes vollzogen werden. Weil aber die Priesterschaft durch ihre Berufung und Weihe zu Mittlern zwischen dem Volke und dem Herrn in ein näheres Verhältniß zum Bundesgotte aufgenommen war, so daß sie in die Wohnung Gottes eintreten und

hier der Gnadengemeinschaft Gottes sich erfreuen konnte: so wurde auch die Expiation der Sünden nicht nur des „gesalbten Priesters", sondern auch der ganzen Gemeinde als eines Königreiches von Priestern in der Wohnung vollzogen, und zwar am Rauchopferaltar des Heiligen, da wo der Herr der Gemeinde und der Priesterschaft vermöge ihrer Berufung mit seiner Gnade sich offenbarte und ihr Rechtfertigung und Heiligung zu Theil werden ließ, wobei noch immer der Vorhang in der Wohnung eine Scheidung zwischen dem heiligen Gott und den unheiligen Menschen bildete, die nur ein Mal im Jahre, nämlich am großen Versöhnungstage gehoben wurde als prophetisches Vorbild auf die Zeit der Vollendung, da das Volk Gottes mit seinem Gotte vollkommen versöhnt und geeinigt worden sein wird (S. unten §. 84.). In den Fällen aber, wo das Blut in die Wohnung gebracht wurde, war die Sprengung eine zweifache, zuerst siebenmal gegen den innern Vorhang und dann erst an die Hörner des Rauchopferaltars. Wenn in dem Bringen des Blutes an die Hörner des Altars die Seele derer, für welche das Opfer gebracht wurde, in die Gemeinschaft der kräftig wirkenden Gnade versetzt wurde, so kann die diesem Akte voraufgehende siebenmalige Sprengung des Blutes „vor Jehova gegen den Vorhang" (Lev. 4, 6. 17) sich nur auf die Wiederherstellung des durch die Sünde aufgehobenen Bundesverhältnisses beziehen, nur die Bedeutung der annähernden Wiedervereinigung mit dem Herrn haben, indem dadurch die Seele symbolisch wieder in die Nähe der göttlichen Gnadengegenwart gesetzt wurde. Darauf weist nicht nur das siebenmalige und in dieser Zahl die Signatur der Bundesgemeinschaft tragende Sprengen des Blutes hin, sondern auch der Umstand, daß nicht an den Altar, die eigentliche Stätte der göttlichen Gnadengegenwart, selbst sondern nur vor Jehova gegen den Vorhang hin, hinter dem der Herr thronte, gesprengt wurde [4]). Daß endlich bei diesen Sündopfern, bei welchen zum Sprengen nur eine geringe Quantität Opferblut verbraucht wurde, das übrige Blut an den Boden oder Grund des Brandopferaltars ausgegossen, und auf diese Weise das gesammte Opferblut an die Stätte der göttlichen Gegenwart gebracht wurde, deutet an, daß die

Seele ganz, nicht blos theilweise in die Gnadengemeinschaft des Herrn aufgenommen ward [5]).

Wenn in der Blutsprengung und Blutausgießung das erste Moment der Expiation — die Vergebung der Sünde und Rechtfertigung des Sünders symbolisch vollzogen ward, so wurde das zweite Moment derselben — die Tilgung der Sünde und Heiligung des begnadigten Sünders in dem Verfahren mit dem Fleische des Sündopfers dargestellt. Von dem Opferthiere wurden die inneren Fetttheile abgenommen und auf dem Altare angezündet. Wenn das Fleisch der Hostie überhaupt den Leib des Opfernden als Organ der Seele repräsentirt, so können die Fettstücke des Leibesinneren sammt den Nieren, die als Sitz der zartesten und geheimsten Empfindungen des Menschen betrachtet wurden [6]), nur den bessern Theil oder den innersten Kern des Menschen, das σῶμα ψυχικόν, und das übrige Fleisch nur den äußeren Menschen, das σῶμα χοϊκόν, darstellen, analog der Unterscheidung, welche der Apostel Paulus Röm. 7, 23 f. zwischen ὁ ἔσω ἄνθρωπος und τὰ μέλη macht. Hiernach wird durch die Anzündung und Verbrennung der innern Fettstücke der innere bessere Theil der menschlichen Natur dem heiligenden Feuer der göttlichen Liebe übergeben, und steigt von demselben geläutert in verklärter Essenz gen Himmel empor, dem Herrn zum Wohlgefallen [7]). Der äußere Mensch hingegen, das σῶμα χοϊκόν, kann nicht in verklärter Gestalt zu Gott emporsteigen, weil er von der Sünde zerrüttet, dem Tode verfallen ist. Daher kann das Fleisch des Sündopfers nicht auf dem Altare angezündet werden. Denn da der Tod nur das Fortwirken des Sünders aufhebt, aber die Sünde selbst nicht tilgt, so ist auch das Fleisch des Sündopfers, trotzdem daß es den Tod erlitten, noch mit der ihm imputirten Sünde beladen, welche noch getilgt werden muß, wenn die Expiation vollendet werden soll. Diese Tilgung der Sünde am Fleische wird im Opferritus so vollzogen, daß bei den einfachen Sündopfern, deren Blut im Vorhofe blieb, das Opferfleisch von den Priestern amtlich gegessen, bei den übrigen, deren Blut ins Heilige oder Allerheiligste gebracht wurde, das Fleisch mit Kopf, Beinen, Eingeweide, Mist und Fell des Thieres außerhalb des Lagers

an einem reinen Orte verbrannt wurde. Diesem zwiefachen Verfahren mit dem Sündopferfleische muß dieselbe Idee zu Grunde liegen [8]). — Ueber den Zweck aber, zu welchem das Fleisch der Sündopfer der Laien von den Priestern gegessen werden sollte, erhalten wir Aufschluß in Lev. 10, 17, wo Mose zu Aaron spricht: „Warum habt ihr das Sündopfer nicht gegessen an heiliger Stätte? Denn es ist ein Hochheiliges und er (Jehova) hat es euch gegeben, zu tragen (לָשֵׂאת) die Missethat der Gemeinde, um sie vor Jehova zu sühnen". Das Essen dieses Fleisches ist also eine gottesdienstliche Handlung, eine amtliche Funktion, wodurch sie die Sünde der Gemeinde tragen sollten, um sie zu sühnen, also eine incorporatio der mit der Sünde beladenen Hostie, wodurch sie vermöge der kraft ihres Amtes ihnen mitgetheilten Heiligkeit und Heiligungskraft die Sünde tilgten [9]). Hieraus begreift sich leicht, warum bei den Sündopfern, welche für die Priesterschaft oder die ganze Gemeinde mit Einschluß der Priester gebracht wurden, das Fleisch nicht von den Priestern gegessen werden konnte, sondern außerhalb des Lagers verbrannt werden mußte. Dies war nothwendig, nicht sowohl deshalb, weil sie bei den Sündopfern, bei welchen sie selbst betheiligt waren, nicht stellvertretend auftreten konnten — denn sie besorgten ja auch bei diesen Opfern die Blutsprengung und zwar als Stellvertreter der ganzen Gemeinde, in der sie freilich selbst mit inbegriffen waren, sondern weil nur der Heilige, der für sich keiner Sühnung bedarf, die Sünde des andern auf sich nehmen und durch seine Heiligkeit tilgen kann. Da nun in diesem Falle die Priester als selbst der Sühnung und Heiligung bedürftig nicht zugleich die Sühnenden und Heiligenden sein konnten, so konnte die Sünde an dem mit ihr beladenen Opferfleisch nur durch Verbrennen desselben im Feuer getilgt werden [10]). In beiden Fällen also wurde das Fleisch, dem die Sünde imputirt war, vernichtet, im ersteren Falle jedoch so, daß das sündliche Wesen desselben von der Heiligkeit der Priester verschlungen ward [11]), im andern Falle so, daß an ihm die Frucht der Sünde, d. i. der Tod, den die Sünde wirkt, offenbar wurde. Denn alles was durch die im Reiche Gottes geordneten Organe der Gnade nicht gesühnt und geheiligt werden kann, das muß

dem Tode verfallen. Die Laien in Israel hatten in den geheiligten Priestern die Mittler, welche kraft ihres Amts die Sünden des Volks auf sich nehmen, tragen und tilgen konnten; aber für die Priester gab es in der Oekonomie des A. B. Niemanden, welcher durch das Essen des Fleisches der für sie gebrachten Sündopfer ihre Sünde hätte auf sich nehmen, tragen und tilgen können. Deshalb mußte das mit ihrer Sünde bedeckte Opferfleisch als der Leib der Sünde dem Tode der Vernichtung durch Feuer anheimfallen. Dieses Opferfleisch mußte verbrannt werden — aber nicht auf dem Altare, weil es durch die ihm imputirte Sünde unrein geworden, sondern außerhalb des Lagers, d. i. außerhalb des Reiches Gottes, aus welchem alles Todte entfernt wird; aber weil es Opferfleisch war, um das zu heiligem Gebrauche Abgesonderte nicht zum Greuel zu machen, nicht an unreinem Orte, wohin Aas und andere Greuel geworfen wurden (Lev. 14, 40. 45), sondern an dem reinen Orte, wohin die Asche vom Brandopferaltare als der irdische Bodensatz und Ueberrest von den in der läuternden Flamme des himmlischen Feuers zu Gott emporgestiegenen Opfern aus dem Lager geschafft wurde.

1) Wie die juridische Opfertheorie lehrt, z. B. Kurtz a. a. O. S. 30 ff. 83. 190 u. ö. Vgl. was dagegen schon oben §. 43. Note 6. bemerkt worden.

2) So Hofmann, Schriftbew. II, 1. S. 163 f., welcher in den Hörnern des Altars nichts weiter sieht, als die Spitzen der ausgesonderten Höhe (קֹמָה), in welcher diese Gotteshöhe emporragend ausläuft, und hiernach die Blutsprengung beim Sündopfer so deutet: „Hinauf zu Gott wird hier, wie bei keinem andern Opfer das sühnende Blut gebracht, wenn es an die Hörner des Brandopferaltars, hinein und hinauf zu ihm, wenn es vor den Vorhang des Allerheiligsten und an die Hörner des Räucheraltars, oder weiter hinein bis vor den Thron und höher hinauf bis an den Thron des im Allerheiligsten wohnenden Gottes, wenn es vor die Lade und auf die Bedeckung derselben kommt".

3) Vgl. Bähr II, S. 390 f., welcher nach den drei Sühngeräthen, an welche das Blut gesprengt wurde, einen ersten, zweiten und dritten Grad gesteigerter Sühne annimmt, und den Grund dieser Steigerung nur in den Personen, die gesühnt werden sollten und dem geringeren oder stärkeren Grade der zu sühnenden Sünden sucht.

4) Nach Bähr II, S. 391 galt „das Besprengen gegen den Vorhang hin nicht diesem selbst, der ja kein Sühngeräthe war, sondern der Capporeth, die hier noch nicht unmittelbar sondern nur mittelbar und hindeutungsweise besprengt werden sollte" — womit sehr wenig erklärt ist.

5) Am Boden des Brandopferaltars wurde das übrige Blut auch in den

Fällen, wo die Sprengung in der Wohnung stattfand, ausgegossen, weil die Wohnung Gottes weder mit Blut überschwemmt, noch durch Anbringung einer Oeffnung zum Abfließen desselben in ihrer Ganzheit oder Integrität verletzt werden konnte.

6) Vgl. Delitzsch, bibl. Psychologie S. 221.

7) Wenn Hengstenberg (Ev. Kirchenz. 1852. I, 117) und Kurtz (d. Mos. Opfer S. 195) sagen, daß beim Sündopfer nie der sonst so geläufige Ausdruck: zum Wohlgefallen für den Herrn, vorkomme, so haben sie Lev. 4, 31 ganz übersehen.

8) Hätte man dies ins Auge gefaßt und erwogen, so würden manche grundlose Einfälle über die Bedeutung dieses Moments im Sündopferritus unterdrückt worden sein, z. B. die Deutung M. Baumgarten's (theol. Comment. II, S. 142): „Es begreift sich daher (weil nämlich in dem Sündopfer und in dem Verfahren mit demselben das Wesen der Sünde zur Erscheinung kommt) wohl, daß, wo das Sündopfer ein gesteigertes ist, der Tod so mächtig walten muß, daß an kein Genießen zu denken ist. Wenn nun aber in den gewöhnlichen Fällen der Genuß des Sündopfers gestattet (?), ja geboten ist, so kann dies nur so verstanden werden, daß, nachdem durch Blutvergießen und Tod der Sünde ihr Recht geschehen ist, das so geheiligte Sündopfer zu einer Lebensspeise geworden ist". Wie kann doch das Fleisch des Sündopfers in dem einen Falle eine Lebensspeise sein, wenn in dem andern Fall die Sünde in ihm so mächtig waltet, daß an kein Genießen zu denken ist? — Ganz irrig ist auch die Meinung von Bähr (II, S. 395) und Kurtz (S. 185), daß, wo die Priester selbst die zu Sühnenden oder Sühnebedürftigen waren, das Fleisch verbrannt wurde, blos um es auf schickliche Weise wegzuschaffen, so daß dieses Verbrennen keine zum eigentlichen Opferakte gehörige Handlung gewesen, sondern nur durch die besondern Verhältnisse nöthig geworden und nicht unmittelbar aus der Grundidee des Opfers hervorgegangen wäre. Wenn aber bei allen übrigen Opfern das Verfahren mit dem Fleische ein integrirendes bedeutungsvolles Moment des Opferaktes bildete, warum soll es denn in diesem einen Falle nicht zum eigentlichen Opferakte gehören?

9) Richtig erklärt schon Corn. a Lapide Lev. 10, 17: ut scilicet cum hostiis populi pro peccato simul etiam populi peccata in vos quasi recipiatis, ut illa expietis. Noch deutlicher schließt daraus Sal. Deyling (observatt. sacr. I, c. 45. §. 2): hoc pacto cum ederent, incorporabant quasi peccatum populique reatum in se recipiebant, ohne jedoch diesen Gedanken weiter zu verfolgen. Daher läßt auch Kurtz (S. 182) gegen diese Auffassung das Bedenken gelten, „daß das Essen erst nach vollbrachter Sühne stattfand, wo die Sünde schon zugedeckt, gesühnt, weggeschafft war", und will das Essen nur als incorporatio sacrificii gefaßt wissen, d. h. als „ein in Rapportsetzen des Priesters einerseits mit dem Opfer und somit auch dem Opfernden, als dessen Stellvertreter es dargebracht worden war, andrerseits mit Jehova, welchem das ganze Opfer gehörte und hätte im Feuer hingegeben werden müssen (?), der aber mit den Fetttheilen als dem Besten sich begnügte und das übrige dem Priester gab". Allein dies

Letztere läßt sich wohl von der Hebebrust und Webeschulter des Dankopfers sagen, aber nimmermehr vom Fleische des Sündopfers. Dieses Essen hat — wie schon Bähr (II, S. 394) richtig bemerkt hat, gar nicht den Charakter einer eigentlichen Mahlzeit, da nicht der Opfernde selbst und seine Familie, ja nicht einmal die Angehörigen der Priester mitessen durften, „sondern allein die Priester selbst, die dabei in ihrem Amte als die Heiligen und Heiligenden erscheinen", so daß das Essen „eine gottesdienstliche Handlung" ist. — Auch Hofmann (Schriftbew. II, 1. S. 181 ff.) hat Sünd- und Dankopfer mit einander confundirt, wenn er das priesterliche Essen des Sündopfers so deutet: der Priester habe es „nicht wie ein typhonisches Opfer, sondern für ein Heiligthum zu achten, und sich nicht vor dem Genusse desselben zu scheuen, sondern von seinem Rechte, dasselbe als den Lohn seiner sühnenden Amtsthätigkeit zu verzehren, auch wirklich Gebrauch zu machen" (S. 186). Vollends willkührlich aber ist die Behauptung dieses Gelehrten S. 184: „Nicht von dem Essen des Sündopfers heißt es dort (in Lev. 10, 17), es sei ein Tragen der Schuld der Gemeinde, sondern vom Sündopfer ist gesagt, Gott habe es dem Priester gegeben, das Unrecht der Gemeinde zu tragen, sie zu sühnen vor Jehova; und nicht warum es gegessen, sondern warum es für ein sonderliches Heiligthum geachtet werden soll, wird damit begründet". Denn nicht blos gegeben hat Jehova das Sündopfer dem Priester, sondern vielmehr zum Essen hat er es ihm gegeben, um durch dieses Essen die Sünde der Gemeinde zu tragen. Das Tragen der Sünde ist aber nicht ein bloßes Aufsichnehmen derselben, sich Gefallen lassen, das zu leisten, was die Verschuldung dem Sünder auferlegt (S. 185). Denn wie paßt hiezu das Essen? Oder soll das Verzehren „als Lohn der sühnenden Amtsthätigkeit" eine Last sein, die man sich gefallen läßt, nur das zu leisten, was die Verschuldung dem Sünder auferlegt?? — Auch wird die Behauptung, daß נָשָׂא עָוֹן nicht heiße: die Sünde wegnehmen, schon durch Ps. 32, 1 widerlegt, wo נְשׂוּי־פֶּשַׁע durch כְּסוּי חֲטָאָה erläutert wird.

10) Die Einwände, welche man aus der Bezeichnung des Sündopferfleisches als eines Hochheiligen, aus dem Verbrennen am reinen Orte, so wie daraus, daß die heiligen Priester nichts Unreines essen durften, gegen die Ansicht, daß diesem Opferfleische die Sünde imputirt sei, erhoben hat (vgl. Bähr II, S. 396 f. u. Hofmann S. 181), erklären sich nur daraus, daß man sich weder den hieratischen Begriff des Hochheiligen klar gemacht, noch auch bedacht hat, daß zwischen der wirklichen oder inhärirenden und der blos imputirten oder übertragenen Sünde ein Unterschied besteht. Hochheilig heißt im Sprachgebrauche der Opfergesetze alles, was bei den Opfern sonst entweder auf dem Altare verbrannt oder von den Priestern amtlich gegessen wird — nicht nach seinem Wesen, weil es an und für sich einen höheren Grad von intensiver Heiligkeit besäße als das Heilige, sondern nach seiner Bestimmung, weil es nicht blos wie andere heilige Dinge, die heiligen Geräthe und alle zu gottesdienstlichen Zwecken verwandten und gebrauchten Gegenstände, einfach dem gemeinen Gebrauche entnommen war, sondern weil es unter den heiligen Dingen selbst wieder in erhöhter Potenz der gewöhnlichen Verwendung entzogen und ausschließ-

lich für Jehova oder seine geheiligten Stellvertreter, die Priester in ihrem amtlichen Verhältnisse ausgesondert und reservirt war, um ganz und gar dem hochheiligen Zwecke der Sündentilgung zu dienen. In diesem Sinne war es hochheilig, trotzdem daß ihm die Sünde imputirt war, aber wegen der ihm imputirten Sünde auch unrein, nur nicht in der Weise wie die Dinge, welchen die Sünde inhärirt. Als unrein in diesem Sinne mußte es außerhalb des Lagers, als hochheilig vermöge des Zweckes, dem es diente, aber an einem reinen Orte verbrannt werden, um nicht durch Vermischung mit andern Greueln profanirt zu werden. — Was Kurtz S. 186 ff. unter der Voraussetzung der Reinheit des Sündopferfleisches zur Vertheidigung der Sündenimputation geltend macht, hält darum nicht Stich, weil es sich auf die bereits widerlegte irrige Voraussetzung stützt: „Die Strafe ist erduldet, sobald das Blut vergossen ist; sobald aber die Strafe erduldet ist, ist die Sünde negirt, aufgehoben, der status integer hergestellt".

11) Aus der hochheiligen Bestimmung des Sündopferfleisches erklären sich auch die Vorschriften, daß, wer das Fleisch anrührte, heilig sein, und das Kleid, auf welches von dem Blute gesprengt worden, an heiliger Stätte gewaschen werden sollte, daß die Gefäße, in welchen das Fleisch gekocht worden, wenn sie irden waren, zerbrochen, wenn aber von Kupfer, gescheuert und mit Wasser gespült werden sollten (Lev. 6, 20 ff.). Alle diese Vorschriften sollten der Profanirung des Hochheiligen vorbeugen; selbst die erste Bestimmung, daß man durch die Berührung des Fleisches heilig werde. Denn da das Heiligsein die sorgfältigste Bewahrung vor Verunreinigung in sich schloß, so wird man sich gehütet haben, das Hochheilige zu berühren, weil man sich dadurch vielen Inconvenienzen für das Leben aussetzte. Wenn aber Hofmann (a. a. O. S. 161) aus dem Verfahren mit dem Fleische schließt: „Ein Heiligthum ist es ganz und gar, weil an Jehova zu dem Zwecke übergeben, damit er es als Zahlung und Gutmachung für die Sünde annehme. Aber eben weil dies seine Bestimmung ist, dürfen diejenigen, welche es zur Gutmachung ihrer Sünde darbringen, keinen andern Genuß davon haben, als die Vergebung ihrer Sünde", so hat er gar nicht bedacht, daß auch vom Brandopfer die, welche es brachten, gar keinen Genuß hatten, und selbst die Priester davon nichts weiter als das Fell erhielten.

II. Die Bedeutung des Verfahrens mit dem Schuldopfer ist sehr verwandt der des Sündopfers, wie denn auch das Ritual mit dem des einfachen Sündopfers in den meisten Punkten übereintrifft [12]). Eigenthümlich ist dem Schuldopfer, daß der dargebrachte fehllose Widder von dem Priester nach den Sekeln des Heiligthums abgeschätzt wurde. Durch diese Schätzung, die nur symbolische Bedeutung hatte, da ja der reale Werth der verschiedenen fehllosen Widder nicht sehr variiren konnte, wurde das Opferthier zum Aequivalent der begangenen Schuld des Opfernden erhoben, und dann durch die Handauflegung [13]) diese Schuld auf den Widder übertragen, so daß

nun der abgeschätzte Widder die Person des schuldigen Menschen vertritt, und, indem er geschlachtet wird, an seiner Statt den Tod als Strafe für seine Verschuldung erleidet. Nachdem so der Gerechtigkeit Genüge geleistet, wird durch die Sprengung des Blutes an den Altar die Seele des Schuldbehafteten in die Gemeinschaft der göttlichen Gnade versetzt, von der sie Vergebung ihrer Sündenschuld empfängt; darauf wird mittelst der Anzündung der innern Fetttheile des Versöhnungswidders (Num. 5, 8) auf dem Altare symbolisch der innere bessere Mensch des zur Versöhnung angenommenen Schuldigen von seiner Sünde gereinigt, so daß er geläutert und geheiligt zu Gott emporsteigt. Endlich wird die dem Fleische des Schuldopfers imputirte Schuld dadurch getilgt, daß die geheiligten Priester durch das amtliche Essen dieses Fleisches die Schuld auf sich nehmen, tragen und wegnehmen. — Wie durch diese symbolische Tilgung der Schuld der göttlichen Gerechtigkeit, so wird durch die vor Darbringung des Schuldopfers zu leistende reale Erstattung der contrahirten Schuld, sei es durch Zahlung oder Erleiden einer bürgerlichen Strafe der Gerechtigkeit des bürgerlichen Gesetzes Satisfication geleistet. Nur wo eine reale Erstattung der Schuld nicht möglich war, wie bei dem Aussätzigen und dem Nasiräer bei seiner Verunreinigung, wo die Verschuldung selbst nicht materieller, sondern theokratisch-ethischer Natur war, unterblieb dieselbe und mit ihr zugleich die Schätzung des Schuldopfers, so daß auch die Satisfaktion nur der göttlichen Gerechtigkeit geleistet wurde. In beiden Fällen aber war das Schuldopfer eine satisfaktorische Leistung, in Folge welcher dem Verschuldeten von Seiten Gottes volle Verzeihung zu Theil wurde, so daß er wieder in den vollen, unbeschränkten Besitz und Genuß der theokratischen Rechte und Güter, wie auch der göttlichen Gnade eintrat.

12) Irrig schließen Bähr (II, S. 407 f.) und Kurtz (S. 222) aus Lev. 7, 7, daß im Rituale des Schuldopfers keine charakteristische Eigenthümlichkeit vorkomme, während Bähr später selbst anführt, daß das Schuldopfer vom Sündopfer sich wesentlich durch das Sprengen des Blutes an den Altar ringsum (nicht an die Hörner desselben) und von allen übrigen Opfern durch die Schätzung des Opferthieres unterscheide. Auch beziehen sich die Worte jener Stelle: „wie das Sündopfer so auch das Schuldopfer; ein Gesetz ist ihnen", nur auf das vorher angegebene Verfahren mit dem Fleische.

13) Weil in Lev. 7, 1—7 die Handauflegung nicht besonders erwähnt ist, so meint Rink (a. a. O. S. 376), daß sie beim Schuldopfer gar nicht vorgekommen sei, allein er hat hiebei übersehen, daß sie auch in der correspondirenden Stelle beim Sündopfer (Lev. 6, 17—23) nicht erwähnt ist, sondern bei diesem nur in der Aufführung der einzelnen Fälle, in welchen Sündopfer zu bringen waren, erwähnt wird (Lev. 4, 4 ff.), bei jenem freilich auch da (vgl. Lev. 5, 14 ff.) nicht, aber nur weil hier das Verfahren mit dem Schuldopfer bei der Darbringung nicht beschrieben ist.

§. 48.

II. Das Brandopfer. Material und Ritual desselben.

Das Brandopfer (עֹלָה) konnte vom Rind-, Schaaf- und Ziegenvieh dargebracht werden; nur mußte es immer männlichen Geschlechts sein — junger Stier (פַּר) oder Kalb, Widder oder Schaaflamm und Ziegenbock (עַתּוּד), während die Armen Turteltauben oder junge Tauben ohne Rücksicht auf das Geschlecht bringen konnten (Lev. 1, 3 — 17). — Nachdem das Opferthier zum Altar geführt, unter Handauflegung geweiht und von dem Darbringer geschlachtet worden, sprengte der Priester das aufgefangene Blut an den Altar ringsum [1]). Hierauf wurde dem Thiere die Haut abgezogen, welche dem fungirenden Priester als Gabe zufiel (Lev. 7, 8), sein Fleisch in Stücke zerlegt, die Eingeweide und Hinterschenkel gewaschen, und dann die einzelnen Stücke mit Kopf und Fett vom Priester auf das auf dem Altare brennende Holz gelegt und so das Ganze verbrannt. — Ueber das Verfahren mit den Tauben ist schon in §. 45. das Nöthige bemerkt worden. — Wenn das Brandopfer aus einem Thiere von Rind- oder Kleinvieh bestand, mußte ihm ein Speis- und Trankopfer, dessen Quantität sich nach dem Opferthiere richtete, folgen, bei Tauben hingegen nicht.

1) Vgl. Lev. 1, 5. 11 עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב; nicht „über den Altar umher“, wie Winer im R. W. I, S. 193 angiebt.

§. 49.

Zweck und Bedeutung des Brandopfers.

Das Brandopfer führt seinen Namen Olah (עֹלָה ascensio), davon, daß die ganze Hostie (כָּלִיל Lev. 1, 9) im Feuer des Altares

zu Gott aufstieg, im Unterschiede von den Opfern, die nur theilweise auf dem Altare verbrannt wurden, und wird daher auch Ganzopfer (כָּלִיל Deut. 33, 10. Ps. 51, 21. 1 Sam. 7, 9) genannt. In diesem bezeichnenden Namen liegt aber nicht „der Begriff des Umfassenden und Vollkommenen" — „das umfassende Opfer als das allgemeinste, welches nicht auf irgend ein Einzelnes, Spezielles sich bezieht, sondern das, was die einzelnen, verschiedenen Opfergattungen mit einander gemein haben, umfaßt, in sich schließt" [1]). Dieser Begriff ergiebt sich weder aus den Namen dieses Opfers, noch aus dem Umstande, daß kein Cultusakt ohne Brandopfer statthatte, daß dasselbe täglich und beständig gebracht wurde als Ausdruck der steten, ununterbrochenen Verehrung Jehova's. Wenn dem Namen עֹלָה zufolge das Aufsteigen zu Gott im Feuer des Altars das Charakteristische des Brandopfers bildet und dasselbe diese Bezeichnung eben daher erhalten hat, daß das ganze Opferthier, nicht blos einzelne Theile desselben wie bei den übrigen Opfern, auf dem Altare verbrannt wurde, so muß auch in dem Verbrennen auf dem Altare Zweck und Grundbedeutung desselben enthalten sein. Da nun das Anzünden auf dem Altare die Hingabe des menschlichen Leibes an den Herrn zur Läuterung desselben durch das heilige und heiligende Feuer der göttlichen Liebe abbildet, damit der Leib als Organ der Seele mit allen seinen Gliedern geheiligt sich zu Gott erhebe, so bezweckt das Brandopfer die völlige Hingabe an den Herrn zur Erneuerung und Heiligung des ganzen Menschen. — Auf diesen Zweck führen alle Besonderheiten dieses Opfers hin, alle Vorschriften über seine Darbringung.

Um die Hingabe an den Herrn als eine energische und kräftige zu bezeichnen, sollte das zum Brandopfer bestimmte Thier männlichen Geschlechts sein, da das männliche Geschlecht im Vergleich mit dem weiblichen das kräftigere und stärkere ist [2]). Ferner sollte dasselbe fehllos, ohne Makel sein, weil die Hingabe an den Herrn nicht mit den Mängeln und Gebrechen der menschlichen Sünde behaftet sein soll, sondern nur dann rechter Art und Gott wohlgefällig ist, wenn wir unsere Leiber als heilig Gott darstellen (Röm. 12, 1) d. h. uns mit Ernst der Heiligung befleißigen, das sündige Wesen abthun,

nicht dieser Welt, welche ohne Erneuerung zu Gott kommen zu können meint, uns gleich stellen. Die vom Gesetze geforderte Makellosigkeit des Opferthieres rief also dem Opfernden ins Gedächtniß, seinen Leib als heilig Gott zum Dienst zu begeben. Und wenn er durch die Handauflegung diese seine Absicht auf die Opfergabe übertrug, so wurde ihm durch das Schlachten der Hostie die Frucht und Wirkung der Sünde zum Bewußtsein gebracht und die Wahrheit vor die Seele geführt, daß er auch in seinem Gnadenstande noch mit der Sünde behaftet, den Sold derselben empfangen, d. h. sterben müsse, um in das neue Leben der Heiligung durch die sündenvergebende göttliche Gnade aufgenommen zu werden. Indem daher mittelst der Blutsprengung seine Seele symbolisch in das göttliche Gnadenreich versetzt und die ihm anklebende Sünde zugedeckt, d. h. vergeben wurde, so diente das Sprengen des sühnenden Opferblutes (Lev. 17, 11) an den Altar ihm zum Unterpfande und Symbole der Vergebung der Sünde, deren er sich in der Gemeinschaft des Herrn getrösten konnte. In diesem Sinne heißt es Lev. 1, 4: „das Brandopfer sei wohlgefällig für ihn (den Opfernden), ihn zu versöhnen“ (לְכַפֵּר עָלָיו). Auf Grund dieser Versöhnung und Einigung der Seele mit Gott konnte er sodann in dem auf dem Altare angezündeten Fleische seinen Leib mit allen Organen und Kräften dem Herrn als eine ihm wohlgefällige Gabe opfern, und durch das heiligende Feuer der göttlichen Liebe geläutert zu Gott sich erhebend, in einem neuen Leben wandeln, und auch in dem Speisopfer, welches er zu dem Brandopfer hinzufügte, Früchte der Heiligung bringen [3]).

In dieser Bedeutung des Brandopfers liegt auch der Grund, weshalb dasselbe ein beständiges, an jedem Morgen und Abend darzubringendes sein sollte. Nicht weil es das allgemeinste Opfer war, welches nicht auf irgend etwas Einzelnes, Spezielles sich bezog oder das umfaßte, was die einzelnen verschiedenen Opfergattungen mit einander gemein haben. Dies läßt sich nicht einmal von den vormosaischen Brandopfern sagen, daß sie das allen Opfern Gemeinsame in sich begriffen und sich nicht auf ein einzelnes religiöses Bedürfniß bezogen, weil schon im Zeitalter der Patriarchen neben den Brand-

opfern auch Schlacht- d. h. Dankopfer vorkommen, welche eben dadurch, daß sie eine spezielle Seite der Opferidee ausdrückten, die Idee des Brandopfers begrenzten und auf besondere religiöse Bedürfnisse beschränkten. Noch mehr wurde die Idee des Brandopfers beschränkt, als durch das Gesetz zu den herkömmlichen zwei Opfergattungen noch besondere Sünd- und Schuldopfer hinzugefügt wurden. Hierdurch erhielt dasselbe die vorhin entwickelte spezielle Bedeutung und wurde den übrigen Opfergattungen coordinirt, so daß es nicht mehr den allgemeinen Charakter des allen Opfern Gemeinsamen tragen konnte. — Durch den Bund, den Gott mit Israel geschlossen, wurde die Zugehörigkeit zur theokratischen Gemeinschaft die Grundlage für das Brandopfer, so daß dasselbe nur von den im Bunde mit dem Herrn Stehenden gebracht werden konnte, weil nur derjenige dem Herrn sein Leben heiligen kann, der in der Gemeinschaft der göttlichen Gnade steht. Wer aus dem Gnadenstande gefallen war, mußte sich erst durch ein Sündopfer mit dem Herrn versöhnen, in die Gemeinschaft seiner Gnade wieder aufnehmen lassen, bevor er mit Brandopfern seinem Altare nahen konnte. Aber wie der Stand der Gnade hienieden noch immer mit dem Gefühle und Bewußtsein der Sünde verbunden ist, und die Heiligung des Lebens fortwährend der Vergebung der auch dem Gerechtfertigten noch anklebenden Sünde bedarf, so konnte auch dem Brandopfer das Moment der Sühne nicht fehlen, ohne daß dadurch die Sühne zum Grundbegriffe auch dieses Opfers erhoben wurde. Vielmehr mußte, sobald das Sünden- und Schuldbewußtsein stärker hervortrat und das Verlangen nach Sühnung zum Opfer trieb, ein Sündopfer vor dem Brandopfer gebracht werden, wie es z. B. für die Jahresfeste vorgeschrieben war, zur Tilgung der im Verlaufe der Zeit von einem Feste bis zum andern begangenen und ungesühnt gebliebenen Sünden der Gemeinde, welche das Gnadenverhältniß, in das sie am Feste zu dem Herrn ihrem Gotte treten wollte, stören konnten. Die Thatsache endlich, daß das Brandopfer im A. Tl. Cultus vorherrscht, daß es nicht nur jeden Morgen und Abend als ein beständiges Opfer gebracht wurde, sondern auch von den Festopfern die größere Zahl Brandopfer waren, erklärt sich dar-

verzehrt war, mußte verbrannt werden (nicht auf dem Altare), Lev. 7, 15—18. 22, 30. Dagegen war nicht nur das Essen des Opferfleisches, welches von etwas Unreinem berührt, also hierdurch verunreinigt worden war, als auch das Essen des reinen Opferfleisches von Personen, die sich levitisch verunreinigt hatten, bei Strafe der Ausrottung verboten (Lev. 7, 19—21).

1) Das Weben (תְּנוּפָה) bestand, nach Exod. 29, 24 u. Lev. 8, 27 zu urtheilen, wohl nur in einer horizontalen Bewegung vor- und rückwärts und wurde außer mit der Brust der Privatheilsopfer (Lev. 7, 30), bei dem zur Priesterweihe gehörenden Heilsopfer, dem sogenannten Füllopfer sowohl mit den Fettstücken als auch mit der Brust und Schulter (Keule) und einigen Opferkuchen (Exod. 29, 22—26. Lev. 8, 25—29), außerdem mit der Erstlingsgarbe am andern Tage des Pascha's (Lev. 23, 11), mit den zum Pfingstfeste als Dankopfer dargebrachten zwei Lämmern und Erstlingsbroden (Lev. 23, 20), mit dem bei der Reinigung des Aussätzigen zum Schuldopfer dargebrachten Lamm und Log Oel (Lev. 14, 12), mit dem Heilsopfer des Nasiräers (Num. 6, 20) und mit dem Eiferopfer (Num. 5, 25) vorgenommen. Die Talmudisten bezeichnen das Weben als מוֹלִיךְ ומביא, vgl. Gemara Kiddusch. 36, 2. Gemar. Succa 37, 2 und Tosaphta Menach. u. Maimonides, de rat. sacrif. bei Bähr II, S. 355. Note. Die mittelaltrigen Rabbinen aber denken sich das Weben als eine Bewegung nach allen vier Weltgegenden; so R. Bechai ad Lev. 8: prorsum ac retrorsum illi admovet, cujus sunt quatuor mundi plagae; Abarbanel, Levi ben Gerschom bei Outram, de sacrif. I. c. 15. §. 5. pag. 152 u. Witsius, miscellan. sacr. I, pag. 403, was auch die meisten biblischen Archäologen bis auf Bähr (II, S. 355) wahrscheinlich finden, aber schwerlich mit Recht. Außerdem haben die Rabbinen noch eine besondere Ceremonie des Hebens (הרים) oder der Hebe (תְּרוּמָה) angenommen und als מעלה ומוריד, d. i. eine Bewegung in die Höhe und nach Unten zu, bezeichnet, worin ihnen auch die christlichen Archäologen meist gefolgt sind. Allein das Mos. Gesetz kennt nur das Weben als besondere Ceremonie, das Heben dagegen ist blos aus der Benennung Hebeschulter (שׁוֹק הַתְּרוּמָה), wie die Schulter des Opferthieres genannt wird, welche beim gewöhnlichen Heilsopfer dem die Blutsprengung besorgenden Priester als sein Antheil zufiel (Lev. 7, 30) und aus Mißverständniß der Stellen Lev. 2, 9. 4, 8—10. 6, 8 (15) vgl. auch Exod. 29, 27 gefolgert worden. Daß aber in Lev. 2, 9: „der Priester soll abheben (הֵרִים) von dem Speisopfer sein Gedächtnißtheil und es auf dem Altare anzünden", und V. 2: „er hebe von ihm (dem Speisopfer) eine Handvoll ab von dem Weißmehl des Speisopfers und von seinem Oele nebst allem Weihrauch, und zünde sein Gedächtnißtheil auf dem Altare an zu einem wohlgefälligen Geruche dem Jehova", nicht von einer Hebeceremonie die Rede ist, das erhellt ganz klar aus der Vergleichung von Lev. 2, 9 mit 2, 2; Lev. 3, 3 mit 4, 8. 31. 35 und 7, 3. Denn was 2, 9 durch הֵרִים מִן bezeichnet wird, ist in 2, 2 durch קָמַץ מִן ausgedrückt; für יָרִים מִמֶּנּוּ 4, 8 steht in 3, 3 הִקְרִיב מִזֶּבַח (ebenso 7, 3), endlich für כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח הַשּׁ׳ 4, 10 wird in V. 31 u. 35 כַּאֲשֶׁר הוּסַר חֵלֶב

מֵעַל זב׳ הש׳ gesagt, zum schlagenden Beweise, daß הֵרִים מִן keinen besondern Ritus des Hebens bezeichnet, sondern nur das Abheben (Abnehmen) der auf dem Altare zu verbrennenden Theile vom Speis-, Dank-, Sünd- und Schuldopfer. Dies hat auch schon Bähr (II, S. 357) ganz richtig erkannt und bemerkt, wogegen Kurtz (S. 147 f.), ohne auf diese Stellen genauer einzugehen, diese Auffassung verwirft. Eben so wenig liefert der stehende Ausdruck: Hebeschulter einen gültigen Beweis für eine besondere Hebeceremonie, da beim gewöhnlichen Heilsopfer nach der ganz deutlichen Bestimmung Lev. 7, 30 das Bruststück allein gewebt, und nach V. 32 „die rechte Schulter als Hebe (תְּרוּמָה) dem Priester von den Heilsopfern gegeben" werden sollte, und zwar demjenigen von den Söhnen Aarons, der das Blut des Heilsopfers und das Fett darbringt (V. 33). Diese rechte Schulter erhielt aber den Namen „Hebeschulter" bloß davon, daß sie von den Heilsopfern abgehoben (abgenommen) wurde als Antheil für den fungirenden Priester, ohne daß sie gleich dem Bruststücke gewebt wurde (vgl. 7, 32 mit V. 30). Nach dieser genauen und deutlichen Bestimmung darf die unbestimmtere Angabe 10, 15: „die Hebeschulter und die Webebrust sollen sie zu der Feuerung der Fetttheile bringen, um zu weben eine Webe vor Jehova", nicht anders gedeutet werden, als daß das Weben blos mit dem Bruststücke vorgenommen wurde. Hebe oder Hebopfer (תְּרוּמָה) hieß aber „alles das, was die Israeliten freiwillig (Exod. 25, 2 ff. 35, 24. 36, 3) oder in Folge einer Vorschrift (Exod. 30, 15. Lev. 7, 14. Num. 15, 19 ff. 18, 27 ff. 31, 29 ff. vgl. Ezech. 45, 13) von dem Ihrigen absonderten und dem Jehova (nicht als Opfer, sondern) als Weihgeschenk (Jes. 40, 20) zur Verwendung für die Cultusanstalt, d. h. zur Errichtung und Unterhaltung des Heiligthums (Exod. 25, 2 ff. 30, 13 ff. 35, 5 ff. 21. 24. 36, 3. 6. Esr. 8, 25 u. a.) oder zur Ernährung der Priester darbrachten Exod. 29, 28. Num. 18, 8 ff. 5, 9". — jedoch „nur was dem Heiligthum oder den Priestern gewidmet wurde; denn alles dies war angesehen, als wenn es Jehova selbst erhalten hätte" (Winer, R. W. I, S. 470). Da nun auch diejenigen Opfertheile, welche gewebt wurden, als Opfergaben an Jehova, die er den Priestern überließ, angesehen wurden, so konnte jede Hebe auch als Webe betrachtet, und z. B. die Beiträge zur Erbauung der Stiftshütte in Exod. 36, 6 als תְּרוּמָה, hingegen Exod. 38, 24 als תְּנוּפָה bezeichnet werden. Denn auch die תְּנוּפָה des Heilsopfers kam nicht auf den Altar zum Verbrennen, außer bei dem Füllopfer, aber auch nur hier — wie Exod. 29, 22 zur Erklärung dieser Ausnahme von der Regel bemerkt ist: „denn es ist ein Widder der Füllung". So findet sich im Gesetze bei keinem Opfer irgend eine Spur von einer besonderen Hebeceremonie.

2) Nur die am Pfingstfeste mit den Erstlingsbroden als Heilsopfer dargebrachten zweijährigen Lämmer sollten ganz dem Priester zufallen Lev. 23, 20. Dagegen ist die Meinung Winer's (R. W. I, S. 248), daß bei allen übrigen öffentlichen Dankopfern das Fleisch ganz den Priestern gehörte, irrig und in Widerspruch mit Deut. 27, 7, wo dem Volke geboten wird, bei der feierlichen Aufrichtung des Gesetzes auf dem Ebal Dankopfer zu opfern und sich vor Jehova zu freuen, d. h. eine feierliche Opfermahlzeit von diesen Dankopfern zu

halten. Auch bei Einweihung des Salomonischen Tempels konnte das Fleisch von 22,000 Rindern und 120,000 Schaafen, welche Salomo als Dankopfer brachte (1 Kön. 8, 63) unmöglich den Priestern zufallen, sondern nur zu Opfermahlzeiten für das ganze versammelte Volk verwandt werden. Uebrigens waren für die stehenden Wochen- und Jahresfeste gar keine Dankopfer (außer dem genannten Pfingstopfer) vorgeschrieben (vgl. Num. 28 u. 29), so daß die an den Festen dargebrachten Schlachtopfer (Lev. 23, 37) zu den aus freiem Antriebe gebrachten zu zählen sind.

§. 51.

Zweck und Bedeutung der Heilsopfer.

Zweck und Bedeutung dieser Opfergattung läßt sich nicht ohne Weiteres aus den Namen: זֶבַח הַשְּׁלָמִים entnehmen, weil die Bedeutung von שְׁלָמִים streitig ist [1]). שֶׁלֶם bezeichnet den Stand des שָׁלֵם, die das Ganz-, Vollständig-, Heilsein, also die Integrität in leiblicher und geistlicher Beziehung, den Zustand des Heils, in welchem Friede und Seligkeit des Menschen beschlossen ist. Hiernach bezeichnet der Plural שלמים, welcher — Amos 5, 22 ausgenommen — für diese Opfer ausschließlich im Gebrauche ist, den ganzen Complex der Güter und Kräfte, weil sie das Heil oder die Integrität des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott, d. i. seine Seligkeit begründen [2]). Die Heilsopfer wurzeln in dem Gnadenstande der theokratischen Gemeinschaft mit Gott, und sollen dazu dienen, den Israeliten in der Gemeinschaft der göttlichen Gnade fester zu gründen, jedoch nicht in der Beziehung, daß sie das Mißverhältniß im Verhalten des Menschen zu Jehova und Jehova's zu den Menschen ausgleichen und das rechte Verhältniß wieder herstellen sollen [3]), sondern so, daß der Mensch nicht nur im Besitze und Genusse der göttlichen Gabe des Gebers aller Heilsgüter eingedenk bleibe, sondern auch, wenn Unglück und Leiden ihm das Gefühl und Bewußtsein der Nähe Gottes und seiner Gnade verdunkeln wollen, dieses Gefühl und Bewußtsein durch das in den Schelamim ihm gebotene Mittel festhalten und neu beleben könne. Wenn aber der Mensch im Glücke und Wohlergehen des Gebers aller Güter eingedenk ist, so wird er sich auch bewogen und getrieben fühlen, die ihm zu Theil gewordene Gnade zu bekennen, seinen Gott zu loben, für seine Wohlthaten ihm zu danken, und diesen

Dank nicht blos in Worten auszusprechen, sondern auch durch die That im Opfer zu verkörpern. Eben so wird der Gläubige in Noth und Trübsal nicht unterlassen, die Hülfe und Gnade Gottes anzuflehen, um Errettung aus der Noth zu bitten, um Beistand zum Ertragen der ihm auferlegten Leiden, und um Wiedererlangung der gefährdeten Wohlfahrt zu bitten, und wird das Mittel, das ihm in den Opfern geboten ist, ergreifen, um den Bitten und Wünschen seines Herzens einen thatsächlichen Ausdruck zu geben. — Hieraus ergiebt sich eben so einfach als nothwendig, daß die Schelamim Dank- und Bittopfer umfassen [4]), und es kann nur noch die Frage entstehen, wie Dank und Bitte sich zu den drei Spezies, in welche die Heilsopfer zerfallen, verhalten. Daß der Dank für empfangene Gnade im Lobopfer seinen Ausdruck findet, unterliegt eben so wenig einem begründeten Zweifel, als daß Gelübde vorzugsweise in Zeiten der Noth und Bedrängniß gelobt werden, um sich Hülfe in der Noth, Kraft und Beistand zum Ertragen der Trübsal zu erbitten. Aber auch außerdem kann jemand den Besitz eines ihm noch mangelnden Gutes für die Vollendung seines Glückes für wünschenswerth erachten und durch ein Gelübde sich dasselbe von Gott zu erbitten suchen. Immer aber wird das Gelübdeopfer in die Klasse der Bittopfer fallen. Schwieriger erscheint es, den Begriff und Zweck des freiwilligen Schlachtopfers zu bestimmen. Im Unterschiede von dem Gelübdeopfer, welches nur in so weit den Charakter der freiwilligen Gabe hat, als das Gelöbniß Sache freien Entschlusses ist, nachdem aber das Gelübde ausgesprochen ist, zu einer Verpflichtung wird, die gehalten werden muß, kann das freiwillige Opfer nur ein solches sein, das ohne Verletzung einer religiösen Pflicht auch unterlassen werden konnte. Demgemäß scheint dasselbe nur „eine, die göttliche Wohlthat oder den göttlichen Segen anticipirende Beziehung“ zu haben, „entweder daß es in Beziehung auf eine zu erflehende spezielle, namhafte Gnadenerweisung sich bezieht und dann vom Gelübdeopfer sich dadurch unterscheidet, daß dieses erst nach der Gewährung des Erbetenen, wodurch es den Charakter der Nöthigung erhält, jenes aber vor der Gewährung des Erbetenen gebracht wurde, also durchaus und in jeder Beziehung als freie

Gabe erschien — oder daß es, ohne Beziehung auf bestimmte, einzelne, namhaft zu erbittende Wohlthaten, das Wohlergehen überhaupt oder dessen Fortdauer bezweckte" [5]**). Im letzteren Falle würde es den Charakter des Lob- und des Bittopfers in gewissem Maaße in sich vereinigen. Jedenfalls sollte auch das freiwillige Opfer gleich den beiden andern Spezies der Schelamim zur Erhaltung und Kräftigung des Lebens in der Gemeinschaft der göttlichen Gnade dienen** [6]**).**

1) Vgl. Guil. Neumann זבח שלמים sacra V. Testamenti Salutaria. Lps. 1854., welcher p. 22 שָׁלֵם so erläutert: integritas completa, pacifica, beata, womit auch die Uebersetzung der LXX: σωτήριον übereinstimmt. Dagegen haben viele Andere dem vom Kal שָׁלֵם gebildeten Worte ohne Weiteres die Bedeutung, welche das verbum im Piel und Hiphil hat, beigelegt, und den שלמים den Begriff der Vergeltung, Erstattung, Ausgleichung, Friedensgemeinschaft vindiciren wollen. So z. B. Bähr (II, S. 370) will unter שלמים im Allgemeinen solche Opfer verstehen, „durch welche der Mensch Gotte giebt, was er schuldig ist, und das, was in seinem Verhältnisse zu Gott von seiner Seite fehlt, gleichsam ergänzt, vollständig gemacht, erstattet wird". Aehnlich Kurtz, S. 129 f. Diese Deutung läßt sich auch sprachlich nicht damit rechtfertigen, daß Hofmann (Schriftbew. II, 1. S. 145) für sie geltend macht: „was man dem Richter dafür giebt, daß er günstig entscheidet, heißt das eine Mal שלמון Jes. 1, 23, das andere Mal שִׁלּוּם Mich. 7, 3". Denn damit ist ja noch gar nicht die Gleichheit der Bedeutung von שַׁלְמֹן und שָׁלֵם erwiesen, und die Annahme, daß שָׁלֵם Gegenleistung bedeute, und es bei diesen Opfern um ein Gut zu thun sei, „welches man nicht umsonst empfangen haben will und nicht umsonst bekommen kann" in keiner Weise gerechtfertigt. Uebrigens gründen sich diese Deutungen auch weniger auf den Sprachgebrauch, als vielmehr auf bestimmte Vorurtheile über den allgemeinen Begriff des Opfers.

2) Vgl. die Entwicklung der verschiedenen Bedeutungen des Plurals שלמים bei Neumann l. c. p. 25 sqq.

3) Wie Kurtz S. 131 sagt.

4) Ganz haltlos sind die Gründe, mit welchen Bähr dem Mosaismus die Bittopfer abstreiten will, wie schon Kurtz, S. 134 ff. gezeigt hat, und ganz verwunderlich ist es, wenn derselbe (Symb. II, S. 383 ff.) in Bezug auf die Stellen Richt. 20, 26. 21, 4. 1 Sam. 13, 4. 2 Sam. 24, 25, wo zur Abwendung von Calamitäten Schelamim geopfert werden, zuerst die Meinung von Gesenius und Winer bestreitet, daß nämlich dieselben aus der Unregelmäßigkeit der Richterperiode zu erklären seien, und hernach doch selbst kein besseres Auskunftsmittel weiß, als daß die spätere Praxis, am wenigsten die im Zeitalter der Richter genau mit den Bestimmungen des Leviticus übereingestimmt habe.

5) So Kurtz, d. Mos. Opfer S. 138 f. Dagegen will Neumann, l. c. p. 31 das freiwillige Opfer blos auf die Fälle beziehen, wo in Zeiten der Noth kein Gelübde gethan worden, aber der Gläubige dennoch an der Gnade Gottes

festhielt und seiner Glaubensfreudigkeit durch ein Opfer den entsprechenden Ausdruck gab.

6) Daß die Schelamim sich auf die Förderung des Heiles beziehen, haben schon Philo, die Rabbinen und die meisten christlichen Archäologen erkannt und gelehrt. So sagt z. B. Outram, de sacrif. p. 107: Sacrificia salutaria, in sacris litteris שְׁלָמִים dicta, ut quae semper de rebus prosperis fieri solerent, impetratis utique aut impetrandis; und unter den Neueren Hengstenberg (Beitr. III, S. 86): „das Heil haben die Schelamim überall zum Gegenstande, aber je nach der Verschiedenheit der Umstände werden sie dargebracht, entweder als verkörperter Dank für das ertheilte, oder als verkörperte Bitte um das zu ertheilende". Vgl. damit Evang. Kirchenzeit. 1852. S. 134 ff. und Hofmann, Schriftbew. II, 1. S. 146. Nur darf man daraus nicht mit Hengstenberg (am letztangef. O.) schließen, daß das Gesetz selbst nur zwei Klassen von שְׁלָמִים kenne, und in Lev. 7, 11 ff. זֶבַח הַתּוֹדָה der Gattungsname: „Dankopfer" sei, welcher das Gelübde- und freiwillige Opfer umfasse. Im Gegentheil dort wird gerade das Lobopfer (V. 12) dem Gelübde- oder freiwilligen Opfer (V. 16) coordinirt, während Lev. 22, 18 ff. der Unterschied des Gelübde- und des freiwilligen Opfers angegeben ist.

Die Idee des Heils, als Grundidee der Schelamim wird auch durch die Besonderheiten ihres Rituales bei der Darbringung bestätigt. Indem der Opfernde das Opferthier vor den Altar führte und ihm seine Hand auf den Kopf legte, gab er zu erkennen, nicht daß er dasselbe dem Herrn als sein Eigenthum übergebe und als seine Gabe weihe, sondern vielmehr, daß er mit dieser Gabe, die zu seines Lebens Nahrung und Stütze diente, die Substanz seines Lebens dem Herrn weihe, um sich und sein Leben nach Seele und Leib durch dieselbe kräftigen und beseligen zu lassen [7]. Durch diese Intention gewinnt auch das Schlachten als Hingabe der Hostie in den Tod eine eigenthümliche, von der Hingabe der Brand- und Sühnopfer verschiedene Bedeutung. Wenn wir auch dem Heilsopfer die Idee der stellvertretenden Hingabe nicht absprechen dürfen, so können wir doch diese Idee ihm nur insoweit vindiciren, als die Hostie dem Herrn wirklich dargebracht, d. h. auf dem Altare geopfert wurde. Nur das Blut als Träger der Seele und die innern Fetttheile, welche auf dem Feuer des Altars angezündet wurden, als Symbole des inwendigen Menschen, vertreten die Person des Opfernden nach diesen zwei Seiten [8], während das zur Mahlzeit bestimmte Fleisch nur als victus, welcher das Leben nährt und kräftigt, in Betracht kommt und seine

Beziehung auf den Menschen hat, nicht sofern er Speise wirkt, sondern nur sofern er die von ihm gewirkte Speise genießt, so daß dasselbe nicht das Wirken und Streben des Menschen, sondern nur die Frucht seiner Lebensbethätigung darstellt. — Das Heilsofer hat wie im Ritus das Brandopfer, so in seiner Idee die Heiligung des Lebens zu seiner Voraussetzung, und soll das Leben in Gott durch Sättigung mit Freuden bei dem Angesichte des Herrn (Ps. 16, 11) kräftigen und beseligen. Die Kräftigung geschieht dadurch, daß mittelst der Blutsprengung die Seele von Neuem in die Gnadengemeinschaft mit dem Herrn gesetzt wird und Vergebung der ihr noch anklebenden Sünde empfängt, hierauf durch Anzündung der innern Fetttheile der Hostie auf dem Feuer des Altares der inwendige Mensch von dem Feuer der göttlichen Liebe durchglüht sich zu Gott erhebt. Die Beseligung aber wird abgeschattet in der aus dem Opferfleisch bereiteten Mahlzeit, in welcher der Opfernde mit den irdischen Abbildern der übersinnlichen Heilsgüter des Reiches Gottes gespeist und gelabet wird.

Für die richtige Auffassung und Deutung dieser Mahlzeit ist aber wichtig, das Ablösen des Bruststückes und der rechten Schulter von dem geschlachteten Opferthiere ins Auge zu fassen, indem diese Stücke Jehova gehören sollten von den Heilsopfern, welcher sie Aaron und seinen Söhnen d. h. der Priesterschaft als ewige Gebühr von den Söhnen Israels gab (Lev. 7, 34 f.) Die Hingabe dieser Stücke an den Herrn geschah dadurch, daß die rechte Schulter oder Keule, sobald sie von dem Opferthiere abgenommen war, dem fungirenden Priester, als Vertreter und Repräsentanten Gottes bei der Opferhandlung, eingehändigt wurde; die Hingabe des Bruststückes an Gott aber wurde durch den Ritus des Webens bewerkstelligt. Das Weben als eine Bewegung des vom Priester dem Darbringer auf die Hand gelegten Opfertheils nach dem Altare hin und wieder zurück durch des Priesters Hand war ein Symbol der Uebergabe desselben an den Herrn, damit der Herr es als ihm übergeben seinen Dienern überlassen konnte [1]). Mit dieser symbolischen Uebergabe dieser Stücke an den Herrn für seine Diener war das ganze

Opferfleisch dem Herrn geweiht, d. h. aber nicht als ihm gehörend übergeben [10]), sondern nur zu heiligem Gebrauche, d. i. zur Verwendung für das Opfermahl geweiht. Hiernach läßt sich auch die Opfermahlzeit, die die Spitze und den Gipfel der Heilsopfer ausmacht, nicht so auffassen, als ob Gott die Mahlzeit gebe, und alle, die an derselben theilnehmen, zu seinen Haus- und Tischgenossen annehme und mit seinem Eigenthume speise und tränke [11]), sondern nur als ein gottesdienstliches Mahl, zu welchem Gott sich mit seinem Volke oder einem Theile, einer Familie desselben vereinigt, indem er nicht nur einen Theil der zu diesem Mahle bestimmten Speise entgegennimmt und von seinen Vertretern, den Dienern seines Heiligthums essen läßt, sondern auch den Darbringern gestattet, das Uebrige mit ihren Familien vor seinem Angesichte, in seiner unmittelbaren Nähe zu essen. Hiedurch wird die Opfermahlzeit zu einem Bundesmahle, zu einem Liebes- und Freudenmahle, welches nicht nur die Haus- und Tischgenossenschaft mit dem Herrn, sondern auch die Seligkeit des Himmelreiches abschattet. Denn die irdische Speise ist dadurch, daß ein Theil derselben dem Herrn übergeben worden, zu einem Symbole der wahren geistlichen Speise geheiligt, mit welcher der Herr die Bürger seines Reiches sättigt und erquickt.

Aus dieser religiösen Bedeutung der Opfermahlzeit, welche Deut. 12, 12. 18 ein Fröhlichsein vor dem Herrn genannt wird, erklären sich auch die Vorschriften, daß sie an einem reinen Orte gehalten werden sollte, und daß nur levitisch Reine an ihr theilnehmen durften. Weil Fleisch und Brod derselben dem Herrn geweiht waren zu gottesdienstlichem Genusse, so mußten sie natürlich auch vor jeder Entweihung, sei es durch die Oertlichkeit, sei es durch die Gäste des Mahles bewahrt bleiben. Aus demselben Grunde sollte die Mahlzeit am Tage der Darbringung gehalten, und beim Lobopfer von dem Fleische nichts auf den andern Morgen, beim Gelübde- und freiwilligen Opfer aber nichts über den andern Morgen hinaus aufgehoben, sondern was am ersten und respektive am zweiten Tage nicht aufgegessen war, verbrannt werden, weil nämlich das Fleisch am dritten Tage Greuel (פִּגּוּל) war Lev. 7, 18. Denn dann konnte es schon an-

fangen in Fäulniß überzugehen. Das in Fäulniß und Verwesung Uebergehende aber galt als unrein und verunreinigend. Das Essen solchen Fleisches vor dem Herrn wäre mithin eine faktische Verleugnung der Heiligkeit Gottes gewesen; daher wurde das Essen unreinen Opferfleisches oder auch reinen Fleisches im Stande der Unreinheit mit der Strafe der Ausrottung verpönt. Der Unterschied aber, welcher in Bezug auf die Zeit des Essens zwischen dem Fleische des Lobopfers und dem der beiden andern Spezies der Schelamim gemacht ist, hat seinen Grund darin, daß das Lobopfer zu den religiösen Pflichten und seine Darbringung zur Erfüllung der göttlichen Gebote gehörte, deren Unterlassung schmählichen Undank gegen Gott den Herrn an den Tag gelegt haben würde. Die Gelübdeopfer hingegen gehörten in sofern nicht zur Erfüllung der göttlichen Gebote, weil Gelobungen nirgends geboten waren, sondern gleich den freiwilligen Opfern aus freiem Willen und Entschluß hervorgingen. Darum war von den Opfern der letzteren Arten den Darbringern ein längerer Genuß gestattet, als von den Lobopfern. Aber das Gelübdeopfer war doch darin wieder von den freiwilligen Opfern verschieden und dem Lobopfer näher stehend als dem freiwilligen, daß seine Darbringung, nachdem das Gelübde gethan war, zur religiösen Pflicht wurde, deren Verabsäumung straffällig machte. Daher wird an das Gelübdeopfer wie an alle gesetzlich vorgeschriebenen Opfer unbedingt die Forderung der Fehllosigkeit des Opferthieres gestellt, während für das freiwillige Opfer gestattet war, auch ein Thier mit einem zu langen oder zu kurzen Gliede darzubringen. Denn da diese Opfergabe aus ganz freiem Antriebe gebracht wurde, so konnte der freie Entschluß den Mangel, welcher der Gabe etwa anhaftete, zudecken, sobald nur dieser Mangel dem Zwecke oder der Bedeutung des Opfers nicht entgegen war, indem sicherlich jeder, den sein Herz trieb, eine vom Gesetze nicht geforderte Gabe zu opfern, dazu das beste Thier, das er besaß, genommen haben wird.

7) Gänzliche Verkennung der Idee des Heilsopfers ist es, wenn **Kurtz** (S. 143) auch hier der Handauflegung die Idee der Sündenimputation unterlegt, und — ohne irgend einen Schatten von Beweis aus der Schrift und im

Widerspruch mit allen ältern kirchlichen Theologen — die Behauptung aufstellt, „daß Sünde und Sühne die Basis des Dankopfers wie jedes andern Opfers sei" (S. 145). Findet sich doch in den Vorschriften über die Schelamim Lev. 3. nicht einmal die noch beim Brandopfer vorkommende Formel: לְכַפֵּר עָלָיו „ihn zu sühnen". Und wenn auch in der Sprengung des Blutes bei diesem wie jedem andern Opfer ein sühnendes Moment lag, so läßt sich daraus nicht im Mindesten die Idee der Sünde und Sühne als Basis dieses Opfers herleiten. Eben so wenig liegt in dem Namen תּוֹדָה Lobopfer, von הוֹדָה bekennen, eine Beziehung auf Sünde und Sühne, wie Bähr (II, S. 380) und Kurtz vermeinen, als ob jedes Bekennen ein Sündenbekenntniß sein müßte.

8) Diese Beschränkung der stellvertretenden Bedeutung dieser Hostie auf die dem Herrn wirklich geopferten, d. h. an oder auf den Altar gekommenen Theile ist aber keineswegs als ein „Umschlagen aus dem Symbolischen ins Reale" zu betrachten. Dies würde nur dann mit Kurtz S. 101. anzunehmen sein, wenn das ganze Opferthier zur Hingabe an den Herrn bestimmt gewesen wäre, was aber eben so wenig in dem Namen Schlachtopfer und seiner Bestimmung zum Opfermahle liegt, als in seinem Rituale irgendwie angedeutet ist.

9) Dieser Sinn des Webens ergiebt sich einfach aus der richtigen Auffassung des Ritus als einer Bewegung des bezüglichen Opfertheils nach dem Altare, d. i. zu Gott hin und wieder zurück, wie ihn selbst noch Jarchi ad Lev. 7, 34 richtig deutet: ducebat et reducebat, während Breithaupt in seiner lateinischen Uebersetzung des Jarchi'schen Commentars, in einer Note die spätere Vorstellung einer Bewegung nach den vier Weltgegenden in diese Worte hineinträgt. Mit dieser Vorstellung läßt sich auch kein passender Sinn verbinden. Von der rabbinischen Deutung, als Hinweisung auf den, der die ganze Welt inne habe, der die Enden der Welt umfasse, gilt dasselbe, was Bähr (II, S. 377) von der Sykes'schen Deutung als Bekenntniß der Allgegenwart bemerkt, es sei nicht einzusehen, was die Allgegenwart Gottes gerade mit diesen Opfern zu thun habe. Eben so wenig konnte dadurch — wie Kurtz S. 147 meint, die Gabe zu Jehova als dem diesseitigen Gott, der auf der Erde, näher unter seinem Volke wohnte, in Beziehung gesetzt werden — weil Jehova unter seinem Volke nur im Heiligthum, nicht in allen vier Winden wohnt. Oder sollte damit gar eine „Luftreinigung" — wie Rink a. a. O. S. 378 meint — bezweckt worden sein??

10) Wie Bähr, II, S. 374 sagt: „da das, was zur Mahlzeit verwendet wird, eigentlich Jehova gehört; denn durch die Darbringung ist es ihm völlig übergeben". Aehnlich Kurtz, S. 148: „das Ganze gehört Jehova, Ihm muß es gegeben werden, dieser Pflicht ist — vermöge göttlicher Indulgenz — durch die Weihe des Ersten und Besten Genüge geschehen, - - - im Ersten ist das Ganze geweiht und geheiligt (Röm. 11, 16); er erhält das Uebrige gleichsam als Geschenk von Jehova zurück". Allein aus der Weihe des Ersten und Besten folgt hier, wie bei den Erstlingsgarben der ganzen Erndte nichts weiter, als daß durch Darbringung des Ersten und Besten von der Erndte die ganze Erndte für den Eigenthümer zu Gott wohlgefälligem Genusse geweiht wird, wie Bähr selbst

S. 377 richtig sagt. Aber daß damit das Ganze dem Herrn als sein Eigenthum übergeben wäre — folgt weder aus der Webe, noch aus der Darbringung des Schlachtopfers, so lange nicht durch andere Gründe bewiesen worden, daß das Schlachtopfer ganz zur Hingabe an den Herrn bestimmt war, wie die Brand- und Sühnopfer. Was dem Herrn ganz zugebacht wurde und ganz gehören sollte, mußte ihm auch ganz übergeben werden. Hier konnte und kann niemals ein Theil — und sei es auch das Beste — das Ganze vertreten. Vgl. Neumann l. c. pag. 37. Note, und Hofmann, Schriftbew. II, 1. S. 147.

11) Wie Bähr II, S. 374 und Kurz S. 103 f. 152 auf Grund der unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzung, daß durch Hingabe eines Theils das ganze Fleisch Jehova's Eigenthum geworden sei, die Opfermahlzeit auffassen. Zwar insofern als Gott es ist, der die Erde heimsucht und ihr Ueberfluß schenket, daß die Heerden mit Lämmern bekleidet sind und die Thäler sich in Korn hüllen (Ps. 65, 10—14), in dieser Hinsicht läßt sich auch das Material der Opfermahlzeit als Eigenthum oder richtiger als Gabe Gottes betrachten, mit der er sein Volk speiset und sättigt. Aber dies gilt nicht nur von der Opfermahlzeit, sondern eben so gut von jeder gewöhnlichen Mahlzeit des Menschen, die man darum noch nicht ein Essen am Tische Gottes nennen wird, oder höchstens nur uneigentlich so nennen könnte.

§. 52.

IV. Das Speis- und Trankopfer. Material und Ritual desselben.

Das Material des Speisopfers (מִנְחָה) bestand entweder in Getraide, welches theils in Körnern, als geröstete Aehren, theils als Weißmehl, in beiden Fällen aber mit Oel begossen und mit Weihrauch bestreut, dargebracht wurde, oder in Brodkuchen die auf dreierlei Art mit Oel zubereitet und ungesäuert gebacken oder gesotten waren (vgl. §. 40). Beide Arten der Speisopfers mußten gesalzen sein. (Lev. 2.). — Das Trankopfer (נֶסֶךְ) bestand immer aus Wein. — Wenn das Speisopfer aus Weißmehl und Oel bestand und in Verbindung mit einem Brand- oder Schlachtopfer dargebracht wurde, so sollte sich die Quantität desselben wie auch des Weines für das Trankopfer nach dem Schlachtopferthiere richten, so daß auf ein Lamm ein Zehntel Epha Weißmehl, ein Viertel Hin Oel und ein Viertel Hin Wein, auf einen Widder oder Bock zwei Zehntel Epha Weißmehl, ein Drittel Hin Oel und ein Drittel Hin Wein, auf ein Rind drei Zehntel Epha Weißmehl, ein halbes Hin Oel und ein halbes Hin Wein, und zwar nach der Zahl der Opferthiere, auf jedes

einzelne die genannte Quantität gerechnet werden sollte (Num. 25, 4—12. 28, 5. 9. 12 ff.). Die Kuchen scheinen nur in Verbindung mit Schlachtopfern, besonders Lob- und Weihopfern, dargebracht worden zu sein (Lev. 7, 11 ff. 6, 13 ff.).

Hinsichtlich der Verwendung des Materials des Speisopfers bei seiner Darbringung deutet das Gesetz Verschiedenheiten an. Bei den für die Sabbate, Feste und andere bestimmte Fälle vorgeschriebenen Speisopfern, welche zu Brandopfern gehörten, wurde das dargebrachte Quantum von Mehl, Oel und Weihrauch ganz auf dem Altare verbrannt [1]). Bei den aus freiem Antriebe gebrachten Speisopfern aber, die entweder zu freiwilligen Brandopfern gehörten oder selbstständig gebracht wurden, sollte von dem mit Oel gemischten Mehle, von dem Gebackenen, und auch von den gerösteten Körnern, nur eine Handvoll durch den Priester vom Ganzen abgehoben und mit allem darauf gestreuten Weihrauch auf dem Altare angezündet werden, das Uebrige den Priestern zufallen und als Hochheiliges im Vorhofe gegessen werden, wobei selbstverständlich das mit Oel gemischte Mehl erst gebacken, aber ungesäuert gebacken wurde (Lev. 2, 2 f. 9 f. 15 f. 6, 7—11 u. 7, 9 f.) [2]). In beiden Fällen gehörte das Speisopfer ganz dem Herrn, mochte es nun ganz auf dem Altare verbrannt werden, oder nur zum Theil, und das Uebrige den Priestern als seinen Dienern und Haushaltern zum Essen als Hochheiliges übergeben werden. — Anders war das Verfahren mit den zu den Heilsopfern gehörenden Speisopfern. In Betreff dieser ist für das Lobopfer verordnet, daß von der ganzen Gabe nur ein Kuchen oder Fladen als Hebe für Jehova dargebracht und dem Priester, der das Blut sprengte, gegeben werden sollte (Lev. 7, 14); woraus sich mit Sicherheit schließen läßt, daß die übrigen Kuchen oder Fladen den Darbringern für die Opfermahlzeit verbleiben sollten. Und was vom Lobopfer, der ersten Spezies der Schelamim gilt, werden wir unbedenklich auch von den beiden andern Spezies — den Gelübde- und freiwilligen Opfern — als Regel annehmen dürfen. — Ueber die Form der Darbringung des Trankopfers, oder die Verwendung des Weines findet sich im Gesetze gar keine Bestimmung.

1) Dies folgt schon aus der Idee des Brandopfers, und ist auch von Winer (R. W. II, S. 491) richtig bemerkt worden. Dieser Gelehrte nimmt auch bei dem Speisopfer des rein zu sprechenden Aussätzigen (Lev. 14, 20 f.), des sein Gelübde lösenden Nasiräers (Num. 6, 15. 17) und der einzuweihenden Leviten (Num. 8, 8 ff.) die gänzliche Verbrennung auf dem Altare an. Das Gesetz giebt darüber keine positive Bestimmung; aber die Stellen Lev. 2 u. 6, 7 ff. handeln offenbar nur von den freiwilligen (nicht für bestimmte Feste und Fälle gebotenen) Speisopfern. Sollte aber das in diesen beiden Stellen vorgeschriebene Verfahren für alle öffentlichen Brandopfer Geltung haben, so würde z. B. allein am jährlichen Laubhüttenfeste ein Quantum von fast 6 Dresdn. Scheffel Weißmehl mit circa 250 Dresdn. Kannen Oel gemischt den Priestern zum Verzehren als ungesäuert Gebackenes zugefallen sein, und zwar nach der geringeren Berechnung der hebräischen Maaße von O. Thenius, während nach den Maaßbestimmungen von Bertheau fast das Doppelte herauskommt. Ein solches Quantum konnten die Priester unmöglich in 8 Tagen aufessen, wenn sie auch nur ungesäuertes Oelbrod hätten essen wollen.

2) Nur das Speisopfer, welches die Priester für sich darbrachten, mußte ganz auf dem Altare verbrannt werden, Lev. 6, 16.

§. 53.

Zweck und Bedeutung des Speis- und Trankopfers.

Da das Hauptmaterial des Speis- und Trankopfers, Brod und Wein als die Hauptnahrungsmittel, auch in der Schrift Repräsentanten der Speise sind, so kann auch das Speis- und Trankopfer nur die Bedeutung der Speise haben, welche Israel in diesem Opfer Gott darbringt, aber nicht einer realen, sondern einer geistigen Speise, die es gewirkt und als die Frucht seiner geistlichen Arbeit erzielet hat. Als die Früchte der Arbeit seiner Hände im Ackerlande und Weinberge des ihm vom Herrn gegebenen irdischen Erbtheils können Brod und Wein nur abbilden die geistlichen Früchte seines geistigen Wirkens auf dem Acker des Reiches Gottes, im geistlichen Weinberge des Herrn, d. i. die Früchte der Heiligung seines Lebens oder die guten Werke, in welchen die Heiligung sich bewähren muß, wenn sie rechter Art ist. Aber diese Frucht der Heiligung hat eine zwiefache Bedeutung für den Menschen, je nachdem sie bloß als die nothwendige Bethätigung des durch die göttliche Gnade gerechtfertigten und geheiligten Menschen oder zugleich nach ihren beseligenden Folgen für den Gerechtfertigten und Geheiligten betrachtet wird. Diese zwiefache

Bedeutung prägt sich auch in dem Speis- und Trankopfer aus, welches, je nachdem es mit einem Brand- oder mit einem Schlacht- (Heils-)opfer verbunden war, nothwendig dem Zweck und der Idee des ihm voraufgehenden Brand- oder Heilsopfers entsprechen oder analog sein mußte. Wenn das Speis- und Trankopfer zu einem Brandopfer gehörte, so konnte die durch dasselbe dargestellte Frucht der Heiligung nur die guten Werke abschatten, in welchen die Heiligung auf Grund der Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott sich bethätigen, und als Vollbringung des göttlichen Willens sich gestalten muß. Von diesen Speisopfern kann man sagen: „diese geistige Speise des Volks ist auch zugleich die geistige Speise Jehova's, der Tribut und Zins, den es Jehova zu zollen hat; was auf leiblichem Gebiete die Naturallieferungen der Unterthanen an den König sind, das sind auf geistigem Gebiete die guten Werke seiner Reichsgenossen. Auf diesen Tribut kommt es bei dem Opfern heraus: Heiligung und gute Werke sind Zweck und Ziel desselben" [1]. Dies gilt unzweifelhaft vom Brandopfer und dem mit ihm verbundenen Speis- und Trankopfer; aber nicht auch von den Heilsopfern, deren Ziel und Zweck Beseligung im Genusse der Güter des Reiches Gottes ist. Die Früchte des geistlichen Lebens, welche durch das zu dem Heilsopfer hinzukommende Speis- und Trankopfer symbolisirt wurden, können nicht in den guten Werken bestehen, welche der Herr von den Bürgern seines Reiches fordert, sondern nur die Werke abschatten, von welchen es in der Offenb. Joh. 14, 13 heißt, daß sie den in dem Herrn Sterbenden nachfolgen, oder die Werke, von welchen das Volk Gottes ausruhen wird, wenn es in die Ruhe des Herrn eingegangen ist (Hebr. 4, 11). — Nicht die Früchte, in welchen die Heiligung sich im Leben verwirklicht, sondern die sie dem Geheiligten für das Leben bringt, daß er in ihrem Genusse sich erquicke, labe und selig fühle, oder mit andern Worten, nicht die guten Werke als das in der Kraft des göttlichen Geistes gewirkte Produkt der Heiligung, sondern die aus dem Fleiße in guten Werken resultirende Frucht des Heils und der Seligkeit, brachte Israel in diesen Speis- und Trankopfern dem Herrn seinem Gotte dar, um sie vor seinem Angesichte zu genießen, und im

Genusse derselben einen Vorschmack der ewigen Freude und Seligkeit bei dem Herrn zu empfangen.

1) Vgl. Kurtz, d. Mos. Opfer S. 97.

Drittes Capitel.

Die Bundesopfer und Weiheopfer.

§. 54.

Das Weiheopfer des Volks bei der Bundschließung.

Als das Volk Israel am Sinai durch die einstimmige Erklärung: „alle Worte, die Jehova geredet, wollen wir thun", die ihm vorgelegten Bundes-Worte und Rechte angenommen hatte, schrieb Mose die Worte Jehova's mit dieser Erklärung des Volks in ein Buch (das Bundesbuch), erbaute dann einen Altar und zwölf Maalsteine um den Altar nach den zwölf Stämmen Israels, und ließ durch Jünglinge der Israeliten Brandopfer darbringen und Heilsopfer schlachten von Farren. Von dem Opferblute sprengte er die Hälfte an den Altar, las dem Volke das Bundesbuch vor, und nachdem dasselbe Erfüllung und Gehorsam gelobt, sprengte er die andere Hälfte des Bluts auf das Volk mit den Worten: „Siehe, das ist das Blut des Bundes, welchen Jehova mit euch über allen diesen Worten geschlossen". Hierauf stieg Mose mit Aaron, Nadab und Abihu und 70 Aeltesten, als den Repräsentanten des Volks auf den Berg Sinai, wo sie Gott schauten und dann (von den Heilsopfern) aßen und tranken (Exod. 24, 3—11).

Der Bundesweihe geht vorauf die Vorlegung der Grundgesetze des Bundes (Exod. 20—23) und die Erklärung des Volkes, die Worte Jehova's thun (halten) zu wollen. Denn das Volk muß wissen, was der Bund mit dem Herrn, in den es eintreten will, ihm auferlegt und darbietet, und muß seine Bereitwilligkeit, diesen Bund einzugehen, aussprechen. — Der Akt der Bundesweihe beginnt mit Erbauung eines Altars als Stätte, wo der Herr seinem Volke gegenwärtig ist, und mit Errichtung von zwölf Denksteinen (מַצֵּבוֹת) nach

den zwölf Stämmen Israels als Maalzeichen der Gegenwart des aus zwölf Stämmen bestehenden Volks. Diese Maalsteine waren offenbar um den Altar herum aufgerichtet, so daß sie mit dem Altare in der Mitte den Grund und Boden für das Bundesverhältniß abgeben, indem der Altar die Stätte der Gegenwart Gottes, die Maalsteine die Stätte der Gegenwart des Volkes darstellen. — Auf diesem gemeinsamen Grund und Boden wird dann der Bund durch einen feierlichen Opferakt vollzogen. Jünglinge, nicht als Vertreter der noch nicht erwählten Priester, sondern als Repräsentanten des Volks in seiner dermaligen Jugendzeit [1]), bringen die Opfer dar, bei welchen Moses als Mittler des Bundes die priesterliche Funktion des Blutsprengens vollzieht. In den von Jünglingen aus seiner Mitte dargebrachten Opfern bringt das Volk sich selbst seinem Gotte dar; denn die Opferthiere vertreten auch hier die opfernden Menschen. Die Opfer sind Brandopfer und Heilsopfer (שְׁלָמִים). Denn das Volk will Seele und Leib seinem Gott darbringen, um von seiner heiligenden Gnade sich heiligen und im Genuß derselben sich beseligen zu lassen. Sündopfer kommen hiebei nicht vor, weil diese erst nach Aufrichtung des Bundes eingesetzt wurden zur Sühnung von Versündigungen, welche den Fortbestand des Bundes aufheben konnten, um den aus dem Bunde Gefallenen die Wiederaufnahme in denselben zu ermöglichen.

Eigenthümlich ist nun diesem Bundesopfer die Theilung des Opferblutes in zwei Hälften, von welchen die eine an den Altar, die andere auf das Volk gesprengt wird [2]). Da das Blut als Träger der Seele im Opfer die Seele des Opfernden darstellt, so wurde durch das Sprengen des Blutes an den Altar die Seele des Volkes in die Gnadengemeinschaft seines Gottes eingesetzt und seine Sünde zugedeckt oder gesühnt. — Nachdem es sodann Erfüllung und Befolgung der ihm vorgelesenen Bundesworte gelobt hat, wird es mit dem übrigen, Gotte dargebrachten Blute besprengt, und durch diesen Akt das Bundesblut ihm applizirt. Durch diese Besprengung mit dem Blute empfing Israel die positive Weihe zum Bundesvolke. Worin dieselbe bestand, wird man aber nur dann richtig erkennen, wenn man festhält, daß das Opferblut ganz für den Altar bestimmt war, und die

bei diesem Opfer vorgenommene Theilung desselben nur deshalb nöthig wurde, weil das an den Altar gesprengte Blut nicht wieder von demselben abgenommen und auf das Volk gesprengt werden konnte [3]). Daher ist auch das zum Besprengen des Volks verwendete Blut unter einen Gesichtspunkt zu stellen mit dem durch Sprengen an den Altar Gott dargebrachten. Als Gott geopfertes Blut, welches die in den Tod dahingegebene und durch die Sünden vergebende göttliche Gnade in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommene und hiedurch mit der Kraft heiligen göttlichen Lebens begabte Seele darstellt, symbolisirt dieses Blut das von göttlichen Gnadenkräften durchgeistete Lebensprinzip, mit welchem Israel im Bunde begabt wird. Indem auf diese Weise durch die in zwei Akten vollzogene Blutsprengung das natürliche Leben des Volkes durch den Tod hindurch an Gott hingegeben wird, und das Volk dieses hingegebene Leben als ein durch die göttliche Gnade erneuertes Leben wieder empfängt, wird das Bundesblut zu einer Israel mit seinem Gott einenden, heiligenden göttlichen Lebenskraft; und die mittelst der Blutsprengung vollzogene Weihe Israels zum Bundesvolke wird zu einem Akte der Lebenserneuerung, zu einer Versetzung Israels in das Reich Gottes, in welchem es mit Kräften des göttlichen Gnadengeistes erfüllt, und zu einem Königreiche von Priestern, zu einem heiligen Volke Gottes geheiligt wird [4]). Mit solchen Kräften ausgerüstet kann Israel nicht nur seine Leiber mit allen Organen und Gliedern dem Herrn und seinem Dienste weihen und heiligen — was durch das Anzünden und Verbrennen des Opferfleisches auf dem Altare abgeschattet ist [5]), sondern auch zum Schauen Gottes gelangen und in seiner Nähe essen und trinken oder das Opfermahl halten und in demselben sich an den herrlichen und seligen Gütern des Reiches Gottes laben und die himmlischen Kräfte der Seligkeit bei dem Herrn genießen. — An dieser seligen Frucht und Wirkung der Bundesgemeinschaft participirten zunächst freilich nur Mose, Aaron mit Nadab und Abihu, und die 70 Aeltesten als die Edlen (אֲצִילִים) der Söhne Israels, als die Blüthe des Volks, weil das ganze Volk für den vollen Genuß der Bundesrechte noch nicht reif war (Exod. 20, 18 f.).

1) Richtig Kurtz, Gesch. d. A. B. II. S. 297: „Die Jünglinge repräsentiren das opferbarbringende Volk in seiner dermaligen Jugendlichkeit, als ein Volk, das wie ein Jüngling seine Laufbahn zu beginnen bereit ist".

2) Nach Hebr. 9, 19 wurde auch das Bundesbuch mit Opferblut besprengt. Das Bundesbuch vertritt aber hier nicht, wie Kurtz, d. Mos. Opfer S. 239 meint, „die Stelle der Capporeth, bei deren Besprengung an jedem Versöhnfeste es sich auch um das handelte, was sie bedeckte, nämlich das Zeugniß, die Gesetztafeln". Denn das Capporeth war kein bloßer Deckel über den Gesetztafeln, sondern der göttliche Gnadenthron, an den das Blut gesprengt wurde, um die Seele in die Gemeinschaft der göttlichen Gnade zu setzen. Die Besprengung des Bundesbuches mit Opferblute konnte natürlich nur dem Inhalte, den in dem Bundesbuche verzeichneten Worten des Bundes gelten, und nur abbilden, daß diese Worte mit dem in dem Opferblute abgeschatteten göttlichen Lebensprinzipe durchgeistet sein sollen, daß sie sich an dem Volke als Geist und Leben erweisen würden.

3) Irreleitend ist die Vergleichung mit den heidnischen Gebräuchen, nach welchen die Bundschließenden ihr Blut mit einander vermischten (bei Bähr, II, S. 421 f.), und völlig grundlos die Annahme von Michaelis (Mos. Recht II, § 70) und Jahn (bibl. Archäol. III, S. 398), daß bei dieser Bundschließung auch die Opferthiere in zwei Theile zerschnitten und aus einander gelegt worden seien, damit die beiden Paciscenten durch dieselben hindurchgingen (Gen. 15, 9. Jer. 34, 18 f.).

4) Auf einem Irrthume beruht die Meinung von Kurtz (d. Mos. Opfer S. 238), daß die zwei Momente, welche die Weihe bilden, Entsündigung und Bundschließung, so vertheilt seien, daß durch die Brandopfer die Entsündigung κατ' ἐξοχήν, durch die Dankopfer die Bundschließung vermittelt seien, ferner, daß die Besprengung des Volks blos mit dem Blute des Dankopfers vorgenommen, und die Bundschließung selbst erst durch die Opfermahlzeit dargestellt und versiegelt worden sei (S. 242). Gegen solche Scheidung bemerkt schon Hofmann (Schriftbew. II, 1. S. 177) richtig: „Es ist kein Bund, welchen Gott und Israel mit einander schließen, nachdem ihn der Mittler ermöglicht und zu Wege gebracht hat, sondern der von Gott verordnete Mittler thut nach beiden Seiten hin, was nöthig ist, das Gottgewollte Verhältniß zu verwirklichen".

5) „Mit dem Fleische des Bundesopfers wurde ohne Zweifel nach stehender Opferpraxis verfahren, d. h. zum Brandopfer wurde Alles, vom Dankopfer nur das Beste (die Fetttheile) verbrannt, das Uebrige zur Opfermahlzeit bestimmt. In der Gabe, die auf dem Altar zum angenehmen Geruch für Jehova (Gen. 8, 29) verbrannt wurde, weihte das Volk sich selbst mit allen seinen Gliedern und Kräften dem Gotte Israels, der es in die Gemeinschaft eines Bundes aufgenommen hat". Kurtz, Gesch. d. A. B. II, S. 298.

§. 55.

Das Weiheopfer der Priester.

Der zweite Akt oder Schluß der Priesterweihe bestand in einem dreifachen Opfer (vgl. oben §. 36), dessen Bedeutung wiederum in dem eigenthümlich modifizirten Heilsopfer gipfelt. Wenn das Opfer überhaupt den Menschen in ein spezielles Verhältniß zur Gottheit setzt, so kann auch die Bedeutung dieses Aktes der Priesterweihe keine andere sein, als die Einsetzung der mit dem Priesteramte Bekleideten in die besonderen Vorrechte und Prärogative des Priesterthums, in die engere Gemeinschaft mit dem Herrn, zu welcher sie in dem vorbildlichen Gottesreiche berufen und erwählt waren. Diese Idee tritt auch in den Besonderheiten der drei, diesen Weiheakt bildenden Opfer hervor.

Dahin gehört zuvörderst, daß nicht die Einzuweihenden die Opfer darbringen und schlachten, sondern Mose, der Mittler des A. B., durch dessen Dienst sowohl Israel zur Gemeinde Gottes, als auch Aaron mit seinen Söhnen zu Priestern Gottes geweiht werden. Dennoch legen die zu Weihenden, für welche geopfert wird, die Hände auf die Opferthiere, weil in den Hostien sie selbst Gott dargebracht und in seine Gnadengemeinschaft versetzt werden sollen. Da nun die Opfer auf Grund des zwischen Gott und Israel bestehenden Bundesverhältnisses dargebracht worden, so beginnen sie mit einem Sündopfer, zu welchem ein Stier, die höchste Gattung der Opferthiere, gewählt ist, entsprechend nicht nur „der hohen Wichtigkeit der Feierlichkeit", sondern auch der Stellung, welche die Priester als die ἐκλογή des zum Priesterkönigreiche erwählten Bundesvolkes in dem Gottesreiche einnahmen. — Von diesem Sündopfer bringt Mose das Blut mit seinem Finger an die Hörner des Brandopferaltars, das Uebrige gießt er an den Boden des Altars aus; die Fettstücke zündet er auf dem Altare an, und das Fleisch sammt Fell und Mist des Thieres wird außerhalb des Lagers verbrannt (Lev. 8, 15 ff.). Da nun vor dem Schlachten Aaron und seine Söhne ihre Hände auf das Haupt des Sündopferstieres gelegt hatten und dadurch die Hostie an ihre

Stelle getreten war, so wurde durch das Schlachten desselben symbolisch ihr sündiger Mensch in den Tod der Sünde dahingegeben, durch die Blutsprengung ihre Seele in die Gemeinschaft des am Altare sein Volk mit sich versöhnenden Gottes gesetzt, durch das Anzünden der Fetttheile auf dem Altare ihr inwendiger Mensch in das läuternde Feuer der heiligen göttlichen Liebe aufgenommen, und durch das Verbrennen des Fleisches außerhalb des Lagers ihr alter, mit Sünden beladener Mensch ertödtet und der Leib der Sünde vernichtet.

Zu einem Weiheopfer wurde aber dieses Sündopfer insbesondere dadurch, daß während das Fleisch desselben außerhalb des Lagers verbrannt wurde, doch das Blut desselben nicht, wie bei den sonstigen Sündopfern dieser Art, ins Heilige, sondern nur an den Brandopferaltar kam [1]), um — wie es Lev. 8, 15 heißt — denselben zu entsündigen, zu heiligen und zu versöhnen. Die Reinigung, Heiligung, Versöhnung des Altars und der heiligen Geräthe überhaupt galt nicht den diesen Gegenständen anklebenden oder inhärirenden Unreinigkeiten, sondern den Sünden des Volks, durch welche selbst die Geräthe des Heiligthums befleckt wurden (Lev. 16, 16. 19). Wenn also hier die durch das Sündopfer vollzogene Sühne speziell als ein Entsündigen des Altars bezeichnet wird, so hat dies seinen Grund darin, daß durch dieses Opfer die zu Weihenden in das Vorrecht, dem Altare zu nahen und auf ihm die Opfer der Gemeinde darzubringen, eingesetzt d. h. in eine solche Gemeinschaft des Altars gesetzt werden, durch die das Blut, welches sie entsündigt und heiligt, zugleich für den Altar, an dem sie fortan dienen sollen, ein Mittel der Entsündigung wird von den Unreinigkeiten, mit welchen die Sünden der Gemeinde ihn beflecken. Gleichwie mit dem heiligen Salböle nicht blos Aaron und seine Söhne, sondern auch der Altar mit seinen Geräthen und die übrigen Heiligthümer gesalbt und geheiligt wurden (Lev. 8, 11. 12).

Nachdem durch dieses Sündopfer Priester und Altar entsündigt, wegen ihrer Sünden versöhnt und geheiligt waren, und damit jede aus der Sünde der zu Weihenden entspringende Trennung zwischen dem Herrn und den Dienern seines Altars gehoben war, wurden sie

(die Priester) durch das vermöge der Handauflegung für sie substituirte und nach gewöhnlichem Ritus dargebrachte Brandopfer des Widders, als ein lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer dem Herrn durch Mose dargestellt, um sich mit allen Organen der Seele und des Leibes zu seinem Dienste zu heiligen. Endlich wurden sie durch das besonders modifizirte Heilsopfer in den Besitz und Genuß der Vorrechte des Priesterthums eingeweiht.

Zu einem Weiheopfer gestaltete sich dieses Heilsopfer durch das eigenthümliche Verfahren mit seinem Blute und seinem Fleische, wodurch es sich von allen übrigen Heilsopfern unterscheidet. Nachdem Mose den Widder, auf welchen Aaron und seine Söhne, um ihn für sich zu substituiren, ihre Hände gelegt, geschlachtet hatte, strich er von dem Blute desselben an das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Fußzehe der zu Weihenden, und sprengte dann das Blut ringsum an den Altar. Hierauf nahm er von dem Salböle und dem Blute auf dem Altare und besprengte mit dieser Mischung von Salböl und Opferblut die Priester und ihre Kleider [2]). Wie bei jedem Opfer das Blut die Seele als Lebensprinzip abbildet, so wird auch hier durch das Sprengen des Blutes an den Altar das Leben derer, welchen das Blut gilt, mit Gott versöhnt und geeinet, um durch die Sünden vergebende göttliche Gnade neu belebt zu werden. Wenn nun aber in diesem Falle von dem an den Altar zu sprengenden Opferblute Ohr, Hand und Fuß in ihren das Ganze repräsentirenden Spitzen und Gliedern bestrichen, und dadurch in significanter Weise die beim Dienst der Priester thätigen Organe [3]) mit dem Opferblute in Rapport gesetzt und mit seiner Kraft begabt werden, so werden diese Organe der priesterlichen Thätigkeit mit und in dem an den Altar gesprengten Blute in das Bereich der am Altare waltenden göttlichen Lebenskräfte gebracht, um von denselben durchdrungen, geheiligt und zum willigen und rechten Dienst des Herrn geweiht zu werden. Diese Weihe wird dann vollendet durch die Besprengung der Priester und ihrer Kleider, d. h. der Personen als Träger und ihrer Kleider als Insignien des priesterlichen Charakters, mit einer Mischung von heiligem Salböle und vom Altare genommenem

Opferblute. Das vom Altare genommene Blut schattet die durch die Versöhnung mit Gott geeinte Seele ab; das heilige Salböl ist Symbol des Geistes Gottes, des Prinzips alles geistlichen Lebens im Reiche Gottes. Somit wird durch diese Besprengung Seele und Geist der Priester mit himmlischen Kräften des göttlichen Lebens begabt. Die Besprengung geschieht aber nicht an den Personen allein, sondern auch an ihren Amtskleidern. Denn sie gilt ja den Personen nicht in ihrem persönlichen oder individuellen Verhältnisse zum Herrn, sondern in ihrer amtlichen Stellung und für ihr amtliches Wirken in der Gemeinde des Herrn.

Nach dieser geistlichen Ausrüstung mit dem priesterlichen Charakter werden die Geweiheten mit den Opfergaben belehnt, die sie als Priester darbringen sollen. Dies wird durch das Verfahren mit dem Fleische des Weiheopfers abgebildet.— Von dem geschlachteten Widder nimmt Mose die Fetttheile (die bei den sonstigen Heilsopfern von der Hostie abgelöst und auf dem Altare angezündet wurden) und die rechte Schulter (die sonst für den fungirenden Priester als sein Antheil abgehoben wurde) und aus dem Korbe des Ungesäuerten einen ungesäuerten Kuchen nebst einem Brodkuchen mit Oel und einem Fladen, legte dieselben auf die Fettstücke und die rechte Schulter (Keule), gab dann dies Alles in die Hände der Priester und webte es als Webe vor Jehova; worauf er es wieder von ihren Händen zurücknahm und auf dem Altare über dem Brandopfer anzündete als Füllung (מִלֻּאִים) zum lieblichen Geruch als Feuerung für Jehova. Diese Füllung der Hände Aarons und seiner Söhne mit den Opfertheilen, die gewebt und dann auf dem Altare angezündet wurden, macht insbesondere dieses Opfer zu einem Weiheopfer, wovon auch das Opferthier den Namen Widder der Füllung (אֵיל הַמִּלֻּאִים Lev. 8, 22. 28) erhielt. Sie bedeutet aber nicht ein Beschenken von Seiten Jehova's [4]), denn die Redensart מִלֵּא יָד לַיהוָֹה „die Hand für Jehova füllen" heißt nicht sowohl: Jehova Geschenke darbringen [4]), sondern: „sich mit etwas versehen, das man Gotte darbringe" (1 Chr. 29, 5. 2 Chr. 29, 31. vgl. Exod. 32, 29). — Wenn also Mose hier diejenigen Stücke, welche Gott geopfert werden sollen, in

der Priester Hände legt und auf denselben durch die Webe symbolisch Gott darbringt, bevor sie auf dem Altare angezündet werden, so kann dies nichts anderes bedeuten, als eine Einhändigung der Opfer, welche sie dem Herrn darbringen sollen, als eine symbolische Belehnung mit den Gaben, die sie als Priester dem Herrn zu opfern haben werden. Diese symbolische Handlung soll ihnen Bürgschaft und Unterpfand sein, daß sie als Priester nie mit leeren, sondern stets mit gefüllten Händen vor Gott erscheinen werden, daß es ihnen nie an Opfergaben fehlen werde. Aus diesem symbolischen Charakter der Händefüllung erklären sich alle Momente dieser Handlung: a. daß sie die ihnen in die Hände gelegten Opfergaben nicht wirklich opfern d. h. auf dem Altare anzünden, sondern durch die bedeutsame Ceremonie des Webens nur symbolisch darbringen. Denn diese Darbringung ist nicht das erste Opfer, „die erste Darbringung des Priesters selbst" [5]), sondern gehört noch zur Einsetzung in das Priesterthum, daher auch Mose die Anzündung auf dem Altare vornimmt. b. Daß ihnen nicht blos die Opfertheile, die nachmals bei den Heilsopfern auf dem Altare angezündet wurden (d. h. die Fetttheile), sondern auch die, welche nachmals dem funktionirenden Priester als sein Antheil zufielen, nämlich die rechte Schulter und je einer von den drei Arten Opferkuchen (Lev. 7, 14. 32 f.), in die Hände gegeben und gewebt werden. Denn sie sollen nicht blos mit dem belehnt werden, was sie dem Herrn anzünden, sondern auch mit dem, was sie für ihren Dienst empfangen werden. Da aber auch das letztere eine vom Herrn ihnen gewährte Prärogative ist, so müssen sie es bei ihrer Weihe dem Herrn — und zwar durch die Webe symbolisch, durch die Verbrennung auf dem Altare real opfern. c. Auch die Besonderheit, daß das Bruststück, welches nachmals durch Webung dem Herrn übergeben und von ihm der Priesterschaft zum Unterhalte überlassen wird, in diesem Falle von den übrigen Opfertheilen abgesondert, durch Webung dem Herrn übergeben wird und dann Mosen, der als Diener Gottes das priesterliche Geschäft der Weihung vollzog, als sein Theil zufällt, erklärt sich daraus, daß Mose kein priesterliches Amt hat, sondern nur in diesem besonderen Falle priesterliche Geschäfte ver-

richtet, wofür er einen Antheil an dem Heilsopfer erhalten mußte, der aber nicht die rechte Schulter, welche hier schon eine andere Bestimmung erhalten hatte, sondern nur die Brust sein konnte. Diese gehörte bei den gewöhnlichen Heilsopfern dem Herrn, wurde ihm aber nur symbolisch durch die Webe übergeben, indem er sie nachmals der Priesterschaft, diesmal aber dem an ihrer Statt funktionirenden Mose als sein Theil für die Opfermahlzeit überwies. Denn die Opfermahlzeit bildet auch hier den Schluß der Feier, und unterscheidet sich von den nachmaligen Opfermahlen nur darin, daß an ihr kein Fremder, d. h. kein Laie theilnehmen durfte (Exod. 29, 33), weil sie mit zur Priesterweihe gehörte, indem durch sie Aaron und seine Söhne als die Opfernden in den speziellen priesterlichen Bund mit dem Herrn aufgenommen wurden, an dessen Gütern und Segnungen kein anderer als die geweihten Priester Theil haben konnten [6]). — Endlich die Wiederholung dieser Opferfeier sieben Tage lang hat ihren Grund darin, daß die Siebenzahl Signatur des Bundes Gottes mit seinem Volke ist.

1) Diese Abweichung von der allgemeinen Regel hat man daraus erklären wollen, daß dieses Sündopfer „zugleich das Opfer einer Privatperson und eines Priesters war, indem die zu Weihenden vor Vollendung des Weiheaktes noch nicht volle priesterliche Rechte, aber doch schon durch Investitur und Salbung priesterlichen Charakter hatten" (Kurtz, d. Mos. Opfer S. 245). Ganz ungenügend. Denn theils sind die durch Investitur und Salbung schon priesterlichen Charakter Besitzenden nicht mehr Privatpersonen, sondern mit dem Priesteramte Betraute, theils begründet auch das Bringen des Bluts in das Innere der Stiftshütte gar kein priesterliches Vorrecht, sondern fand auch bei dem Sündopfer für die ganze Gemeinde statt (Lev. 4, 16 f.).

2) In Lev. 8. wird diese letzte Besprengung erst nach dem Verfahren mit dem Fleische berichtet, dagegen Exod. 29, 21. vor demselben, unmittelbar nach der Sprengung des Blutes an den Altar — woraus jedenfalls zu ersehen, daß in der Reihenfolge dieser Akte keine Bedeutsamkeit zu suchen ist.

3) Ohr, Hand und Fuß werden besprengt — also die Glieder, mit welchen die Priester ihren Dienst verrichteten. Das Ohr, damit es das Gesetz und Zeugniß Gottes wohl vernehme, willig und bereit sei, auf Jehova zu hören; die Hand, daß sie seine Gebote, die priesterlichen Handlungen und Funktionen recht vollziehe; der Fuß, mit dem der Priester vor Gott ein- und ausgeht (Exod. 28, 35), daß er im Heiligthum richtig wandle (vgl. Hofmann, Schriftbew. II, 1. S. 190). Wenn aber „jene drei Glieder nicht ganz besprengt wurden (was zwecklos und unnöthig gewesen wäre), sondern nur auf der einen, näm-

lich rechten Seite und an ihrem äußersten Ende, so hat dies seinen einfachen, natürlichen Grund darin, daß die rechte Seite, weil sie die vorzüglichere und wichtigere ist, die linke, und das Aeußerste als die Grenze das Ganze in sich begreift und darum auch repräsentirt" (Bähr, II, S. 425).

4) Wie Bähr S. 426 u. Kurtz S. 248 f. erklären. Vgl. dagegen Hofmann, Schriftbew. II, 1. S. 188.

5) Hofmann a. a. O. S. 189.

6) Ueber den Grund, warum zu dem Füllopfer nur ein Widder, nicht ein Stier, wie zum Sündopfer, genommen wurde, siehe die Vermuthungen bei Bähr II, S. 428.

Zweiter Abschnitt.

Die religiösen Reinigungen.

Erstes Capitel.

Die sogenannten levitischen Reinigungen.

§. 56.

Die gesetzlichen Vorschriften über Unreinheiten und Reinigungen.

Um die Erkenntniß der Sünde und ihrer Folgen gründlich zu wecken, bezeichnet das Mosaische Gesetz gewisse leibliche Zustände und Verhältnisse als verunreinigend für die Bürger des Gottesreiches, und giebt Vorschriften zur Beseitigung und Tilgung dieser Unreinheiten [1]. — Diese Unreinheiten zerfallen in drei Klassen:

I. Die Unreinheit des Todes, sowohl an Menschen als an reinen und unreinen Thieren (Num. 19, 14—22).

1. Der Leichnam des Menschen, sowohl des natürlich Gestorbenen, als des Erschlagenen (Num. 19, 16. 18. 31, 19) macht sowohl das Zelt (oder Haus), in welchem der Mensch gestorben, und die offenen Gefäße in demselben, als auch die Menschen, die darin waren oder hineintraten, auf sieben Tage unrein. Gleicherweise verunreinigte die Berührung eines auf freiem Felde Getödteten, selbst eines Todtengebeines und eines Grabes. Zur Hebung dieser Unreinheit mußten Sachen und Personen am dritten und siebenten Tage nach der Verunreinigung mit einem eigens zubereiteten Sprengwasser

gereinigt werden, und die Personen außerdem ihre Kleider waschen und den Leib baden (Num. 19, 19). — Diese auf einen Menschen übergegangene Todesunreinheit verbreitet sich selbst weiter, so daß alles, was der Unreine anrührte und wer ihn anrührte, unrein wurde bis auf den Abend (Num. 19, 22).

2. Das verendete reine sowohl als unreine Thier verunreinigt jeden, der es anrührt, trägt oder ißt, bis auf den Abend, so daß er sich baden und seine Kleider waschen muß, um wieder rein zu werden (Lev. 11, 24—28. 31. 36. 39. 40. 17, 15). Dagegen die Berührung der von Menschen geschlachteten reinen und der von Menschen getödteten unreinen Thiere verunreinigt eben so wenig als die Berührung der unreinen Thiere im lebenden Zustande. Während aber das Aas der verendeten reinen wie unreinen Thiere im Allgemeinen nur Personen verunreinigt, so theilen acht Thierarten aus dem kleinen Gethier (שֶׁרֶץ) [2]) auch Dingen, Geräthen von Holz, Kleidern, Säcken und allem Geräthe, womit man etwas schafft, Backöfen (תַּנּוּר) und Kochgeschirren (כִּירַיִם), worauf eines derselben niederfiel, oder etwas von ihrem Aase fiel, irdenen Gefäßen, worin eins derselben fiel, mit dem was darinnen war, endlich Speisen, auf welche Wasser gekommen [3]), und Getränken, die man aus solchen Gefäßen trank, ihre Unreinheit mit, so daß diese Dinge bis auf den Abend unrein wurden, und die Kleider, Leder, Säcke gewaschen, die irdenen Gefäße, Back- und Kochgeschirre zerbrochen werden sollen. Nur Quellen, Cisternen und Wasserbehälter werden dadurch nicht unrein, eben so trockener Saame, der gesäet werden soll; ist hingegen Wasser auf den Saamen gethan, so wird er gleichfalls unrein (Lev. 11, 32—37).

1) Nicht hieher gehören die Bestimmungen über reine und unreine, d. h. eßbare und nichteßbare Thiere, sondern zu den Speisegesetzen.

2) Nämlich das Wiesel, die Maus und sechs Eidechsenarten, unter ihnen das Chamäleon. Vgl. J. G. Sommer, bibl. Abhandlungen. 1ter Band. Bonn. 1846., in d. Abhdl. „Rein und Unrein“ S. 260 ff.

3) Die Worte V. 34: „alle Speise, die gegessen wird, auf welche Wasser kommt“, bezeichnen die mit Wasser zubereiteten Speisen, im Gegensatz zu trockenen Speisen oder Nahrungsmitteln. Unrichtig nach dem Vorgange von Luther: „so solch Wasser darein kommt“ deuten noch Rosenmüller und de Wette die Worte von Speisen, auf die Wasser aus einem verunreinigten

Gefäße, oder Wasser, das zur Reinigung der unreinen Gefäße gebraucht worden, gekommen war. Vgl. Sommer a. a. O. S. 213 ff.

II. Die Unreinheit des Aussatzes an Menschen, Häusern und Zeugen (Stoffen) (Lev. 13 u. 14).

1. Der Aussatz, eine im alten Oriente häufige und schreckliche Krankheit, die in ihren stärksten Erscheinungen ein Absterben und Verfaulen der Glieder bei lebendigem Leibe bewirkt, macht jeden von diesem Uebel Befallenen unrein [4]). Wenn jemand von Hautausschlägen ergriffen wurde, so mußte er sich von einem Priester besichtigen lassen, welcher, sobald er den Ausschlag nach der vom Gesetze angegebenen Diagnose als wirklichen Aussatz erkannt hatte [5]), ihn für unrein zu erklären und von dem näheren Umgange mit den Reinen auszuschließen hatte. Der Aussätzige mußte seine Kleider einreißen, sein Haupt entblößen, sein Kinn verhüllen, und in diesem Costüme jedem Begegnenden: „Unrein, unrein" zurufen, und außerhalb des Lagers (der Stadt) abgesondert wohnen (Lev. 13, 43 f. Num. 5, 2. 12, 10. 14 f.) [6]). — Wenn er aber vom Aussatze wieder genesen war, so sollte der Geheilte es dem Priester anzeigen, und sich — wenn das Uebel als geheilt befunden wurde — von demselben zuerst außerhalb des Lagers durch siebenmalige Besprengung mit einem aus Wasser und Blut eines geschlachteten Vogels nebst Cedernholz, Coccuswolle und Ysop bereiteten Sprengwasser reinigen lassen, seine Kleider waschen, alle Haare am Leibe abscheeren und sich im Wasser baden, worauf er ins Lager zurückkehren durfte, aber noch sieben Tage außerhalb seines Zeltes (Hauses) wohnen sollte (Lev. 14, 2—8). — Nach Ablauf dieser Frist, d. h. am siebenten Tage hatte er abermals alle Haare abzuscheeren, die Kleider zu waschen und den Leib zu baden, darauf aber am achten Tage durch Darbringung eines Lammes und eines Log Oel zum Schuld-, eines jährigen weiblichen Lammes zum Sünd-, eines Lammes zum Brand-, und drei Zehntel Epha Weißmehl mit Oel begossen zum Speisopfer sich wegen seiner Unreinigkeit versöhnen und wieder in die Gemeinschaft mit dem Heiligthume aufnehmen zu lassen (Lev. 14, 9—20). War er aber arm, so konnte er zum Sünd- und Brandopfer zwei Turteltauben

oder junge Tauben, und zum Speisopfer ein Zehntel Mehl mit Oel begossen darbringen, während am Schuldopfer als eigentlichem Weiheopfer nichts vermindert werden durfte.

2. Der Häuseraussatz zeigte sich an den Wänden des Hauses in grünlichen oder röthlichen Vertiefungen, deren Ansehen tiefer als die Wand. Sobald solche Stellen wahrgenommen wurden, sollte der Eigenthümer des Hauses dem Priester Anzeige machen, und dieser das Haus zu räumen gebieten, bevor er in dasselbe hineinging, auf daß nicht unrein würde alles, was im Hause ist. Erkannte er dann beim Besehen des Hauses die Flecken als Aussatzübel (נֶגַע צָרַעַת), so verschloß er dasselbe sieben Tage, und fand er dann bei Wiederbesichtigung desselben am achten Tage, daß das Uebel an den Wänden um sich gegriffen, so ließ er die Steine, die davon ergriffen waren, ausbrechen, das Haus inwendig ringsum abkratzen, und die Steine sammt der abgekratzten Tünche außerhalb der Stadt an einen unreinen Ort werfen, hierauf andere Steine in die schadhafte Stelle einsetzen und das Haus mit neuer Tünche bewerfen. Falls aber dann das Uebel von Neuem ausbrach, so galt der Aussatz für bösartig. Das Haus wurde vom Priester für unrein erklärt und niedergerissen; Steine, Holz und Schutt wurden aus der Stadt geschafft an einen unreinen Ort. Wer in das Haus ging, so lange es verschlossen war, und wer darin schlief und aß, mußte seine Kleider waschen. Wenn dagegen das Uebel nicht um sich gegriffen hatte, nachdem das Haus neu übertüncht war, so wurde vom Priester das Uebel für geheilt erklärt, und das Haus durch siebenmalige Besprengung mit demselben Sprengwasser, wie der vom Aussatze geheilte Mensch, entsündigt und gesühnt, daß es rein sei (Lev. 14, 33—53).

3. Der Aussatz an wollenen oder linnenen Kleidern oder Zeugen von Linnen oder Wolle oder an Leder oder irgend einer Lederarbeit wurde gleichfalls an grünlichen oder röthlichen Maalflecken erblickt. Sobald dies dem Priester angezeigt worden, sollte er das aussätzige Stück auf sieben Tage verschließen, und falls bei der Besichtigung am siebenten Tage das Uebel um sich gegriffen, es für unrein erklären, und das davon ergriffene Kleid oder Zeug verbrennen.

War hingegen das Maalflecken nicht größer geworden, so wurde das Zeug gewaschen und auf noch sieben Tage verschlossen. Fand sich dann, daß der Aussatzfleck unverändert geblieben war, so mußte auch das Stück Zeug oder Kleid verbrannt werden, obschon der Aussatz nicht um sich gegriffen hatte, denn „es ist eine eingefressene Vertiefung auf der kahlen Stelle der Rück- oder Vorderseite". War aber der Aussatzfleck in Folge des Waschens nach sieben Tagen blässer geworden, so sollte man die befleckte Stelle herausreißen und verbrennen, und das Zeug von Neuem waschen. Brachen aber dann doch wieder dergleichen Flecken an andern Stellen des Zeugs hervor, so mußte man das Ganze verbrennen. War hingegen das Uebel nicht wieder zum Vorschein gekommen, so wurde das Zeug zum andern Male gewaschen und galt dann als rein (Lev. 13, 47—59) [7].

4) Von der Mittheilbarkeit dieser Unreinheit ist im Gesetze nichts vermerkt, und doch muß sie schon um deßwillen angenommen werden, weil die Aussätzigen von allem Verkehre mit den Reinen abgesondert wurden. Deßhalb vermuthet Sommer a. a. O. S 218 hier eine Lücke im Gesetze, zumal hier auch schon die rabbinische Tradition die Bestimmung ergänzt hat, daß der bloße Eintritt eines Aussätzigen in ein Haus Alles, was darin befindlich war, verunreinigt habe. Mischn. Kelim 1, 4. Negaim 13, 11.

5) Die Kennzeichen sind in Lev. 13, 1—44 sehr genau und umständlich verzeichnet.

6) In der spätern Zeit wenigstens in besonders hiezu bestimmten Häusern außerhalb der Thore (vgl. 2 Kön. 15, 5 u. 7, 3).

7) Was unter dem Aussatze an Häusern, Kleidern und Stoffen zu verstehen, ist noch streitig. Den Häuseraussatz erklären Michaelis (Mos. Recht IV, S. 264 ff.) und Trusen (die Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer. 2. Aufl. Bresl. 1853. S. 181) für Salpeterfraß. Aber auf diesen paßt nicht das Merkmal: „grünliche oder röthliche Vertiefungen, deren Ansehen tiefer als die Wand". Richtiger denkt Sommer a. a. O. S. 220 an „pflanzliche Bildungen, flechtenartige Structuren, wie sich deren auf verwitternden Steinen uud stockigen Mauern erzeugen, die Oberfläche an ihrer Stelle zerstören und um ein Weniges austiefen". Von diesen Lichenen haben „etliche Gattungen eine auffallende Aehnlichkeit mit Hautausschlägen; und wie es da ein Genus Spiloma (Flecken) giebt, so führt ein anderes zahlreiches Genus selbst auch den Namen Lepraria". — Der Aussatz an wollenen oder linnenen Zeugen und Kleidern und an Leder bestand nach Sommer's sehr wahrscheinlicher Annahme (S. 224) in nichts Anderem als sogenannten Stockflecken, die durch Feuchtigkeit und Mangel an Luftzug entstehen, und bei Leinwand in stellenweise farbigen, rundlichen Flecken bestehen, die sich ausbreiten und das Gewebe so zerstö-

ren, daß es wie Moder auseinanderfällt. Beim Leder namentlich sind die Stockflecken recht eigentlich „eingefressene Vertiefungen", und farbig, „grünlich, röthlich, weißlich nach der Art der feinen Kryptogamen nämlich, die sich da gebildet haben". — Ganz irrig ist die Vermuthung von Michaelis, daß bei Wollenzeuge die Flecken von der sogenannten Sterbewolle (d. h. Wolle, die von kranken oder gefallenen Schaafen geschoren ist) entstanden seien, und noch willkührlicher wollte Abarbanel an angesteckte Kleidungsstücke von aussätzigen Personen denken, wofür sich auch Trusen (S. 180) erklärt mit der näheren Bestimmung: „die wahrgenommenen Veränderungen an Kleidern dürften wohl eher von der Abnutzung derselben durch die aus den geschwürigen und eiternden Stellen des Körpers abgesonderte Jauche herzuleiten sein". Von solcher Ansteckung weiß das Mosaische Gesetz gar nichts, da weder die von ihm angegebenen Merkmale auf eine solche Inficirung passen, noch auch in den vom Aussatze an Kleidern und Zeugen handelnden Abschnitten von aussätzigen Personen die Rede ist.

III. **Die Unreinheit der Ausflüsse** (Lev. 12 und 15). Dazu gehört:

1. **Die Samenergießung** (שִׁכְבַת־זֶרַע), sowohl der unwillkührliche Samenabfluß (die Pollution im Schlafe oder Traume), als der Samenerguß beim Beischlafe [8]). Beides machte den Mann und im letzteren Falle auch das Weib unrein bis auf den Abend, so daß sie sich dann im Wasser baden mußten (Lev. 15, 16—18). Auch alles Kleid und Leder, worauf Samenfluß kam, wurde bis zum Abend unrein, und mußte mit Wasser gewaschen werden.

2. **Der Fluß** (זוֹב von זוּב fließen). Das Wort זוֹב bezeichnet drei Arten Ausflüsse von gesteigerter Unreinheit, a. den Blutabgang des Weibes in ihrer Menstruation, b. den krankhaften Blutfluß des Weibes, c. den Fluß des Mannes, d. h. den Schleimfluß aus der Harnröhre. — Die Unreinheit dieser Personen — זָבִים d. i. Flüssige genannt — ist gleich stark, theilt sich Menschen und Sachen mit, weshalb dieselben aus dem Lager entfernt wurden (Num. 5, 2).

a. **Die Menstruirende** soll sieben Tage unrein sein. Alles worauf sie liegt oder sitzt, selbst das, was auf ihrem Lager oder Sitze sich befindet, wird dadurch unrein bis auf den Abend, und Jeder, der sie oder ihr Lager, oder ein Geräthe, auf dem sitzt, und auch nur die auf ihrem Lager oder Sitze befindlichen Gegenstände anrührt, wird bis auf den Abend unrein, und muß sich baden und seine Kleider waschen.

Endlich wenn ein Mann sie beschläft und von ihrer Unreinigkeit an ihn kommt, wird er auf sieben Tage unrein, und verunreinigt auch jedes Lager, auf dem er liegt (Lev. 15, 19—24) [9]).

b. Die Blutflüssige. „Wenn ein Weib ihren Blutfluß lange Zeit hat, nicht zur Zeit ihrer monatlichen Unreinigkeit, oder wenn sie fließt über die Zeit ihrer monatlichen Unreinigkeit hinaus", so soll sie die ganze Zeit der Dauer dieses Flusses eben so unrein sein wie die Menstruirende, so daß sie jedes Lager und jedes Geräth, auf dem sie sitzt, und jeden, der sie berührt, unrein macht bis auf den Abend. Wenn das Uebel aufgehört hatte, sollte sie noch sieben Tage zählen und darnach rein sein; am achten Tage aber zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, die eine zum Sünd-, die andere zum Brandopfer bringen, damit der Priester sie vor Jehova wegen des Flusses ihrer Unreinigkeit versöhne (Lev. 15, 25—29).

c. Der flüssige Mann. „So ein Mann an seinem Fleische flüssig ist, dessen Fluß ist unrein, läßt sein Fleisch seinen Fluß triefen oder ist es verstopft von Seiten seines Flusses" [10]); er ist unrein, so lange das Uebel dauert, und verunreinigt nicht nur jedes Lager, auf dem er liegt, jedes Geräthe, auf dem er sitzt, jeden Wagensitz und alle Gefäße, irdene und hölzerne, die er anrührt, sondern auch jede Person, so wie die ihn oder sein Lager oder das Geräthe, auf dem er sitzt, oder irgend etwas, das unter ihm ist, anrührt, und auch die, welche er mit ungewaschenen Händen berührt, sowie den Reinen, auf den sein Speichel fällt, so daß diese Personen bis zum Abend unrein wurden, sich baden und die Kleider waschen mußten. Die verunreinigten Sachen aber mußten gewaschen, die irdenen Gefäße zerbrochen und die hölzernen mit Wasser gespült werden. Nach dem Reinwerden von seinem Flusse sollte der Genesene sieben Tage zu seiner Reinigung zählen, dann seine Kleider waschen, seinen Leib in fließendem Wasser baden und dann rein sein; darauf am achten Tage zwei Turteltauben oder junge Tauben, eine zum Sünd-, die andere zum Brandopfer bringen und sich vom Priester seines Flusses halber vor Jehova versöhnen lassen (Lev. 15, 2— 15).

3. Die Wöchnerin ist bei der Geburt eines Knaben sieben

Tage, und bei der eines Mädchens zwei Wochen (14 Tage) unrein, wie zur Zeit ihrer Menstruation; und soll im ersteren Falle noch weitere 33, im zweiten noch 66 Tage daheim bleiben im Blute ihrer Reinigung, nichts Heiliges anrühren und nicht zum Heiligthum kommen. Nach Ablauf dieser Reinigungszeit soll sie ein jähriges Lamm zum Brand- und eine junge Taube oder Turteltaube zum Sündopfer, im Falle der Armuth aber nur zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben darbringen, und vom Priester sich versöhnen lassen, daß sie rein werde von ihrem Blutgange (מְקוֹר דָּמֶיהָ wörtlich: Quelle der Blutungen) (Lev. 12, 2—8).

8) Mit Recht erklärt sich Sommer (a. a. O. S. 226 f.) gegen die hergebrachte, auch von Bähr (II, S. 454 f.) noch vorgetragene Ansicht, daß die Verordnung V. 18: „Und ein Weib, welches ein Mann beschläft mit Samenergießung u. s. w." ein selbstständiges Gesetz enthalte und darnach der eheliche Beischlaf für verunreinigend erklärt werde. Denn bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß hier die neuen Gesetze immer mit אִישׁ כִּי oder אִשָּׁה כִּי (V. 2. 16. 19. 25. vgl. 12, 2. 13, 2. 47) eingeführt werden, während in V. 17 und 18 Kleid, Leder und Weib in gleiche Kategorie gestellt sind als die von der שִׁכְבַת זֶרַע verunreinigten Gegenstände. Allein mit Unrecht folgert er daraus, daß in V. 18 nicht vom Beischlafe die Rede sein könne, sondern nur von dem unwillkührlichen Samenverluste, welcher erstlich den Mann, der ihn hat, zweitens die Kleidungsstücke oder Lagerdecken, die davon berührt worden, endlich drittens das daneben schlafende Weib verunreinige. Denn die Worte: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת־זָרַע können nicht übersetzt werden: „und ein Weib, bei welchem ein Mann liegt mit Samenergießung", sondern: „und ein Weib, welches ein Mann beschläft mit S.", indem שָׁכַב mit dem Accus. nicht heißt: bei jemand liegen, wofür שׁכב עִם stehen müßte, wie Gen. 30, 15 f. 39, 7. 12. Deut. 22, 23 u. ö., sondern: jemand beschlafen, wie durch Num. 5, 13 (vgl. noch Gen. 26, 10. 34, 2. 35, 22. 1 Sam. 2, 22 u. a.) außer Zweifel gesetzt wird. Dennoch aber wird damit nicht der coitus als solcher zu den verunreinigenden Dingen gerechnet und für Sünde erklärt im Widerspruch mit der göttlichen Einsetzung der Ehe, sondern verunreinigend ist nur die Samenergießung beim coitus; und der eheliche Beischlaf ist eben so wenig Sünde, als der unwillkührliche nächtliche Samenverlust. — Daraus aber, daß jede Samenergießung auf einen Tag unrein machte, erklärt sich die Verordnung und Sitte, bei Vorbereitungen auf gottesdienstliche Handlungen und während derselben sich des ehelichen Beischlafes zu enthalten (Exod. 19, 15. 1 Sam. 21, 5 f. 2 Sam. 11, 4, worin Sommer (S. 229) einen Widerspruch mit dem alten Gesetze finden will).

9) Die Bestimmung V. 24: וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וגו׳ wird meist übersetzt: „und wenn ein Mann bei ihr liegt und ihre Unreinigkeit kommt an ihn", und nicht vom Beischlafe verstanden, sondern nur davon, daß an den neben dem

menstruirenden Weibe liegenden Mann etwas von ihrem Ausflusse kommt; so z. B. auch Bähr (II, S. 455) und Sommer (S. 22*). Allein gegen den Sprachgebrauch des שׁכב cum Accus. Auch hält der gegen die im Texte gegebene Auffassung geltend gemachte Grund, daß nach Lev. 20, 18 der Beischlaf mit einer Frau während ihrer Katamenien ein fluchwürdiges Verbrechen war, das mit Ausrottung des Mannes und Weibes bestraft werden sollte, schon deshalb nicht Stich, weil dieses Gesetz (Lev. 20, 18) sich theils auf die eheliche Beiwohnung mit dem Weibe während ihres Blutganges nach einer Geburt bezieht, wie die gleichen Worte in 20, 18 und 12, 7 namentlich das מְקֹר דָּמֶיהָ zeigen, theils auf den Fall, wenn nach dem Eintritte der Menstruation und während ihrer Dauer der Mann dem Weibe hätte beiwohnen wollen, während hier in 15, 24 nur von dem Falle die Rede, wann während des Beischlafes die Menstruation eintrat, vorher noch nicht da war, also der Mann unabsichtlich durch die unerwartet eintretende Unreinheit des Weibes befleckt wurde.

10) Was für ein Uebel gemeint sei, ist streitig; jedenfalls nicht der Eiterfluß oder syphilitische Tripper, gonorrhoea virulenta (Michaelis, Mos. Recht IV, S. 282 und Hebenstreit, de cura sanit. publ. Lps. 1783. II, 15 sq.), weil die gonorrh. virul. vor dem funfzehnten Jahrhundert nicht vorgekommen zu sein scheint (vgl. Trusen a. a. O. S. 184 f.); auch kein bloßes Hämorrhoidalübel (C. A. Beyer, de haemorrhoidib. ex lege Mos. impuris. 1792.), weil im Text von Blutabgängen nichts vermerkt ist und nichts darauf hindeutet, sondern entweder die blennorrhoia urethrae, ein Schleimfluß aus der Harnröhre (urethritis), der aus einer katarrhalischen Affektion der Schleimhaut der Harnröhre entsteht (Winer, R. W. II, S. 374 und Trusen S. 182), oder der Samenfluß, fluxus seminis, gonorrhoea, d. i. ein tropfenweises Abfließen des männlichen semen, das unwillkührlich und ohne Erectionen erfolgt, und aus großer Schwächung der Samenwerkzeuge in Folge übermäßigen Geschlechtsgenusses oder lang fortgesetzter Onanie entspringt (Richter, spezielle Therapie IV, 2. S. 551), wie Hieronymus nach seinen rabbinischen Lehrern annimmt. — Was Sommer (S. 252 f.) dagegen einwendet, ist nicht von Bedeutung. — So viel erhellt jedenfalls aus der Conformität des Gesetzes über den flüssigen Mann mit dem über das flüssige Weib, daß von geschlechtlichen Ausflüssen die Rede ist, obgleich Sommer die gangbare Meinung, daß בָּשָׂר das Geschlechtsglied bezeichne, mit vollem Rechte als unbegründet verwirft.

§. 57.

Zweck und Bedeutung der levitischen Reinigungen.

Sämmtliche Verordnungen über Unreinheiten und deren Reinigungen beziehen sich auf einen bestimmten Kreis von leiblichen oder physischen Zuständen und Verhältnissen, welchem ein und dasselbe Prinzip zu Grunde liegt. Es sind nicht Vorschriften zur Beförderung

der Reinlichkeit, des Anstandes und der Schicklichkeit, keine Polizeigesetze zum Schutze des leiblichen Lebens gegen ansteckende Seuchen oder der Gesundheit schädliche Einflüsse [1]), sondern religiöse Vorschriften zur Förderung der Heiligung und des geistlichen Lebens in Gott. Der Heiligung tritt hindernd entgegen die Sünde, und das Leben in Gott wird aufgehoben durch den Tod, den die Sünde wirkt. Die Sünde durchdringt aber den ganzen Menschen; sie entweiht nicht blos die Seele, in der sie wurzelt, und scheidet sie von dem heiligen Gott, sondern sie verunreinigt auch den Leib, über den sie sich verbreitet, und verwandelt ihn in Todesstaub. Das Sterben und Verwesen macht diese Wirkung der Sünde am Leibe offenbar. Die Todesverwesung ist die Verleiblichung des unheiligen Wesens der Sünde, und als solche die Unreinheit, welche der zur Heiligung des Lebens im Bunde mit Gott berufene Israelite meiden soll.

Daß alle drei Klassen von Unreinheiten, die das Gesetz aufstellt, unter diesen Gesichtspunkt fallen [2]), erhellt aus der näheren Betrachtung sowohl der unreinen und verunreinigenden Zustände und Dinge, als auch der Vorschriften zu ihrer Beseitigung und Tilgung.— In Bezug auf die Todesunreinheit ergiebt sich dies schon daraus, daß nicht der Tod oder das Sterben, sondern nur der Todte (מֵת Num. 19, 11. 13) und der Leichnam (Lev. 11, 24 ff.) als unrein und verunreinigend genannt ist. Der Leichnam aber verunreinigt, weil an ihm in der Verwesung des Körpers die Wirkung der Sünde zur Erscheinung kommt. „Der Tod bringt insonderheit zweierlei Symptome der Verwesung hervor, außen auf der Haut und im Innern der Leiche. Einerseits bilden sich auf der Oberfläche des Körpers tiefer liegende, farbige Maalflecke, die weiter um sich greifen und die Anzeichen der eintretenden Auflösung sind; andrerseits zeigen sich faule Ausflüsse aus dem Innern des Körpers, indem die weichen, flüssigen Bestandtheile des Leibes zersetzt abfließen“ [3]). Von diesen beiden Erscheinungsformen der Todesverwesung gewahrte man Analoga in gewissen leidentlichen Zuständen des lebenden Menschen. Das Eine in den farbigen, die Oberfläche der Haut vertiefenden Maalflecken einiger Formen des Aussatzes, welche Spuren der Verwesung des Leibes

offenbaren; das Andere in gewissen Ausflüssen aus den Geschlechtsorganen, welche die Eigenschaften der Zersetzung und Fäulniß an sich tragen, also auf Verwesung hindeuten. Wegen dieser Analogie mit den Symptomen der Todesverwesung wurden auch diese Zustände und Krankheitsformen für verunreinigend erklärt, und in die gleiche Kategorie mit den Todten gesetzt, weil man sie als die leiblichen Folgen der Sünde ansah, die in dem Tode, als der Vernichtung des Lebens ihren Gipfel erreichen [4]).

Dieser Zusammenhang der Unreinheiten mit der Sünde bestätigt sich weiter durch Beachtung der verschiedenen Grade der Verunreinigung, welche die verschiedenen Zustände und Dinge hervorbringen. Unter den drei Klassen von Unreinheiten ist die Todesunreinheit die stärkste, und zwar die vom menschlichen Leichname ausgehende größer als die von einem todten Thiere, weil der Mensch seiner eignen Sünde wegen stirbt, das Thier aber nur, weil in Folge der Sünde des Menschen alles irdische Leben dem Tode anheimfällt. Der menschliche Leichnam verunreinigt Personen und Dinge auf sieben Tage, und zwar nicht blos durch Berührung sondern auch schon durch seine Nähe, und so stark, daß die mitgetheilte Unreinheit sich noch weiter verbreitet. Der Thierleichnam verunreinigt nur Personen auf einen Tag, und auch diese nur durch Berührung, Tragen und Essen, ohne daß diese Unreinheit sich weiter verbreitet, nicht aber Dinge, ausgenommen acht kleine Thierarten, deren Aas auch Geräthschaften, Kleider, Nahrungsmittel unrein machte [5]). — Von den beiden andern Klassen von Unreinheiten verunreinigte der Aussatz blos die Personen, die mit demselben behaftet waren, und andere nur, wenn sie Aussätzige berührten, nicht aber Sachen. Auch die Ausflüsse verunreinigten theilweise nur die Personen und die Sachen, an und auf welche sie kamen; nur die gesteigerten Formen derselben machten auch die Personen unrein, welche die mit dem Flusse behafteten Menschen und die von demselben affizirten Sachen berührten. — Weiter zeigt sich der Zusammenhang der Unreinheiten mit der Sünde darin, daß, wie die Sünde vom Menschen ausgeht, so auch das Objekt der Verunreinigung zunächst der Mensch ist, und von sachlichen Gegenständen

nur diejenigen Unreinheit annehmen und weiter fortpflanzen, die mit der Existenz des Menschen im nächsten Zusammenhange stehen, die Dinge des Lebensbedarfs und der Handthierung — Wohnung, Geräthschaften des Hauses, Kleidungsstücke, Decken, Betten, Sitze, Kochöfen, Eßgeschirre, Nahrungsmittel. Alles Uebrige von Sachen, alle Thiere und Pflanzen nehmen keine Unreinheit an, auch wenn sie von einem Leichname berührt werden, oder sonst etwas Unreines an sie gekommen ist. Selbst der Ort, worauf etwas Unreines — Leiche oder Aas — liegt, ist nur so lange für den Menschen unrein, als das Unreine sich dort befindet; sobald es weggethan ist, hört die Unreinheit des Ortes auf, ohne daß für ihn irgend eine Reinigung vorgeschrieben ist [6]).

Auf Sünde und Tod als die Quelle, aus der alle Unreinheiten fließen, die der Israelit meiden soll, weisen endlich auch die gesetzlichen Verordnungen zur Entfernung derselben hin. Als Hauptreinigungsmittel diente zwar das Wasser, das zur Wegschaffung von leiblicher Befleckung dienende Mittel, sofern es sich um Entfernung der am Leiblichen haftenden theokratischen Unreinheit handelte, und zwar „lebendiges d. h. fließendes Wasser, welches in seiner Bewegung Leben darstellt, und durch seine Frische und Kühle dem Badenden unmittelbar das Bewußtsein der Lebensauffrischung mittheilt" [7]). Bei den stärkeren Verunreinigungen aber wurde das Wasser durch einen Zusatz von Opferasche zu einer Art heiligen Laugenwassers verstärkt, und für gewisse Fälle mit Blut, dem Träger des Lebens gemischt und mit noch andern als Antidota gegen Tod, Verwesung und Fäulniß geltenden Substanzen versetzt. Außerdem mußten bei jeder Unreinheit, die über sieben Tage währte zur Wasserreinigung noch Opfer, und zwar Sündopfer hinzukommen, durch welche die Unreingewesene wegen seiner Unreinheit versöhnt und wieder in die Lebensgemeinschaft mit dem Herrn und seinem Heiligthume gesetzt wurde. Die Anordnung von Sündopfern zu diesem Zwecke beweist gleichfalls, daß die Unreinheit als Ausfluß der Sünde betrachtet wurde, daß es sich bei der Tilgung der Unreinheit um Aufhebung der Sünde handelte, so wenig auch die Unreinheiten an sich durch Thatsünden erzeugt,

sondern vielmehr leidentliche Zustände waren, in welchen blos die Frucht der Tod wirkenden Sünde am leiblichen Leben zur Erscheinung gekommen [8]).

Durch diesen Zusammenhang der Unreinheiten mit der Sünde und deren Wirkung, dem Tode, treten die levitischen Reinigungen den Opfern an die Seite, und bilden eben so wie diese einen integrirenden Bestandtheil des Cultus, dazu dienend, die Folgen und Wirkungen der Sünde am Menschen aufzuheben, den ganzen Menschen nach Leib und Seele zu heiligen, und das Leben in Gott, in welchem Seele und Leib gedeihen, wiederherzustellen und zu fördern. „Auf diese Weise erreichte das Gesetz, der παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν, um so mehr seine Bestimmung, im Menschen das Bewußtsein der Trennung von Gott, das Bewußtsein der Schuld und Sünde zu erwecken und zu erhalten, indem es von der Voraussetzung ausging, daß die menschliche Natur überhaupt nach Leib und Seele von der Sünde inficirt sei, und um mit Jehova dem Heiligen in eine Lebensverbindung zu treten, der Heiligung des Innern wie der Reinigung des Aeußern oder Leiblichen bedürfe" [9]).

1) So Maimonides, More Nevoch. III, 47; Spencer, de legib. Hebr. rit. I. c. 8, 2, 2; Michaelis, Mos. Recht IV, §. 207 ff.; Meiners, Gesch. der Religionen II, S. 101; Heß, Gesch. Moses I, S. 374 ff., Saalschütz, Mos. Recht I, S. 272 u. A., mit verschiedenen Modificationen. Eine Widerlegung dieser Ansicht hat Bähr, Symb. II, S. 476 ff. gegeben.

2) Diesen Gesichtspunkt hat zuerst klar gemacht Sommer a. a. O. S. 201 ff.

3) Vgl. Sommer a. a. O. S. 243 f. auch S. 203.

4) Nach Bähr II, S. 459 ff. sollen sich die durch geschlechtliche Verhältnisse bedingten Unreinheiten im Allgemeinen auf Erzeugung und Geburt beziehen, wornach alle levitischen Reinigungsvorschriften es einerseits mit Erzeugung und Geburt, andrerseits mit Tod und Verwesung zu thun haben, und durch die beiden Pole der leiblichen Natur — Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen — begrenzt werden. Allein dabei sind die beiden Polpunkte des menschlichen Daseins schief aufgefaßt, indem nicht die Geburt (das Gebähren) und der Tod, sondern das Geborenwerden und Sterben die beiden Endpunkte sind, so daß der Unreinheit des Gestorbenen die Unreinheit des Neugebornen gegenüberstehen müßte. Aber von einer Unreinheit und einer Lustration des Neugebornen weiß das Gesetz nichts. Vgl. Sommer a. a. O. S. 240, wo diese Theorie des Weiteren widerlegt ist.

5) Der Grund hievon hängt mit dem Prinzipe der Unterscheidung von reinen (eßbaren) und unreinen (nicht eßbaren) Thieren zusammen, wovon später bei den Speisegesetzen. Vgl. übrigens darüber Sommer a. a. O. S. 246 ff.

6) Vgl. Sommer S. 204 f. „Der Ort ist nur unbenutzbar für den Reinen, so lange das Unreine darauf ist. Er selbst aber ist nicht unrein geworden, wie etwa Personen und Gebrauchsgegenstände des häuslichen Lebens von Unreinheit angesteckt werden, welche unrein bleiben, bis die Reinigung angewendet ist. Ein freier Platz ist an sich nicht verunreinigbar. Anders ist es mit Gräbern, welche wirklich unrein sind. Ein Grab aber ist ein geschlossener Raum, ist das Haus des Todten. Wird nun eine Wohnung der Lebenden durch einen blos vorübergehenden Aufenthalt des Todten unrein, so muß natürlich der bleibende Aufenthaltsort des Todten unrein sein. Aber nur der Mensch wird durch Berührung eines Grabes verunreinigt, nichts lebendes oder lebloses sonst" (S. 205).

7) Vgl. Sommer a. a. O. S. 205.

8) Mit dieser religiösen Verunreinigung ist daher die blos physische Unreinheit nicht zu identifiziren, obgleich auch in dieser Beziehung Reinheit und Reinlichkeit zu den Pflichten des Israeliten gehörte.

9) Bähr II, S. 464 ff.

§. 58.

Die Reinigung der durch Todte Verunreinigten.

Zur Reinigung derer, die durch einen menschlichen Leichnam verunreinigt worden, war ein aus fließendem Wasser und der Asche eines eigenthümlich modifizirten Sündopfers bereitetes Sprengwasser verordnet (Num. 19). Zur Gewinnung dieser Asche wurde nämlich eine fehlerlose Kuh, auf die noch kein Joch gekommen war, außerhalb des Lagers als Sündopfer geschlachtet, wobei Eleasar (d. h. der Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters) von dem Blute siebenmal mit dem Finger gegen das Heiligthum hin sprengte. Darauf wurde die Kuh mit Haut, Fleisch, Blut und ihrem Miste vor seinen Augen verbrannt, wobei er Cedernholz, Ysop und Coccuswolle in den Brand warf. Die Asche wurde dann von einem reinen Manne gesammelt, und außerhalb des Lagers an einem reinen Orte für die vorkommenden Fälle des Gebrauchs aufbewahrt. Alle bei diesem Opfer betheiligten Personen — der Priester und die, welche das Verbrennen und Sammeln der Asche besorgten — wurden dadurch unrein bis auf den Abend, so daß sie ihre Kleider waschen, und die beiden ersteren auch

den Leib baden mußten, bevor sie ins Lager zurückkehren durften (V. 2—10). — Der Gebrauch dieses Reinigungsmittels bestand darin, daß in jedem erforderlichen Falle ein reiner Mann von jener Asche in ein Gefäß that, darauf frisches Wasser zugoß, einen Ysopbüschel in dieses Laugwasser tauchte und damit den zu Reinigenden am dritten und siebenten Tage besprengte und so am siebenten Tage nach der Verunreinigung entsündigte, worauf derselbe noch seine Kleider zu waschen und sich zu baden hatte, und am Abend rein wurde. Gleicherweise wurden mit diesem Wasser das Zelt, darin der Todte gelegen und die in ihm befindlichen Geräthe besprengt und dadurch gereinigt (V. 12. 17—19).

Das Verständniß dieser Reinigung ist bedingt durch die Deutung des Opferritus, mittelst dessen die Asche gewonnen wurde [1]. Das Schlachten und Verbrennen der rothen Kuh wird nicht blos durch das vom Priester vorgenommene Sprengen des Blutes in der Richtung nach dem Heiligthume hin als Opfer charakterisirt, sondern auch in V. 9 und 17 als Sündopfer (חַטָּאת) bezeichnet [2]. — Da nämlich die zu tilgende Unreinheit durch den Tod als die Frucht und Vollendung der Sünde verursacht war, so konnte auch die Reinigung nur auf der Basis eines Sündopfers vollzogen werden. Weil es sich aber nicht um die Sühnung der Sünde als solcher, nicht um die Versöhnung von Sündern mit Gott handelte, sondern um Aufhebung des aus der Sünde entstandenen Todesbannes, und um Gewinnung eines reinigenden Substrates für die Tilgung der Todesunreinheit, so mußte auch das Sündopfer sich eigenthümlich gestalten [3]. Der besondere Zweck rief besondere Modificationen in Bezug auf das Opferthier und das Verfahren mit demselben bei der Opferung hervor. Das Opferthier sollte eine פָּרָה אֲדֻמָּה, eine Kuh von rother (rothbrauner) Farbe sein, wie jedes Opferthier unversehrt und ohne Fehl (תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוּם), außerdem noch kein Joch getragen haben. Das letzte von den übrigen Opferthieren nicht geforderte Requisit [4] soll offenbar die ungeschwächte Lebenskraft des Opferthieres andeuten [5]. Auf volles, frisches Leben weist auch die rothe Farbe hin, als die Farbe des Blutes, in welchem das Leben seinen

Sitz hat [6]), und vielleicht auch das weibliche Geschlecht des Thieres, indem sonst zu Sündopfern für die ganze Gemeinde Stiere vorgeschrieben waren (Lev. 4, 14) [7]). — Dazu bestimmt, ein Antidotum gegen Tod und Todesbann zu liefern, sollte schon das Opferthier in seinem ganzen habitus, in Farbe, Leibesbeschaffenheit und Geschlecht, die Eigenschaften der frischen, kräftigen Lebensfülle besitzen. Durch diese Attribute war das Thier vollkommen geeignet, als Sündopfer die durch die Handauflegung ihm imputirte Sündenschuld der Gemeinde zu tragen und den Tod als Sündensold stellvertretend zu erleiden. Die Opferung aber fand nicht beim Heiligthum statt, sondern außerhalb des Lagers, im Allgemeinen aus demselben Grunde, aus welchem bei allen Sündopfern für die ganze Gemeinde das Fleisch mit Haut, Eingeweide und Mist außerhalb des Lagers verbrannt werden sollte (Lev. 4, 11 f. 20 f.), weil nämlich in der Theokratie niemand war, welcher die solchen Sündopfern imputirte Sünde durch seine Heiligkeit tragen und wegnehmen konnte, so daß die Verbrennung der zur Sünde gemachten Hostie als Sold der Sünde eintreten mußte. Weil aber durch dieses Sündopfer hier nicht die Gemeinde mittelst Sühnung ihrer Sünde wieder in die Gemeinschaft mit dem am Altare und im Heiligthume ihr gegenwärtigen Gott und Herrn aufgenommen, sondern nur für die durch Todesgemeinschaft vom Tode inficirte Gemeinde ein Antidotum gegen die Todesinfection bereitet werden sollte, somit die Hostie nicht die lebende, und als solche noch in Beziehung zu dem in seinem irdischen Reiche gegenwärtigen Gott stehende Gemeinde, sondern die dem zeitlichen Tode als Sold der Sünde verfallenen und als solche aus der irdischen Theokratie ausgeschiedenen Glieder derselben vertreten sollte: so mußte der ganze Akt außerhalb des Lagers d. i. außerhalb des Bereiches der Theokratie vorgenommen werden [8]). Daher konnten auch weder das Blut an die Hörner des Altars oder irgend ein anderes Geräthe des Heiligthums gesprengt, noch die Fetttheile auf dem Altare angezündet werden. In diesem Falle und bei dieser Bedeutung der Hostie konnte also nur ein siebenmaliges Sprengen des Blutes statthaben in der Richtung gegen die Stiftshütte (אֶל־נֹכַח פְּנֵי־אֹהֶל מוֹעֵד V. 4),

nicht wie bei den gewöhnlichen Sündopfern für die Gemeinde gegen (אֶת־פְּנֵי) den Vorhang des Allerheiligsten (Lev. 4, 6. 17), welches dieselbe Bedeutung hatte, wie bei diesen, nämlich die Bedeutung der vorbereitenden, annähernden Wiederherstellung der durch die Sünde gelösten Gemeinschaft mit dem Herrn [9]). Das übrige Blut sammt den Fettstücken wurde mit dem ganzen Fleische verbrannt. Das Blut als Träger der Seele und die Felttheile als Surrogate des bessern Ichs der Gemeinde fielen der Vernichtung anheim, eben so wie mit dem leiblichen Tode die Seele und der innere Mensch dem Tode verfallen. Wie aber durch die Allmacht der göttlichen Gnade in der todten Leiche der unvergängliche Lebenskern des Menschen erhalten und aus der Asche, in die er zerfallen, zu neuem Leben verklärt und auferweckt wird, so sollte durch Wirkung derselben allmächtigen Gnade die von dem Feuerbrande der rothen Kuh nicht verzehrten, sondern nur in Asche verwandelten, unverweslichen Residuen ein kräftiges Antidotum gegen Todesverwesung liefern zur Reinigung von der Todesinfection und zur Erneuerung und Heiligung des unvergänglichen Lebens in Gott, zu welchem die Gemeinde Israels bestimmt war. Um die Kraft dieses Antidotums noch zu verstärken, wurde in den Brand (ein Stück) Cedernholz, Ysop und Coccuswolle geworfen. Das dauerhafte, der Verwesung und Fäulniß widerstehende Cedernholz als Symbol der unvergänglichen Lebensdauer, der Ysop wegen seiner von Fäulnißstoffen reinigenden Kraft als Symbol der Reinigung von Todesverwesung, und der Coccus wegen seiner Farbe als Symbol der kräftigen Lebensfülle [10]).

Nach beendigter Verbrennung wurde die hiedurch als Antidotum gegen Todesinfection gewonnene Asche gesammelt, an einem reinen Orte außerhalb des Lagers verwahrt, und so oft eine Todesunreinheit zu tilgen war, davon genommen, in ein Gefäß gethan und durch Aufgießung von fließendem Wasser das Reinigungsmittel bereitet, mit welchem die Verunreinigten am dritten und siebenten Tage besprengt und dadurch entsündigt wurden [11]). — Daß diese Besprengung nur symbolische Bedeutung hatte, nicht physische Reinigung bewirkte, liegt schon in der Natur einer bloßen Besprengung, durch die

ja die Unreinheit nicht abgewaschen wird, und folgt noch deutlicher daraus, daß der zu Reinigende nach erfolgter Besprengung am siebenten Tage noch den Leib baden und die Kleider waschen sollte, und dann erst am Abend rein war. Der symbolische Charakter dieser Reinigung ergiebt sich endlich auch schon aus der Benennung des Reinigungsmittels מֵי נִדָּה aqua abominationis oder impuritatis, Wasser der Unreinheit, nicht der Reinigung [12]). So wie das zur Tilgung der Sünde angeordnete Sündopfer חַטָּאת Sünde heißt, so heißt auch das zur Tilgung der Todesunreinheit verordnete Sprengwasser Wasser der Unreinheit. Damit hängt zusammen, daß nicht nur das Blutsprengen und Verbrennen der Kuh und das Sammeln ihrer Asche, sondern auch das Sprengen und selbst das bloße Berühren des Reinigungswassers die betheiligten Personen bis auf den Abend unrein machte, nicht blos „wegen der Beziehung des ganzen Ritus auf Tod und Todesgemeinschaft", oder „auf die vorhandene Unreinigkeit, mit der das dabei fungirende Personal in Berührung, wenn auch nur mittelbare und sehr entfernte Berührung kam" [13]), sondern auch weil die Asche, als das Residuum des Sündopfers noch an der Unreinheit der demselben imputirten Sünde participirte [14]). Damit streiten die Vorschriften, daß ein reiner Mann sie sammeln, daß sie an einem reinen Orte außerhalb des Lagers aufbewahrt, und daß das Sprengen von einem Reinen besorgt werden sollte, durchaus nicht [15]). Denn diese Vorschriften galten ihrer Bestimmung zu heiligem Zwecke, während die ihr anhaftende Unreinheit auch keine physische, sondern eine ethische [16]), aus der dem Opferthiere imputirten Sünde resultirende war, daher das Mittel, sobald es in Gott geordneter Weise gebraucht wurde, Reinigung von der den Sündern anklebenden Todesunreinheit wirkte. Haftete doch überhaupt an jeder Opferasche eine gewisse Unreinheit, so daß der Priester, der dieselbe von dem neben dem Altare befindlichen Aschenhaufen hinaus aus dem Lager an einen reinen Ort schaffte, die priesterlichen Kleider ablegen und andere Kleider anziehen mußte (Lev. 6, 4) [17]). — Endlich wegen des Zusammenhanges des ganzen Ritus mit Tod und Todesunreinheit durfte auch nicht Aaron, der Hohepriester selbst, bei diesem

— wie bei andern Sündopfern für die Gemeinde fungiren, weil der Hohepriester in seiner Stellung und seinem Amte jede Todesgemeinschaft meiden, jegliche Unreinheit von sich fern halten sollte (Lev. 21, 11). Weil aber die Opferhandlung sich auf die ganze Gemeinde bezog, so konnte sie auch nicht von einem einfachen Priester verrichtet werden, sondern nur von dem ältesten Sohne und präsumtiven Nachfolger im Hohenpriesterthume. Wie wichtig übrigens die Reinigung der Gemeinde vom Todesbann galt, das zeigen noch die Bestimmungen, daß dieselbe als eine ewige Satzung nicht nur für die Söhne Israels, sondern auch für die unter ihnen sich aufhaltenden Fremdlinge gelten sollte, und daß die Unterlassung der vorgeschriebenen Reinigung als eine Verunreinigung der Wohnung Jehova's angesehen und mit der Bestrafung der Ausrottung bedroht wird (Num. 19, 10. 13. 20 f.).

1) Die Talmudischen Satzungen darüber finden sich im Tract. Parah, im 6. Th. der Mischna, und die ältere rabbinische und christliche Literatur bei Lundius, jüd. Heiligthümer S. 680 und Winer, R. W. II, S. 504 ff. Die neuesten Verhandlungen darüber sind von Bähr (II, S. 493 ff.), Hengstenberg, die BB. Mose's und Aeg. S. 181 ff. und Kurtz „über die symbol. Dignität des in Num. 19. zur Tilgung der Todesunreinigkeit verordneten Ritus", in d. theol. Studien und Krit. 1846. S. 629 ff.

2) Trotzdem wollen Maimonides und Lundius (S. 683) den Ritus für kein Opfer halten.

3) Richtig bemerkt Kurtz a. a. O. S. 688: „Bei dem ganzen Ritus kommen zwei nahe verwandte aber durchaus nicht zu confundirende Elemente in Betracht, einmal der Todesbann, die Todeshaftigkeit der ganzen Gemeinde, und dann die durch die Berührung mit einem Leichname entstandene Unreinigkeit der Einzelnen. Jener tritt unter den Gesichtspunkt der Sünde, und fordert somit zu seiner Sühne ein Opfer; dieser aber erscheint als einfache Verunreinigung, die keines Opfers bedarf, sondern durch Waschung beseitigt wird. Da sie aber eine ganz besondere, starke und schwer zu tilgende Unreinigkeit ist, so genügt eine Waschung mit einfachem Wasser nicht; die reinigende Kraft des Wassers muß verstärkt, das Wasser muß zur Lauge potenzirt werden. Da die Unreinigkeit, die durch die Lauge abgewaschen werden soll, aber aus dem Todesbann hervorgegangen ist, der durch das Opfer gesühnt worden ist, so liegt es sehr nahe, daß die Kraft, durch welche das Wasser verstärkt werden soll, aus dem Opfer, das der Ursache der Unreinigkeit galt, hergenommen werde".

4) Außer bei der Sühnung eines unbekannt gebliebenen Mordes Deut. 21, 3, und bei den von den Philistern dem Gotte Israels geopferten Kühen

1 Sam. 6, 7; wie denn überhaupt von den Heiden gewöhnlich unberührte Thiere zu heiligen Zwecken verwendet wurden. Vgl. Bochart, Hieroz. I, p. 328 ed. Ros.

5) Vgl. Kurtz, d. Mos. Opfer S. 305.

6) So richtig Bähr II, S. 499 und Kurtz, d. Mos. Opfer S. 306, wogegen Hengstenberg, d. BB. Moses S. 182 die rothe Farbe als Symbol der Sünde fassen will, mit nicht haltbaren Gründen, vgl. Kurtz in den Studien u. Krit. 1846. S. 632 ff. — Andere ganz haltlose Deutungen hat schon Bähr a. a. O. widerlegt.

7) Unter den verschiedenen Vermuthungen über die Wahl einer Kuh zu diesem Opfer hat die im Texte vorgetragene Deutung von Bähr (II, S. 498), die sich darauf gründet, daß das weibliche Geschlecht dem männlichen gegenüber das gebährende d. i. Leben hervorbringende ist, die meiste Wahrscheinlichkeit für sich, und ist auch von Kurtz (S. 675 ff.) adoptirt worden. Da jedoch zu Sündopfern nicht blos Stiere und Böcke, sondern auch Ziegen und weibliche Lämmer verordnet sind (vgl. §. 45), so kann es noch fraglich sein, ob überhaupt das Geschlecht des Opferthieres mit der Bedeutung des Sündopfers in innerlichem Zusammenhange steht. Möglicherweise wurde auch — wie Winer (R. W. II, S. 505) meint — nur darum eine Kuh, nicht ein Stier bestimmt, um dieses Sündopfer, wo das Thier Mittel zu einem heiligen Zwecke war, von jenem zu unterscheiden, wo es als Träger der Entsündigung dem Jehova in seinem Heiligthume dargebracht wurde.

8) Es ist allerdings verkehrt, den Grund, weshalb dieses Opfer gegen die sonst so feste Regel, nur im Heiligthum zu opfern, außerhalb des Lagers geschehen sollte, nur in der Unreinheit des Opferthieres zu suchen; aber eben so verkehrt ist es, mit Bähr (II, S. 500 f.) daraus ein Argument gegen die Stellvertretungsidee formiren zu wollen, und ganz ungenügend, wenn Bähr und Kurtz die Ausnahme von der Regel blos aus der Beziehung des ganzen Ritus auf Tod und Todesgemeinschaft erklären wollen.

9) Bähr (S. 501) und Kurtz (d. Mos. Opfer S. 314) erklären irriger Weise das siebenmalige Sprengen für den eigentlichen Sühnakt, weil sie außer Acht gelassen haben, daß bei allen übrigen Sühnopfern für die ganze Gemeinde das Blut an die Hörner des Rauchopferaltares oder gar an das Capporeth kam.

10) So im Ganzen richtig Bähr II, S. 502 ff. Die Belege hiefür finden sich ebendaselbst und bei Winer, R. W. I, S. 215. Anm. 3. und II, S. 709. — Dagegen erblickt Hengstenberg a. a. O. mit den älteren Typologen in dem Coccus ein Bild der Sünde, in der Ceder und dem Ysop des Schöpfers Hoheit und Majestät sowie seine Niedrigkeit und Herablassung, also die Eigenschaften, welche bei der Sühnung und Sündentilgung thätig sind — nämlich die Majestät und die erbarmende Liebe symbolisirt. Diese Deutung läßt sich nicht rechtfertigen. Vgl. dagegen Kurtz, in d. Studien u. Krit. 1846. S. 680 ff.

11) Die doppelte Besprengung hat Analogien an Lev. 14, 8 ff. 12, 2 ff. und erklärt sich aus der Größe der Unreinheit, zu deren Tilgung eine wieder-

holte Reinigung für nöthig erachtet wurde. Daß dieselbe aber auf den dritten und siebenten Tag angesetzt ist, das hängt mit der Bedeutung der Drei und Sieben zusammen. Vgl. Bähr II, S. 508.

12) Die Grundbedeutung von נִדָּה (von נָדַד fliehen) ist: das zu Vermeidende, Unberührbare, vgl. Saalschütz, Mos. Recht I, S. 341 f.

13) So Bähr II, S. 506 u. 509; Kurtz, d. Mos. Opfer S. 319 u. in d. Studien a. a. O. S. 695. Hier bemerkt letzterer S. 698: „die ethische Unreinigkeit, die jeder Sünde innewohnt, konnte nur da durch blos physische Berührung, durch leibliche Gemeinschaft sich mittheilen, wo sie auch, wie beim Tode, in physischer Unreinigkeit zur Erscheinung gekommen war". Diese an sich ganz richtige Bemerkung liefert aber nicht — wie ihr Urheber meint — die Antwort auf die Frage: „warum die Anschauung, daß die zu tilgende Unreinheit auch das reinigende Personal verunreinige, sich hier allein und nicht auch bei den übrigen Opfern der Reinigung finde", sondern beweist das gerade Gegentheil, daß nämlich die Verunreinigung des reinigenden Personals nicht aus der zu tilgenden Unreinheit fließen kann, weil sonst auch beim Aussatze der die Besichtigung und Reinigung des Aussätzigen besorgende Priester hätte verunreinigt werden müssen — wovon aber im Gesetze nichts zu lesen ist.

14) Richtig schon Clericus: Victima polluta censebatur peccatis, quorum poenas in ejus caput recidere precatus erat sacerdos.

15) Wie Kurtz a. a. O. S. 700 behauptet.

16) Richtig Kurtz a. a. O. S. 697: „Nicht die physische Unreinheit, die sich im Tode und der Verwesung darstellt, verunreinigt an und für sich, sondern nur um des ethischen Momentes willen, das ihr zu Grunde liegt, sie beherrscht und eigenthümlich bestimmt, verunreinigt sie".

17) Dies wird durch Jer. 31, 40: „das ganze Thal der Aeser und der Asche u. s. w" bestätigt und auch von Hengstenberg (Christol. II, S. 509 der 2. Aufl.) anerkannt, indem er bemerkt: „So wurde die Asche im Gegensatz gegen die Opfer selbst als der trübe Niederschlag betrachtet, der sich bei allem findet, was Menschen im Verhältniß zu Gott thun, als das Bild der sündigen Befleckung, welche allen, auch den besten Werken, der edelsten Erhebung des Herzens beiwohnt". — Richtiger: weil die Asche den trüben Niederschlag von dem bildete, was nicht in verklärter Essenz zu Gott emporstieg, den Ueberrest dessen, was von den Opfern als durch die Sünde zerrüttet, von dem Läuterungsfeuer des Altares verzehrt worden war.

§. 59.

Die Reinigung der vom Aussatze Genesenen.

Dem für die Reinigung der vom Aussatze Geheilten vorgeschriebenen Ritus liegt die Anschauung zu Grunde, daß der Aussatz das leibliche Abbild nicht blos der Sünde, sondern vielmehr des Todes ist. Als eine Zersetzung der Leibessäfte, ein Verfaulen und Ablösen der

Glieder, ein Verwesen bei lebendigem Leibe ist der Aussatz des Todes Ebenbild, der wie dieser die Auflösung und Zerstörung des Lebens im leiblichen Gebiete ausprägt, welche die Sünde im geistigen Gebiete anrichtet [1]). Daher sollte der Aussätzige in seinem Costüm, dem entblößten Haupte, den zerrissenen Kleidern, die Kennzeichen der Todesgemeinschaft an sich tragen; daher wurde er nicht blos aus der Gemeinschaft des Heiligthums ausgeschlossen, sondern selbst von dem Verkehr und Umgang mit dem zur Heiligung berufenen Bundesvolke ausgeschieden. — Hiernach verläuft auch der Reinigungsakt in zwei Stadien.

I. Das erste Stadium (Lev. 14, 1—9) bildet die Wiederaufnahme des für todt Geachteten in die Gemeinschaft der Lebendigen [2]). Dieser Akt sollte den Wiedereintritt in die Gemeinde des Bundesvolkes ermöglichen, und wurde daher noch außerhalb des Lagers vorgenommen. Der Priester, der ihn vollzog, ließ für den zu Reinigenden zwei reine, lebendige (lebensfrische) Vögel [3]) nebst Cedernholz, Coccuswolle und Ysop bringen, den einen Vogel über lebendigem (aus einem Quell, Bach oder Fluß geschöpften) Wasser in ein irdenes Gefäß schlachten, d. h. so daß das Blut in das mit Wasser gefüllte Gefäß floß. Dann nahm er den lebendigen Vogel sammt dem Cedernholz, Coccus und Ysop — den Symbolen der Lebensdauer, Lebensfrische und Reinheit (vgl. §. 58), tauchte alles in die Mischung von Blut und Wasser, besprengte damit den zu Reinigenden siebenmal, und ließ hierauf den lebenden Vogel ins freie Feld fliegen, also zu den Seinen in sein Nest zurückkehren. — Die beiden Vögel sind Symbole des vom Aussatz Genesenen. Daß der ins freie Feld Entlassene ein Bild davon ist, daß der vormals Aussätzige nun mit neuer Lebenskraft versehen, von der Haft seiner Krankheit entbunden, wieder frei in die Gemeinschaft seiner Volksgenossen zurückkehre, das bedarf, als allgemein erkannt und anerkannt, keines Beweises. Steht dies aber fest, so muß auch der andere ihm Gleiche ebenfalls Symbol des Aussätzigen sein, und zwar in Bezug auf seinen Tod, wie jener in Bezug auf sein Fliegen ins freie Feld [4]). Wenn auch das Schlachten dieses Vogels nicht für ein eigentliches Opfer zu halten ist, weil

keine Blutsprengung gegen das Heiligthum dabei stattfand, so sollte doch sein blutiger Tod zeigen, daß der Aussätzige wegen seiner bis auf den Grund des Lebens hinabreichenden Unreinigkeit dem Tode hätte erliegen müssen, wenn nicht die göttliche Erbarmung ihn von dieser Sündenstrafe befreit und die volle Lebenskraft und Lebensfrische ihm wieder gegeben hätte. Diese Wirkung der göttlichen Barmherzigkeit ist abgeschattet in dieser Institution, kraft deren er nur mit dem Geiste in diesen Tod einzugehen braucht, um durch das Blut des an seiner Statt in den Tod gegebenen Vogels sich das Leben erneuern zu lassen. Diese Restitution der vollen, frischen Lebenskraft wird ihm durch die Besprengung mit dem Blute des geschlachteten Vogels symbolisch zugeeignet. Weil aber seine Todeshaftigkeit in der Unreinheit des Aussatzes leibliche Gestalt angenommen hatte, so wird er nicht mit Blut allein, sondern mit dem fließenden Wasser der Reinigung, in welches das Blut geflossen ist, besprengt, und so von der Tod bringenden Unreinheit gereinigt. — Während aber der eine Vogel für den zu Reinigenden sein Leben hingeben, sein Blut lassen muß, wird der andere durch Benetzung mit der Mischung von Blut und Wasser zum Symbole des zu Reinigenden gemacht, und in seiner Freilassung zur Rückkehr zu den Seinigen in sein Nest dessen Befreiung von dem Banne des Aussatzes und Rückkehr in die Gemeinschaft seines Volks versinnbildlicht.

Aus dieser Bedeutung des Ritus, weil es bei demselben recht darauf ankam, die lebensvolle Freiheit im Gegensatze zu der Gebundenheit des Aussatzleidens abzubilden, erklärt sich auch die Wahl von Vögeln [5]) zu Symbolen des Menschen, mit der Forderung, daß sie lebendig d. h. mit Lebensfülle begabt sein sollten, so wie die Mischung des Blutes mit Wasser [6]) mit den genannten Zuthaten, als Symbolen der Lebensdauer, Lebensfrische und Reinheit zu dieser Mischung. — Die Besprengung ist eine siebenmalige, denn sie gilt dem Wiedereintreten in das Volk des Bundes, dessen Signatur die Sieben ist. — Auf diese symbolische Reinigung mußte noch eine leibliche Reinigung durch Scheeren des Haares, das vom Aussatze vorzugsweise ergriffen wird, durch Baden der Haut des Leibes und

Waschen der Kleider folgen, weil die durch den symbolischen Ritus gehobene ethische Unreinheit in dem Aussatze leibliche Gestalt angenommen hatte, also nach Entfernung der ethischen Unreinheit auch die Spuren der physischen Unreinigkeit beseitigt werden mußten.

1) Schon Josephus, Ant. III, 11, 3 sagt: τοὺς δὲ λεπροὺς εἰς τὸ παντελὲς ἐξήλασε τῆς πόλεως, μηδενὶ συνδιαιτωμένους καὶ νεκροῦ διαφέροντας; und Calvin: pro mortuis habiti sunt, quos lepra a sacro coetu abdicabat. Spencer (de legib. Hebr. rit. p. 181) nennt den Aussätzigen ein sepulcrum ambulans. Vgl. noch Sommer, theol. Abhdl. I, S. 215; Kurtz in Herzog's Realencycl. d. theol. Wissensch. I, S. 629 und in Betreff der älteren Literatur Winer, R. W. I, S. 117.

2) Calvin bemerkt zu Lev. 14, 3: Summa ritus quoad duas aves huc tendit, purgationem a lepra speciem quandam esse resurrectionis.

3) Die Meinung, daß es Sperlinge gewesen, die immer zwitschern und plaudern, weil der Aussatz eine Strafe Gottes für ein böses Maul und vieles Plaudern gewesen, überlassen wir billig den Rabbinen zu glauben, die sie ausgedacht haben (vgl. Bähr II, S. 515). Das Gesetz bestimmt die Gattung der Vögel nicht, sondern nur, daß sie rein seien und lebendig, mit welchem Prädikate, da man zu keinem Ritus todte Thiere nahm, nicht blos gesagt sein kann, daß sie lebend seien, sondern solche, die in voller ungeschwächter Lebenskraft sich befanden.

4) Freilich nicht in der Weise, daß jener ein Bild von dem bisherigen Todes-, dieser von dem nunmehrigen Lebens- und Freiheitszustand des Aussätzigen sei, wogegen Bähr (S. 516) mit Recht die auch von jenem geforderte Eigenschaft der Reinheit und besonderen Lebendigkeit urgirt, die den unreinen und todten Zustand unmöglich abbilden könne. Aber eben so unhaltbar ist die Auskunft von Bähr, daß bei diesem Vogel nicht der Tod in Betracht komme, und nur sein Blut die volle ungeschwächte Lebenskraft des freigelassenen darstelle. Denn in diesem Falle wäre ja nicht der geschlachtete Vogel Symbol des Aussätzigen, sondern überhaupt nur hinzugenommen, um sein Blut zu erhalten. — Ganz übergangen ist dieser Punkt von Kurtz bei Herzog S. 529, während doch schon M. Baumgarten, theol. Comm. II, S. 170 f. das Richtige angedeutet hat. — Die beiden Vögel haben eine Analogie an den zwei Böcken des Versöhnungsfestes, wie schon Origenes, homil. 8 in Levit. erkannte, obgleich diese Analogie nicht zu einer völligen Gleichstellung berechtigt, und noch weniger mit Spencer als ein dem einen Gott Himmels und der Erde dargebrachtes Opfer gefaßt werden könnte. Vgl. dagegen Bähr S. 519.

5) „Das freie ungestörte Bewegen nach allen Seiten hin ließ sich nicht besser darstellen als durch ein solches Thier, dessen unterscheidendes Wesen eben dieses freie Bewegen ist, durch einen Vogel". Bähr S. 517.

6) „Mit lebendigem Wasser wurde das Blut des lebendigen (Vogels) vermischt, verbunden, weil Wasser das eigentliche Reinigungsmittel ist, das

Lebendig- und Reinsein aber eben so mit einander hier verbunden ist, wie der Tod mit dem Unreinsein. Das Reinsein des Aussätzigen setzte die Wiederherstellung seiner vollen Lebenskraft voraus, und mit letzterer erlangte er zugleich ersteres wieder". Bähr S. 518.

II. Nach diesem Reinigungsakte durfte der vom Aussatz Geheilte ins Lager, d. i. in die Gemeinschaft seines Volkes zurückkehren, aber noch nicht in sein Zelt. Denn nun sollte er sich noch sieben Tage lang vorbereiten auf den zweiten oder kirchlichen Reinigungsakt, und diese Zeit außerhalb seines Zeltes bleiben, um — wie bei der Vorbereitung Israels zur Weihe zum Bundesvolke (Exod. 19, 15 vgl. 1 Sam. 21, 5 f.) — nicht durch Ausübung des Beischlafs sich zu verunreinigen [7]), und die Vorbereitung zu unterbrechen, welche am siebenten Tage sich mit einer nochmaligen leiblichen Reinigung — Abscheeren alles Haares an Kopf, Bart, Augenbrauen und andern Körpertheilen, Waschen der Kleider und Baden des Fleisches — abschloß, welche Reinigung zugleich als der Anfang zu seiner Weihe zu betrachten ist [8]), mit welcher am achten Tage die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft des Altares vollzogen wurde (Lev. 14, 10—20).

An diesem Tage stellte der Priester ihn mit den dargebrachten Opfergaben vor Jehova an die Thür der Stiftshütte, und brachte das eine männliche Lamm als Schuldopfer und ein Log Oel [9]) durch feierliche Webe dem Herrn dar. Durch die Webe, welche sonst bei Schuld- und Sündopfern nicht statthatte, wurde Lamm und Oel dem Herrn symbolisch dargebracht, und da beide als Opfer den Opfernden vertraten, der zu Weihende in diesen Opfern dem Herrn übergeben, gleichwie die Leviten bei ihrer Weihe (Num. 8, 11. 15). Nach dieser symbolischen Uebergabe wurde das Lamm an heiliger Stätte geschlachtet, und gehörte wie ein Sündopfer als hochheilig dem Priester. Weil aber dieses Schuldopfer zur Wiedererlangung der durch den Todesbann des Aussatzes verlorenen Anrechte des priesterlichen Bundesvolkes gebracht wurde, also ein Weiheopfer war [10]), so wurde, wie bei der Priesterweihe (vgl. §. 36) von dem Blute dieses Opfers dem zu Weihenden Ohr, Hand und Fuß in ihren Spitzen bestrichen, und dadurch die Organe des Hörens auf des Herrn Wort, des Handelns und Wandelns nach seinen Geboten mit der Kraft des sühnen-

den Opferblutes begabt. Dieselben Organe wurden darauf an den mit Opferblut bestrichenen Stellen (V. 28) noch mit Oel bestrichen, und dann der Rest des Oeles dem zu Weihenden aufs Haupt gegossen, nachdem der Priester von diesem Oele zuvor siebenmal mit seinem Finger vor Jehova gesprengt hatte. Diese Salbung unterschied sich jedoch von der Salbung der Priester bei ihrer Weihe darin, daß zu derselben heiliges Salböl verwandt wurde, hier dagegen einfaches Opferöl, welches der zu Weihende selbst dargebracht hatte, ferner darin, daß den Priestern das Haupt schon bei der Investitur und beim Weiheopfer nur Körper und Kleider mit einer Mischung von Opferblut und heiligem Salböle besprengt wurden, hier dagegen das Oel an dieselben Organe und dieselben Stellen wie das Opferblut gestrichen ward, endlich darin, daß bei der Priesterweihe kein Sprengen des Oels vor Jehova stattfand. Diese Unterschiede sind bedeutungsvoll.

Das heilige Salböl als ein nach göttlicher Anordnung zubereitetes schattet die Geisteskraft und Geistesgaben ab, mit welchen Gott jemanden zu einem besonderen Amte in seinem Reiche ausrüstet, hingegen das Oel, welches der zu Weihende hier aus eigenen Mitteln als Opfer darbringt, bildet den göttlichen Lebensgeist ab, den er als vom Schöpfer ihm eingehaucht, als sein Eigenthum besitzt. Dieses Eigenthum seines Geistes wird durch das priesterliche Weben und Sprengen des Oels vor Jehova dem Herrn übergeben, um von seinem Gnadengeiste durchdrungen und neubelebt zu werden, und dann also gekräftigt dem zu Weihenden an den Organen applizirt, mit welchen er als Mitglied und Bürger des priesterlichen Königreiches der Theokratie seinen Lebensberuf vollbringt. Wie die Blutsprengung der Seele gilt, so gilt die Bestreichung mit Oel dem Seele und Leib durchwehenden und zur Persönlichkeit des Menschen einigenden Geiste. Die menschliche Persönlichkeit aber gewinnt individuelle Gestalt in dem Leben des Einzelmenschen, der sein Verhältniß zu Gott durch die Organe bethätigt, welche mit Blut und Oel gereinigt und neu belebt werden. Dadurch wird er mit Gott versöhnt (V. 18) oder wieder in die Gnadengemeinschaft seines Gottes aufgenommen. — Doch hat er

„seiner Unreinigkeit wegen“ noch ein weibliches Lamm zum Sündopfer zu bringen, um sich wegen der ihm wie allen Theokraten stets noch anklebenden Sünde und natürlichen Verderbtheit, die in jener Unreinheit in die sichtbare Erscheinung getreten war, sühnen zu lassen (V. 19), worauf er erst durch ein Brand- und Speisopfer die Heiligung aller seiner Glieder für den Dienst des Herrn neu beginnen und die Frucht der Heiligung in guten, gottgefälligen Werken dem Herrn seinem Gotte darbringen kann. — Diese Opfer unterschieden sich nicht von den Sünd-, Brand- und Speisopfern jedes andern Mitgliedes der Theokratie, weil ihr Darbringer schon durch das ihnen voraufgegangene Schuldopfer wieder in den Besitz und Genuß der theokratischen Rechte eingesetzt worden war. Darum konnten im Falle der Armuth zu diesen Opfern statt der Lämmer auch nur ein Paar Tauben gebracht werden (V. 21 f.), während das Schuldopfer als Aequivalent für die durch den Aussatz verlorenen und mittelst dieses satisfactorischen Opfers wieder zu erlangenden Rechte für den Armen wie für den Reichen gleich blieb.

7) So hat schon der Chaldäer das: außerhalb seines Zeltes bleiben, erklärt durch den Zusatz: et non accedet ad latus uxoris suae, und nach ihm Talmudisten und Rabbinen einhellig. Und so noch neuerdings Bähr II, S. 520 f. u. Kurtz in Herzog's Realencycl. I, S. 629. Dagegen meint Sommer a. a. O. S. 216: diese Bestimmung solle nur einen Stufenunterschied in der Wiederherstellung bezeichnen. „Der Genesene soll sich in der Gemeinde noch nicht heimisch finden, und das Bewußtsein haben, es fehle ihm noch etwas zu seiner völligen Wiederherstellung. Ist diese eingetreten, so nimmt er auch von seinem Hause Besitz, ist wieder Bürger der Gemeinde“. Diese auch ganz ansprechende Deutung schließt übrigens die traditionell jüdische Ansicht gar nicht aus, sondern läßt sich ihr unterordnen, und was Sommer gegen dieselbe einwendet, hält nicht Stich gegen die Analogie von Exod. 19, 15 und 1 Sam. 21, 5 f., und fällt mit der bereits oben widerlegten Meinung Sommer's, daß der Samenerguß beim concubitus nicht verunreinige.

8) Wie bei der Weihe der Leviten, Num. 8, 7.

9) Unrichtig nimmt Bähr (II, S. 522) an, daß zum Schuldopfer das weibliche Lamm genommen worden sei; das Gesetz nennt כֶּבֶשׂ (V. 12 u. 24), wornach die כִּבְשָׂה (V. 40) nur zum Sündopfer bestimmt sein konnte. Damit fällt aber auch die Deutung, welche Bähr an das weibliche Geschlecht knüpft. Ebenso textwidrig ist die Angabe desselben Gelehrten, daß dem Schuldopfer ein Speisopfer beigegeben worden sei. Denn das Speisopfer (ein Zehntel Epha Weißmehl mit Oel begossen, V. 10) gehörte zu dem Brandopfer (vgl. V. 20),

das Log Oel bei dem Schuldopfer aber war kein Speisopfer, sondern hatte seine ganz besondere Bestimmung.

10) „Es galt nicht eine bloße Reinigung, um am Heiligthum wieder Theil zu haben, wie bei den andern Verunreinigten, sondern weil der Aussätzige war כַּמֵּת d. i. wie ein Todter, der gewissermaßen völlig aufhörte, Mitglied der Theokratie zu sein, eine Weihe für den Bund, in den er eintrat bei der Reinigung". Bähr S. 521. Vgl. auch Sommer a. a. O. S. 217.

§. 60.

Die Reinigung der durch geschlechtliche Ausflüsse Verunreinigten.

Die Reinigung von den aus geschlechtlichen Ausflüssen entstandenen Unreinheiten geschah in allen Fällen durch Baden des Leibes und Waschen der verunreinigten Gegenstände mit frischem Wasser, dem von der Natur gebotenen Reinigungsmittel. Nur wenn die Unreinheit länger als sieben Tage andauerte, wie bei den Leiden des Blut- und Schleimflusses und bei der Wöchnerin, sollte zu der Wasserreinigung noch ein Sünd- und Brandopfer hinzukommen, jedoch nicht unmittelbar nach der leiblichen Reinigung, sondern erst nach Ablauf einer bestimmten Frist nach der Genesung und Waschung. Bei den vom Blut- oder Schleimflusse Genesenen war diese Frist, wie beim Aussätzigen nach seiner ersten Reinigung, auf sieben Tage, bei der Wöchnerin auf 33 oder 66 Tage anberaumt. — Die Unreinheit als Verleiblichung der Sünde und des Todes schloß von der Gemeinschaft mit dem Heiligthume des Herrn aus. Wo sie daher länger als eine Woche dauerte, mußte die Unterbrechung dieser Gemeinschaft durch ein Opfer gehoben werden, und zwar durch ein Sündopfer, durch welches der Grund der Trennung vom Herrn beseitigt, und ein darauf folgendes Brandopfer, durch welches die Gemeinschaft mit dem Herrn positiv restitnirt wurde. — Daß aber zwischen der Reinigung mit Wasser und der Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn eine Frist verstreichen sollte, hat seinen einfachen Grund in der dem Menschen natürlichen Scheu, nach eben erfolgter Reinigung von einer Unreinheit sofort dem Heiligthume Gottes zu nahen. Die Festsetzung dieser Frist aber auf sieben oder 33 und 66 Tage erklärt sich aus der Bedeutsamkeit dieser Zahlen. Selbst von der Menstruation

läßt sich nicht behaupten, daß sie jedes Mal gerade sieben Tage andauere, vielmehr ist sie in der Regel in vier Tagen vorüber. — Bei der Wöchnerin hat zwar die Unterscheidung von zwei Unreinheitsstufen ihren natürlichen Grund in dem Unterschiede der leiblichen Secretionen (der Lochia rubra und L. alba); doch ist es weder in der Natur dieser Vorgänge begründet, daß der Blutabfluß (Lochia rubra) gerade sieben, und die Lochia alba weitere 33 Tage dauere, noch weniger, daß diese Abflüsse nach der Geburt eines Mädchens doppelt so lange (14 und 66 Tage) andauern als nach der Geburt eines Knaben. Vielmehr wurden 33 Tage angesetzt, um die Gesammtfrist von 40 Tagen zu erhalten, nach welcher Zahl meist solche Zeitabschnitte bestimmt sind, „die einen mehr oder minder gebundenen, drückenden, jedoch irgend wie zugleich auf religiöse Verhältnisse bezüglichen Zustand mit sich führen" [1]. Diese Zahl lag der wirklichen Dauer des leidentlichen und geschwächten Zustandes der Wöchnerin am nächsten, insofern dieselbe in der Regel erst sechs Wochen nach der Geburt vollkommen wiederhergestellt ist, ihren normalen Zustand wieder erreicht hat. Daher sollte sie nach der Geburt eines Knaben nicht nur sieben Tage unrein sein „wie in den Tagen der Unreinigkeit ihrer (monatlichen) Krankheit" (כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ Lev. 12, 2), sondern noch weitere 33 Tage daheim bleiben „in dem Blute der Reinigung (דְּמֵי טָהֳרָה), kein Heiliges anrühren und zum Heiligthume nicht kommen, bis die Tage ihrer Reinigung voll sind" (V. 4). — Für Haus und bürgerlichen Verkehr war sie mit dem Ablaufe von 7 Tagen und den nöthigen Waschungen (die als sich von selbst verstehend nicht einmal erwähnt sind) rein, aber noch nicht für die Theilnahme am Heiligen (Besuch des Heiligthums, Opfermahlzeiten, Paschaessen u. dgl.). — Der Grund aber zur Verdoppelung dieser beiden Reinigungsperioden (auf 14 und 66 Tage) nach der Geburt eines Mädchens liegt nicht darin, „daß das weibliche Geschlecht eine Stufe tiefer steht als das männliche, das unvollkommnere, schwächere, ja insofern es einer periodischen Reinigung d. i. Ausscheidung unreinen Blutes bedarf, welcher das männliche Geschlecht nicht unterworfen ist, auch unreinere Geschlecht ist", so daß deshalb die Geburt eines

Mädchens als länger verunreinigend bezeichnet worden [2]). Denn die Wöchnerin wird ja nicht durch das Geborene, sondern durch das Gebären oder gewisse Vorgänge in Folge der Geburt verunreinigt. Vielmehr wurde die Reinigungsperiode in diesem Falle verlängert, weil man den leidentlichen Zustand der Wöchnerin nach der Geburt eines Mädchens für länger andauernd gehalten hat, wofür Naturforscher aus alter und neuerer Zeit Zeugnisse liefern [3]). — Um aber bei der für nöthig erachteten Verlängerung dieser Perioden wieder religiös bedeutsame Zahlen zu gewinnen, wurden die Fristen auf 2 × 7 und 2 × 33, oder auf 14 + 66 = 80 Tage anberaumt. — Die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft erfolgte auch bei der Wöchnerin, gleichviel ob ihr Kind ein Sohn oder eine Tochter war [4]), durch Darbringung einer Taube zum Sündopfer, und durch ein Brandopfer, zu welchem sie aber, da ihre Entfernung vom Heiligthum längere Zeit gedauert hatte, ein höheres Opferthier d. i. ein Lamm bringen sollte, das nur im Falle der Armuth durch eine junge Taube oder Turteltaube ersetzt werden konnte (Lev. 12, 6. 8).

1) Vgl. Bähr (II, S. 490), wo als Beleg hiefür angeführt ist: „So war Mose 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berge und aß kein Brod und trank kein Wasser Exod. 34, 28. 24, 18; Elias fastet 40 Tage und 40 Nächte 1 Kön. 19, 8; Jesus fastet 40 Tage und 40 Nächte in der Wüste Matth. 4, 9; den Niniviten wird eine Bußzeit von 40 Tagen angekündigt Jon. 3, 4; die Israeliten müssen 40 Jahre in der Wüste herumziehen Num. 14, 33; die Sintfluth steigt 40 Tage und 40 Nächte Gen. 7, 12; Ezechiel soll 40 Tage tragen die Missethat des Hauses Juda Ez. 4, 6. Dies vielfache Vorkommen der Vierzig - - ist zugleich ein Beweis, daß die Zahlen 33 und 66 gar nicht als solche in Betracht kommen können, sondern nur in ihrer Verbindung mit 7 und 14 zu 40 und 80".

2) So Bähr a. a. O.

3) So richtig Sommer a. a. O. S. 236 f. mit Verweisung auf die schon von Grotius zu Lev. 12, 5 angezogenen Stellen des Hippocrates (de natura pueri: Opp. ed. Kühn 1825. I, p. 393), Aristoteles (histor. anim. 6, 22. 7, 3) und Burdach (Physiologie III, S. 34): „man will bemerkt haben, daß die Geburt von Mädchen zwar leichter sei als die von Knaben, aber doch langsamer verläuft".

4) So sind in der bezüglichen Verordnung Lev. 12, 6 die Worte לְבֵן אוֹ לְבַת zu verstehen, nicht mit der Vulg.: pro filio sive pro filia, nach der Luther, de Wette u. A. übersetzen: „für den Sohn oder für die Tochter". Denn „es hat die Wöchnerin weder für ihren Sohn oder ihre Tochter Tage der Reinigung zu beobachten — sondern für sich, weil sie selbst unrein war —, noch auch

für ihr Kind Opfer zu bringen" (Sommer S. 238), sondern nur für sich, um sich wegen ihrer Unreinheit, in welcher die Sünde offenbar geworden war, versöhnen zu lassen (vgl. das כִּפֶּר עָלֶיהָ V. 8). — Andere ganz willkührliche Einfälle über die Bedeutung dieses Reinigungsopfers hat schon Bähr II, S. 491 f. zurückgewiesen.

Zweites Capitel.

Die Reinigungen von dem Verdachte des Ehebruchs und des Mordes.

§. 61.

Das Eiferopfer.

Wenn ein Ehemann begründete Ursache hatte zu dem Verdachte, daß sein ausschweifendes Weib mit einem andern Manne Ehebruch getrieben, ohne daß sie auf der That ergriffen worden war oder ihr Vergehen durch Zeugen constatirt werden konnte, so sollte er sie mit einer Opfergabe, bestehend in einem Zehntel Epha Gerstenmehl ohne Zuthat von Oel und Weihrauch, zu dem Priester bringen. Der Priester stellte sie dann vor Jehova, nahm heiliges Wasser in ein irdenes Gefäß und that Staub vom Boden der Wohnung (der Stiftshütte) in das Wasser, entblößte das Haupt des Weibes, legte das Speisopfer in ihre Hand, und sprach, selber das Wasser in seiner Hand haltend, den feierlichen Eidschwur, daß im Falle ihrer Unschuld dieses Wasser ihr keine Strafe, im Falle der Schuld hingegen ihr den Fluch, daß ihre Hüfte schwinden und ihr Bauch aufschwellen werde, bringen solle, über sie aus, den sie durch ihr Amen! Amen! auf sich nahm. Hierauf schrieb er diesen Eidschwur auf eine Rolle (סֵפֶר Buch?) und löschte die Schrift in das Wasser des Webes ab, nahm das Speisopfer aus der Hand des Weibes, webete es am Altare vor Jehova und zündete eine Handvoll als Gedächtnißtheil auf dem Altare an. Und nachdem dies Alles geschehen, gab er dem Weibe das Wasser zu trinken (Num. 5, 11—31) [1].

Dieser Ritus ist ein Ordale, ein vom Mosaischen Gesetze geordnetes Verfahren, durch welches die Entscheidung über die Schuld oder Unschuld des des Ehebruchs verdächtigen Weibes Gott dem

höchsten und allwissenden, heiligen und gerechten Richter anheimgegeben wird. Er enthält zwei mit einander eng verbundene, aber doch genau zu unterscheidende und gleich wichtige Momente, die Darbringung des Speisopfers als Symbol des Lebenswandels des Weibes, und das Trinken des Bitterwassers als Symbol der im Falle der Schuld das Weib treffenden Strafe.

Das Opfer ist, obgleich der Mann das Material dazu giebt und es mit dem Weibe zum Priester bringt, doch nicht als sein, sondern als ihr Opfer, ihretwegen gebracht, anzusehen [2]), und zwar ein Speisopfer (מִנְחָה V. 15. 18. 25), das ihre Werke oder die Frucht ihres Lebenswandels vor Gott abbilden soll. — Als ausschweifend erkannt und von der Eifersucht ihres Mannes angeschuldigt, mit einem anderen Manne fleischlichen Umgang getrieben zu haben, kann ihr Speisopfer nicht den Charakter der gewöhnlichen Speisopfer, welche das Bild der guten Werke, die Frucht der Heiligung abschatten, an sich tragen. Daher wird nicht Weiß- oder Waizenmehl, die beste Frucht des Ackerbaus, genommen, sondern Gerstenmehl, von der geringsten Art des Getraides, welches nur Arme, die nichts Besseres hatten, als Speise und Brod aßen [3]). Auch kommt kein Oel und Weihrauch hinzu; denn der Lebenswandel des Weibes war jedenfalls so beschaffen, daß ihre Werke nicht vom Geiste Gottes, den das Oel abschattete, beseelt und nicht in der Stimmung des Gebetes, welches der Weihrauch symbolisirte, verrichtet waren. Dennoch ist die Verschuldung des Ehebruchs nicht erwiesen, daher kann sie vor Gott sich stellen, und ihr Speisopfer in den Händen durch den Priester vor Gott weben lassen, d. h. in diesem symbolischen Akt ihre Werke oder ihren Lebenswandel Gott anheimgeben, und selbst durch Anzündung des beim Speisopfer üblichen Theils der Darbringung als Askara (Gedächtniß) in dem läuternden Feuer der göttlichen Heiligkeit und Liebe zum Herrn aufsteigen lassen. — Das Anzünden des Opfers auf dem Altare läßt sich nämlich auch in diesem Falle nicht blos als „eine Berufung auf Jehova den Herzenskündiger, im Falle ihrer Unschuld sich als Beschützer der Unschuld und im Falle der Schuld als Rächer des Frevels zu erweisen“, betrachten und auffassen [4]), sondern behält

auch hier dieselbe Bedeutung wie bei allen Speisopfern, d. i. Darbringung und Uebergabe der Früchte seines Lebens an den Herrn, wenn dasselbe auch nicht zu dem Zwecke gebracht wurde, um aus dieser Uebergabe neue Kraft zur Heiligung zu schöpfen, sondern als Opfer der Eifersucht des Mannes (מִנְחַת קְנָאֹת) und als Gedächtnißopfer, Missethat ins Andenken bringend (מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן V. 15) nur dazu dienen sollte, ihr Vergehen ins Gedächtniß Gottes zu bringen.

Darum ist auch mit diesem Opfer noch ein symbolischer Ritus verbunden, welcher ganz geeignet, sie zum Geständnisse des Vergehens, dessen sie verdächtig geworden, zu bringen, die Bedeutung hat, die Strafe für dieses Vergehen in significanter Weise ihr symbolisch einzuverleiben. Der Priester bereitet ein fluchbringendes Bitterwasser [5]), indem er aus dem für die Heiligung der Priester bestimmten Wasserbecken des Vorhofs Wasser in ein irdenes Gefäß schöpft und dieses Wasser mit Staub vom Boden der Wohnung vermischt und mit dem Eidschwur, den die Verdächtige als Reinigungseid geschworen, sinnbildlich versetzt, und durch diese Beimischung und Zuthat zu einem Tranke präparirt, welcher auf die Schuldige und Strafwürdige fluchbringend einwirkt, der Unschuldigen aber nicht schadet. — Nachdem das Weib bei ihrer Unschuld beharrend einerseits in der Leistung des Eides die Strafe des heiligen und gerechten Gottes auf sich herabgerufen, andrerseits in der Darbringung des Speisopfers die Frucht ihres Wandels dem alles Ungöttliche verzehrenden Feuer der heiligen göttlichen Liebe übergeben hat, wird ihr das Wasser zu trinken gegeben, damit es in und an ihrem Leibe seine Kraft offenbare. Durch das Trinken des fluchbringenden Wassers bringt der die Schuldige treffende Fluch „in ihre Eingeweide, den Bauch zu schwellen und die Hüfte schwinden zu machen" (V. 22), „zum Wehe" (לְמָרִים wörtlich zu Bitterem, V. 24. 27). — Die Strafe aber, welche in dem Eidschwur ausgesprochen und in dem Wassertranke dem Weibe recht eigentlich eingegeben wird [6]), entspricht ganz ihrem Vergehen. Sie trifft die Leibesorgane, mit und an denen sie gesündigt hat [7]). Bauch (Mutterleib) und Hüfte sind die Organe des Gebärens. „Das

Schwinden der Hüfte, das Schwellen des Bauches ist schauerlich significante Bezeichnung des Fluches der Unfruchtbarkeit, der höchsten Schmach des israelitischen Weibes" [8]). — Diese Strafe, durch welche das Weib, wenn sie Untreue an ihrem Manne begangen und sich durch Aufnahme fremden Samens verunreinigt hat, „zu einem Fluch unter ihrem Volke werden wird" (V. 27), bringt ihr der geschriebene und mit der Schrift ins Wasser hineingewaschene Fluch. Daher läßt sich dieser Fluchtrank nicht blos als „Symbol und Unterpfand der Strafe, welche Jehova der Heilige, auf die feierliche und mit einem Opfer verbundene Anrufung hin über die Schuldige wird ergehen lassen" [9]), betrachten; vielmehr wird ihr in dem mit Staub vom Boden gemischten Wasser der Fluch in realer, so zu sagen sacramentlicher Weise mitgetheilt, so daß dieses Wasser nicht mehr schlecht Wasser ist und „an und für sich ganz unkräftig", sondern durch Gottes Wort und Kraft, welche dem Wasser durch das Abwaschen des geschriebenen Fluches in dasselbe sinnbildlich beigegeben worden, eine übernatürlich wirkende Kraft erhalten, die freilich nicht als „magisch" zu denken, wohl aber geistig wunderbarer Art ist, so daß sie auf den schuldigen Leib Verderben bringend einwirkt, dem unschuldigen aber keinen Schaden zufügt.

Auf diese übersinnlich reale Verbindung des Fluches mit dem Wasser weist schon die Beimischung des Staubes hin. In dem Staube vom Boden, der auf den Fluch der Sünde hindeutet, indem das Staubessen in Grundlage von Gen. 3, 14 im A. Test. Bild der Fluchwürdigkeit, der tiefsten Schmach und Erniedrigung ist (Mich. 7, 17. Jes. 49, 23. Ps. 72, 9), ist dem Wasser das sinnliche Substrat für die übersinnliche Zuthat des Fluches beigegeben, wobei auch nicht zu übersehen, daß das Wasser heiliges Wasser heißt (V. 17), weil ihm als von dem zur Heiligung der Priester bestimmten Wasserbecken geschöpft, eine heiligende Gotteskraft verliehen ist, und daß der Staub vom Boden der Wohnung genommen ist, der Stätte, da der heilige Gott seinem Volke sich als gegenwärtig und wirkend manifestirt, so daß hiedurch die Heiligungskraft des Wassers noch verstärkt wird. — Endlich auch die Entblößung des Hauptes des Weibes durch den

Priester deutet eben so wie das Fluchwasser auf die Präsumtion der Schuld hin. „Denn das Verhüllen des Hauptes war Zeichen der weiblichen Schaam und Sittsamkeit; nur verdächtige Personen erschienen öffentlich unverhüllt. Mit der Hauptverhüllung nahm also der Priester zugleich das Zeichen ehelicher Treue und Sittsamkeit weg" [10]). Und selbst der Umstand, daß das Fluchwasser dem Weibe erst nach der Darbringung des Opfers zu trinken gegeben wird, erscheint beachtenswerth. Durch das Opfer hat sie ihren Wandel oder ihre Werke dem heiligen Feuer des starken eifrigen Gottes übergeben; durch das Fluchwasser wird ihr von dem an Gottes Statt fungirenden Priester der Trank gereicht, welcher die Frucht dieser Werke ihrem Leibe bringen, und dadurch ihre Schuld oder Unschuld an den Tag bringen wird.

1) Sehr weitläufig ist dieses Gesetz commentirt in dem Traktate der Mischna Sotah, den Wagenseil unter dem Titel: Sota h. e. liber Mischnicus de uxore adulterii suspecta. Altdorf. 1674. mit gelehrten Noten edirt hat. Vgl. auch Selden, de uxore Hebr. III, 18, und hinsichtlich der übrigen Literatur Bähr, Symb. II, S. 418. 441 ff. und Winer, R. W. I, S. 300.

2) Das Gesetz bezeichnet es auch V. 15: קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ „ihr Korban ihretwegen", so daß man es nicht mit Bähr (S. 446) für ein Opfer des Mannes erklären und sagen darf: „sie brachte auch das Opfer gar nicht". Denn obgleich der Mann es brachte, sofern ja das Weib nach israelitischen Verhältnissen kein selbstständiges Eigenthum hatte, sondern was sie dem Herrn bringen wollte oder sollte, nur von dem Manne empfangen konnte, so wurde es doch schon dadurch, daß es ihr in die Hände gelegt und aus ihren Händen vom Priester Gott dargebracht wurde, zu ihrem Opfer, welches der Mann nicht um seinet- sondern um ihretwillen hergegeben hatte. Vgl. Kurtz, d. Mos. Opfer S. 326.

3) „Gerste statt des sonst gewöhnlichen Waizens deutete auf die geringe Achtung der Person hin, die in solchen Verdacht gekommen war; denn im ganzen Alterthum stand jene Getreideart als das vile hordeum (Phaedr. V, 8. 9) tief unter dem Waizen". Winer, R. W. I, S. 307 und mehr Belege hiefür S. 410 f. u. bei Bähr II, S. 445.

4) So Kurtz S. 328, wobei das Wesen des Opfers zu sehr übersehen, und außerdem ganz unrichtig der Priester „als Advokat und Stellvertreter des Mannes, der sein Weib für schuldig hielt", gefaßt wird. Diese Auffassung ist ebenso irrig als die Meinung Bähr's, daß nur darum ein Opfer gebracht worden sei, weil nach Mos. Prinzipien jeder, der sich Jehova nahen wollte, um in irgend ein Verhältniß zu ihm als den Heiligen zu treten, ein Korban bringen mußte (S. 445); und hängt mit der schon früher widerlegten Voraussetzung zusam-

men, daß jedes Opfer sühnende Bedeutung habe und die Speisopfer nur Zugaben zu den blutigen Opfern seien.

5) הַמָּרִים הַמְאָרְרִים V. 18, τὸ ὕδωρ τοῦ ἐλεγμοῦ τὸ ἐπικαταρώμενον τοῦτο LXX; aquae amarissimae, in quibus cum execratione maledicta congessit. Vulg.

6) Vgl. Ps. 109, 18: „Er zieht den Fluch an wie sein Gewand und er kommt wie Wasser in sein Inneres", wo im zweiten Gliede angespielt wird auf das Fluchwasser, welches dem des Ehebruches verdächtigen Weibe zu trinken gegeben wurde, „zur Symbolisirung der durchdringenden Kraft des Fluches". — „Auf dem Symbole dort ruht das Bild hier. Den reinen Gegensatz gegen das den Körper äußerlich umgebende Gewand bildet das Wasser im Innern". Hengstenberg zu dies. Ps.

7) Schon Theodoret (quaest. 10 in Num.) bemerkt: δι' ὧν γὰρ ἡ ἁμαρτία, διὰ τούτων ἡ τιμωρία. Die Juden haben das dem Ritus zu Grunde liegende jus talionis ins Einzelne ausgeführt. Auch Bähr (S 443) bemerkt in dieser Beziehung treffend: „Fremden Samen hatte die Ehebrecherin in sich aufgenommen, dafür sollte sie überhaupt das Vermögen verlieren, Samen aufzunehmen und Kinder zu gebären, was desto erschrecklicher erschien, als es des israelitischen Weibes größte Ehre und Glück war, Kinder zu gebären".

8) Vgl. Kurtz a. a. O. S. 332.

9) So Bähr S. 447 und Kurtz S. 332. Dieser Ansicht liegt dieselbe Scheidung des Sinnlichen und Uebersinnlichen zu Grunde, welche in der reformirten Abendmahlslehre am deutlichsten hervorgetreten ist, und mit ihr hängt auch zusammen, daß Bähr und Kurtz den Ritus nicht als Ordale betrachtet wissen wollen.

10) Vgl. Bähr II, S. 444.

§. 62.

Reinigung einer Gemeinde von dem Verdachte der Blutschuld.

Wenn ein Erschlagener auf dem Felde gefunden wurde, ohne daß man den Mörder ermitteln konnte, so sollten die Aeltesten und Richter des Landes messen, welche Stadt der Stelle, wo der Getödtete gefunden worden, zunächst lag, damit diese Stadt die Blutschuld aus der Mitte der Gemeinde tilge. Zu dem Ende hatten die Aeltesten der als die zunächst gelegene ermittelten Stadt eine junge Kuh, mit der noch nicht gearbeitet war und die noch kein Joch gezogen hatte, in einen immerfließenden Thalbach, woselbst nicht gepflügt und gesäet wurde, hinabzuführen und ihr dort am Bache das Genick zu brechen, in Gegenwart der Priester, der Söhne Levi, und sodann über der getödteten Kuh die Hände zu waschen mit den Worten: „unsere Hände

haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen es nicht gesehen (d. h. wir wissen nicht, wer das Verbrechen verübt); vergieb deinem Volke Israel, welches du erlösest hast, Jehova, und lege nicht unschuldiges Blut in die Mitte deines Volkes Israel" —, damit ihnen das Blut gesühnet würde (Deut. 21, 1—9) [1]).

Obgleich dieser Ritus eine Sühnung vergossenen Blutes (einer Blutschuld) bezweckt, so ist er doch nicht als ein Sühnopfer zu betrachten, und wird auch in V. 9 nur als ein „Austilgen des unschuldig vergossenen Blutes aus der Mitte Israels" bezeichnet. — Gegen die Auffassung desselben als Opfer ist entscheidend nicht nur die Art des Tödtens — kein Schlachten (שָׁחַט was vom Opfer constant gebraucht wird), sondern das Genick brechen (עָרַף) [2]) — und das Fehlen der Blutsprengung. Die Priester fungiren daher auch nicht amtlich bei diesem Ritus, sondern sind nur zugegen als die „welche Gott erwählt hat ihm zu dienen und zu segnen im Namen des Herrn, nach deren Ausspruch jeder Rechtsstreit und jeder Schlag geschieht" (V. 5), d. h. als die berufenen Zeugen und Vertreter des göttlichen Rechts. — Das Verfahren mit der Kuh hat zur Voraussetzung, daß der Mörder nicht ausfindig gemacht werden konnte [3]). Daher fiel die Schuld des unschuldig vergossenen Blutes auf die Gemeinde; und die Stadt, welche dem Orte des Todtschlags am nächsten lag, hatte die Blutschuld zu sühnen, und die Tilgung der Schuld durch ihre Vertreter, die Stadtältesten, mittelst symbolischer Vollstreckung der Strafe zu vollziehen [4]). Wie bei dem Sühnopfer mußte auch in diesem Falle das Thier anstatt des Menschen eintreten und die Strafe büßen [5]). Das hiezu gewählte Thier sollte eine junge Kuh sein, die noch kein Joch gezogen, d. h. noch in voller, ungeschwächter Lebenskraft stand (vgl. §. 58.). An ihr wird durch ihre Tödtung die Strafe des Mordes vollzogen, aber nicht an dem Orte, wo der Erschlagene gefunden war, sondern in einem uncultivirten Thalbache, dessen Quellen und Wasser beständig fließen, damit das Wasser das Blut einsauge und wegspüle, und das von der Erde eingesogene und in ihren Boden aufgenommene Blut nicht durch Pflügung und Bearbeitung des Bodens wieder aufgedeckt werde [6]).

Mit diesem Akte war dem Rechte Satisfaction geleistet, sofern der Thäter nicht zu entdecken war [7]), aber die Gemeinde der Stadt, auf welche der Verdacht dieses Verbrechens gefallen, war dadurch noch nicht von diesem Verdachte gereinigt. Um sie auch hievon zu reinigen, dazu sollten die Aeltesten über der getödteten Kuh die Hände waschen. Zweck und Bedeutung dieses sehr natürlichen und darum auch bei verschiedenen Völkern vorkommenden Sinnbildes der Reinigung von einer bösen That [8]) wird durch die dabei gesprochenen Worte: „unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen“ u. s. w. d. h. wir haben keinen Antheil an dem verübten Morde, deutlich ausgesprochen, und durch die an diese feierliche Unschuldsbezeugung angeschlossene Bitte: Gott wolle seinem erlösten Volke vergeben und das unschuldig vergossene Blut nicht in seine Mitte legen, d. h. ihm zurechnen und an ihm strafen — war der Reinigungsakt beschlossen, die Blutschuld aus seiner Mitte ausgetilgt.

1) Die rabbinischen Erläuterungen über diesen Ritus finden sich bei Selden, de Synedriis l. III. c. 7 und Wagenseil ad Sota c. 9, und im Wesentlichen auch bei Lundius, jüd. Heiligthümer B. III, C. 59. Vgl. noch Bähr, Symb. II, S. 419 f. 447 ff.

2) Dieser Unterschied ist auch von den LXX beachtet, welche שָׁחַט immer durch σφάζειν, das עָרַף hier durch νευροκοπεῖν wiedergeben; und die Rabbinen urgiren diesen Unterschied so sehr, daß sie behaupten, das שחט sei bei dieser Kuh eben so ungesetzlich gewesen, als das ערף beim Schlachten der rothen Kuh Num. 19. S. die Stellen bei Bähr S. 449.

3) Josephus (Antiq. IV, 8, 16) setzt in seiner Relation dieses Gesetzes ausdrücklich hinzu: ζητείτωσαν μὲν αὐτὸν μετὰ πολλῆς σπουδῆς, μήνυτρα προθέμενοι.

4) Die Stadtältesten hatten überhaupt die Verpflichtung, den Mörder zur Strafe zu ziehen, ihn dem Bluträcher zu übergeben. Deut. 19, 12.

5) „Weil der Mörder nicht da, sondern unbekannt war, mußte diese arme Kuh an des Mörders Stelle treten und an ihr die dem Mörder zukommende Strafe vollstrecken lassen“. Lundius a. a. O. S. 720. Aehnlich die meisten ältern und neuern Theologen. Dagegen will Bähr (S. 450) in der Tödtung der Kuh nichts weiter finden, „als eine faktische Bezeugung und Anerkennung der Strafbarkeit des Verbrechens“, und polemisirt in Folge dessen (S. 451 ff.) weitläufig gegen Grotius, de Wette, Scholl und Tholuck, welche diesen Ritus als Beweis für die Sündenimputation und den stellvertretenden Straftod beim Sühnopfer geltend gemacht hatten. Aber diese Polemik trifft nur die Ansichten von de Wette (de morte J. Chr. expiat. p. 17), Scholl

(Studien der Würtemb. Geistlichk. V, 2, S. 160 f.) u. Tholuck (Hebräerbrief. Beil. 2. S. 78 der 2. Aufl. — in der 3. Aufl. fehlt diese Stelle), welche die getödtete Kuh für ein Opfer halten und in dem Händewaschen ein Symbol der Sündenübertragung annehmen, aber nicht die Ansicht von Grotius, de satisf. c. 10: In expiatione mortem pecudis morti hominis subrogari, id ipsum manifestum quoque est ex Deut. 21., denn Grotius findet diesen seinen von Bähr angeführten Worten zufolge in unserem Ritus nur einen analogen Beweis dafür, daß der Tod des Thieres bei der Expiation den Tod des Menschen ersetze, d. h. das Thier den Tod stellvertretend für den Menschen leide, mithin die Schuld des Menschen auf das Thier übertragen sei und an ihm gestraft werde. Diese Uebertragung wurde bei den Sühnopfern durch die Handauflegung symbolisirt. Bei unserm Ritus fand freilich Handauflegung nicht statt und konnte nicht stattfinden, weil der Schuldige, der seine Schuld dem Thier hätte auflegen können, nicht bekannt war, die Aeltesten der Stadt aber eine Schuld, die sie nicht begangen hatten, auch nicht auf die Kuh übertragen konnten. Statt dessen trat hier — wo ja auch kein Opfer dargebracht wurde, das Händewaschen über der getödteten Kuh ein, das freilich nicht als Uebertragung der Schuld auf das Thier betrachtet werden darf, sondern nur eine Ablehnung oder Abwälzung des auf der Stadt haftenden Verdachts der Blutschuld von den Menschen weg auf das Thier, welches die Schuld schon gebüßt hatte, sein sollte, damit die Stadt von aller Schuld an dem verübten Verbrechen gereinigt und befreit würde.

6) Die Worte נַחַל אֵיתָן V. 4 übersetzt Luther: „kiesichter Grund" nach dem Vorgange der LXX: φάραγξ τραχεῖα u. Vulg.: vallis aspera et saxosa. Aber נחל erklären die meisten Rabbinen mit Kimchi: locus depressus, per quem fluunt aquae — und אֵיתָן heißt perennis — also: ein Thalgrund, in welchem Wasser immer fließen, in der dürren Jahreszeit nicht versiegen. — Die hinzugefügte Bestimmung: „welcher nicht bebaut noch besät wird" faßt Bähr S. 419 mit Rosenmüller nur als nähere und ausdrückliche Bestimmung des אֵיתָן. Dagegen M. Baumgarten, Comm. z. d. St. findet darin ausgedrückt, daß „das entweihte Land in seiner ursprünglichen, nicht durch Menschenhand berührten Natürlichkeit den Tod der Reinigung aufnehme und das Blut der Sühnung durch das rinnende Wasser weit und breit in sich sauge" (?).

7) Nach der Lehre der Rabbinen wurde der Mörder, falls er später noch entdeckt wurde, noch mit dem Tode bestraft. Vgl. Hundius S. 721.

8) Vgl. Matth. 27, 24 und über die weite Verbreitung dieses Sinnbildes Bynaeus, de morte Jesu Chr. III, p. 199 u. Elsner, observatt. sacr. I, p. 122 sq.

Dritter Abschnitt.

Die übrigen gottesdienstlichen und heiligen Handlungen.

Erstes Capitel.

Die Handlungen sakramentaler Art.

§. 63.

Die Beschneidung.

Nachdem Gott den Bund mit Abraham geschlossen (Gen. 15), gebot er ihm zum Zeichen des mit ihm und seiner Nachkommenschaft aufzurichtenden Bundes: daß von ihnen alles Männliche beschnitten werde, nicht blos die Kinder und leiblichen Nachkommen Abrahams, sondern auch die in seinem Hause geborenen und die für Geld gekauften Sklaven, und zwar die Kinder gleich am achten Tage nach ihrer Geburt, mit der hinzugefügten Drohung, daß jede unbeschnittene Seele aus ihrem Volke ausgerottet werden solle, weil der unbeschnittene Mann den Bund gebrochen habe (Gen. 17, 10—14.) [1]).

Die Beschneidung (מוּלָה, περιτομή, circumcisio) geschah am Fleische der Vorhaut (עָרְלָה), und bestand in der künstlichen Entfernung der Vorhaut von der Eichel, glans penis, mittelst eines scharfen Messers [2]). Sie wurde in der Regel vom Hausvater verrichtet, konnte aber von jedem Israeliten, im Nothfalle auch von Weibern (Exod. 4, 25), nur nicht von Heiden verrichtet werden [3]). In der Folgezeit war mit der Beschneidung auch die Namengebung verbunden (Luc. 1, 59. 2, 21).

1) Die zahlreiche Spezialliteratur über diesen Ritus s. bei Winer, R.W. I, S. 156 f. — Die streitige und vielbesprochene Frage über den Ursprung der Beschneidung hat nur historisch-antiquarisches kein theologisches Interesse. Das ist häufig übersehen worden, indem die älteren Theologen (vgl. Sal. Deyling II, q. 60 sqq., Buddei, hist. eccl. V. T. I, p. 221 sqq.) in der Regel mit mehr dogmatischen als historischen Gründen dafür kämpften, daß dieselbe zuerst dem Abraham von Gott befohlen worden und von den Abrahamiden zu den Heiden gekommen sei, wogegen Andere mit gleichen dogmatischen Vorurtheilen, nur negativer Art, auf Grund der Aussage Herodot's (II, 104), daß die palästinischen Syrer die Beschneidung von den Aegyptern gelernt, die Ansicht vertheidigten,

daß Abraham oder Mose diese Sitte von den Aegyptern angenommen habe. Allein auf diese Aussage läßt sich nicht viel Gewicht legen, weil Herodot offenbar nur berichtet, was er von den ägyptischen Priestern gehört hatte, und seine Angabe, daß die Kolchier, Aegypter und Aethiopen sich beschneiden ließen, in dieser Allgemeinheit von den Aegyptern nicht einmal richtig ist, vielmehr in Aegypten nur die Priester (nach Origenes, homil. 5 in Jerem.) und die, welche zu den Mysterien Zutritt erlangen wollten (nach Clemens Al. Strom. I, p. 130 ed. Potter) sich der Beschneidung unterzogen. Eben so wenig können wir das von Tuch (Comm. z. Genes. S. 343 f.) geltend gemachte „ägyptische Isolirungssystem und den Abscheu vor fremden Nomadenstämmen" für eine so gewichtige Instanz halten, um von vorn herein den Gedanken aufzugeben, die Beschneidung könne von Abrahams Samen aus zu den übrigen Völkern gelangt sein, weil dieses angebliche Isolirungssystem schon wegen Gen. 12, 14 ff. 47, 7 ff. nicht ganz exclusiv gewesen sein kann. Möglich bleibt es daher, daß Abraham während seines Aufenthalts in Aegypten die dort bereits übliche Beschneidung kennen gelernt hat und dadurch für die von Gott ihm befohlene Einführung derselben bei seinem Geschlechte vorbereitet war; aber auch möglich, daß die ägyptischen Priester sie von Abraham, oder vielmehr von Joseph sich angeeignet haben. Vielleicht ist aber auch keins von beiden wahr, da man „die Beschneidung auch in Amerika, auf den Südseeinseln, z. B. in einer der jüdischen ähnlichen Operationsweise auf den Fidschi-Inseln, und bei sämmtlichen heidnischen Negerstämmen (Clemm, Culturgesch. 3, 255. 291. 4, 307) vorgefunden, wo ein Zusammenhang mit der abrahamischen Beschneidung nicht vorstellbar ist" (Delitzsch, Genes. I, S. 375). Wenn aber dieselbe bei verschiedenen Völkern, ganz unabhängig von einander, entstanden ist, so läßt sich ihr Ursprung nicht aus dem Bestreben, die Zeugungskraft zu erhöhen, sondern nur aus dem Gefühle der Unreinheit menschlicher Natur herleiten, welches Gefühl dann mit dem tieferen Sinken des heidnischen Götterdienstes theils in Selbstentmannung, wie beim Kronos- und Kybeledienst, theils in den weit verbreiteten, aller sittlichen Motive baaren Phallusdienst ausartete.

2) Die Messer waren im höheren Alterthum scharfe Steine (צֹר Exod. 4, 25 oder חַרְבוֹת צֻרִים d. h. Steinmesser, nicht: scharfe Messer, Jos. 5, 2 vgl. m. Comm. z. dies. St.); später bediente man sich dazu der stählernen Messer. Vgl. Buxtorf, Synagoga jud. p. 91 sq. ed. 3. und hinsichtlich der Litteratur über diesen Gegenstand Winer, R. W. I, S. 157. — Das Verfahren dabei wird in J. H. Othonis lex. rabbin. p. 133 so beschrieben: Circumcisor imponit mentulae bacillum, et praeputium quantum potest super illum extendit, deinde forcipe partem ejus prehendit et novacula praecidit. Deinde duobus pollicis unguibus praeputium arripit et devolvit, donec glans tota denudatur; quo facto sanguinem exsugit, donec advenerit sanguis e remotioribus corporis partibus, vulnerique emplastrum imponit. Und wie heutiges Tages die Juden diese Operation verrichten, findet man ausführlich bei Trusen, d. Sitten, Gebr. u. Krankh. der alten Hebr. S. 127 ff. beschrieben.

3) Vgl. Buxtorf, Synag. jud. p. 90. Bei Erwachsenen wurde, in der

spätern Zeit, die Operation auch wohl von einem Arzte vorgenommen, vgl. Josephus, Antiq. XX, 2, 4. Bei den jetzigen Juden ist dazu ein mit dieser Funktion vertrauter Mohel (מוהל) bestimmt.

Die Bedeutung, welche die Beschneidung für die Israeliten hatte und haben sollte, liegt nicht in ihrem, überhaupt noch sehr fraglichen, medicinischen Nutzen: die völlige Reinhaltung des männlichen Gliedes zu ermöglichen oder doch zu erleichtern, und dasselbe dadurch gegen manche Krankheiten zu schützen, oder auch die Zeugungskraft desselben zu erhöhen [4]), sondern in der religiösen Anschauung, daß das durch den Fall in die menschliche Natur gekommene Verderben der Sünde sich in dem Geschlechtsgliede concentrire, weil es in dem Geschlechtsleben besonders stark hervorzutreten pflegt, daß mithin für die Heiligung des Lebens vor allen Dingen das das Leben fortpflanzende Zeugungsglied einer Reinigung oder Heiligung bedürftig sei, welche durch Wegnahme der Unreinigkeiten aufnehmenden und bewahrenden Vorhaut versinnlicht wurde [5]). Da nun Abraham zum Stammvater des Geschlechtes berufen war, welches Gott zu einem heiligen Volke erziehen wollte, und da der Bund, den Gott zu dem Ende mit ihm geschlossen, die Heiligung und mittelst derselben das Heil aller Geschlechter der Erde bezweckte, so wurde ihm, bevor er den verheißenen Samen zeugte, von Gott die Beschneidung auferlegt zum Zeichen des mit ihm und seiner Nachkommenschaft geschlossenen Bundes, dessen Verwirklichung oder Ausführung mit der Erzeugung Isaaks beginnen sollte. Schon hiedurch wurde die Beschneidung als die erste Bethätigung des Wortes: „ich bin Gott der Allmächtige, wandle vor mir und sei fromm (תָּמִים Gen. 17, 1), nicht nur zur Bedingung der Zugehörigkeit zum Volke des Bundes gemacht, sondern zugleich die Beschneidung am Fleische zum Symbole der Beschneidung d. i. Reinigung des Herzens (Deut. 10, 16. 30, 6. vgl. Lev. 26, 41. Jer. 4, 4. 9, 25. Ezech. 44, 7) erhoben. Denn die Zugehörigkeit zum Bundesvolke besteht ja nicht blos darin, daß man in den äußeren Volksverband eintritt, sondern zugleich und hauptsächlich in dem geistigen Eingehen in die Lebensgemeinschaft mit dem Bundesgotte, in der Heiligung des Lebens für den heiligen Gott. Wie die Beschneidung einerseits jedem, der sich ihr unterzogen, alle

Rechte des Bundes, den Antheil an allen leiblichen und geistlichen Heilsgütern des Bundes zusicherte und versiegelte, so verpflichtete sie andererseits ihn auch zur Erfüllung aller Bundespflichten, „zur Liebe Gottes seines Herrn mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele“ (Deut. 30, 6). — Dennoch hat sie keinen eigentlich sakramentalen Charakter; sie ist kein Vehikel heiligender Gotteskräfte, sondern nur ein Zeichen des Eintritts in die Gemeinschaft mit dem Gott des Heils, der Aufnahme in den Gnadenbund mit dem Herrn [6]), nicht nur für die Fremdlinge, welche nicht von Abraham abstammend durch die Beschneidung der Gemeinde Israels einverleibt wurden, sondern auch für die leiblichen Söhne Israels, die am achten Tage nach ihrer Geburt durch sie dem Bundesvolke, der Gemeinde des Herrn einverleibt, und in den Besitz und Genuß ihrer Bundesrechte gesetzt wurden, indem die Unbeschnittenen aus ihr ausgerottet werden sollten. — Endlich die Festsetzung des achten Tages nach der Geburt für die Beschneidung läßt sich nicht daraus erklären, daß wie die Gebärende, so auch das vom Blute der Mutter genährte Kind sich so lange im Zustande der Unreinigkeit befunden habe [7]), denn von dieser Vorstellung findet sich keine Spur im A. Testamente; vielmehr ist diese gesetzliche Bestimmung aus der Bedeutsamkeit der Siebenzahl abzuleiten, insofern die Sieben einen Cyclus von Zeiten bezeichnet, in welchem der Lauf der Zeit sich in kleineren und größeren Kreisen abschließt, um wieder von Neuem zu beginnen. „So mußten auch die ersten sieben Tage vollständig abgelaufen sein, ehe das Kind beschnitten werden konnte. Mit der Beschneidung trat das Kind in den Bund Gottes, in eine neue Welt, in das Reich Gottes ein; ein neuer Aeon seines Lebens begann. Der achte Tag, mit dem der neue Zeitcyclus beginnt, sollte das Kind auch in die neue Lebenssphäre einführen“ [8]).

4) Diese von Philo, de circumcis. (Opp. II. p. 210) ausgegangene Ansicht, für die gewöhnlich, aber schwerlich mit Recht die Angabe Herodot's (II, 37), daß die ägyptischen Priester τὰ αἰδοῖα περιτάμνονται καθαριότητος εἵνεκεν, angezogen wird, fand im Jahrhunderte der Nützlichkeitstheorien viel Beifall bei Michaelis (Mos. R. IV, §. 186) u. A., kann aber gegenwärtig schon für antiquirt angesehen werden, obgleich noch Winer (R.W. I, S. 169 f.) für wahrscheinlich hält, daß in dem medicinischen Nutzen der erste physische

Grund zu suchen, warum Einzelne und bald ganze Völkerschaften sich der Beschneidung unterwarfen, und jüngst erst Saalschütz (Mos. Recht I, S. 246 ff.) sie erneuert hat. Sie stützt sich auf bloße Vermuthungen, welche auf die Gültigkeit empirischer Thatsachen keinen Anspruch machen können. Gegen die Meinung, daß die Beschneidung ein Schutzmittel gegen Krankheiten bilde, bemerkt auch Trusen a. a. O. S. 118: „daß andere Völker ohne dieselbe eben nicht größeren Gefahren durch örtliche Krankheiten der Vorhaut ausgesetzt sind; denn dergleichen zufällige und immer nur sporadische, vorübergehende Affectionen der Vorhaut, wie der Eicheltripper, die Phymose und Paraphymose, so wie die Zerreißung des Bändchens bedurften keines so allgemeinen volksthümlichen Schutzmittels, das überdies nur für jenes tropische Clima berechnet sein konnte, für den kindlichen Organismus aber keineswegs ohne Gefahr ist". Und den Zweck der Beförderung der Fruchtbarkeit vermag schon Michaelis nicht als begründet anzuerkennen. — Ihrer Einführung liegen bei allen Völkern, die sie haben, religiöse Motive zu Grunde, ohne daß sie jedoch mit Meiners, Böttiger, v. Bohlen, Tuch, Vatke, Movers u. A. für einen Ueberrest der alten Menschenopfer, „die Weihe eines Körpertheils statt des ganzen Leibes" zu halten, oder gar „als eine bis zur Hinwegnahme der Vorhaut zusammengeschrumpfte Entmannung zu Ehren der Gottheit" anzusehen sei, wofür sich noch Trusen S. 121 entschieden hat. — Andere Hypothesen können wir übergehen; vgl. Trusen, S. 118 ff. und J. B. Friedreich, zur Bibel, naturhist., anthropol. u. medic. Fragmente II, S. 104 ff.

5) So M. Baumgarten, theol. Comm. I, S. 200 f. und Delitzsch, Genesis I, S. 375 ff. — Dagegen findet Kurtz (Gesch. d. A. B. I, S. 185 ff.) in der Beförderung der Fruchtbarkeit die Elemente der Anschauung, von welcher die Symbolik ausgegangen sei, nicht nur in den Naturreligionen, sondern auch im Judenthum, welches mit Abstreifung des Spezifisch-Heidnischen blos das Allgemeingültige festgehalten habe, nämlich die Ansicht, daß das Gebiet des Zeugens in seiner Naturwüchsigkeit ein ungeweihtes und ungeheiligtes Element an sich trage, daß es von Unreinheit und Störung umgeben sei, die in der Vorhaut sich repräsentire. - - - Die Zeugung ist der Canal, durch welchen sich das von der Sünde inficirte Wesen des Menschen fortleitet von Geschlecht zu Geschlecht. Sie ist also mit Unreinigkeit und Unheiligkeit behaftet. Diese muß weggethan werden, wenn anders das Ziel der Bundeszeugungen erreicht werden soll. Die Vorhaut ist das Symbol der Naturwüchsigkeit, der natürlichen Unreinheit und Störung im Gebiete der Zeugung". -- Aber diese Anschauung geht nicht blos von einer unbegründeten Basis aus, sondern vermag auch für ihre Entwicklung kein Zeugniß der Schrift beizubringen.

6) „Die Beschneidung war ein signum distinctivum, insofern sie das Geschlecht und Volk des Heils vor sich selbst und vor andern kennzeichnete; ein signum figurativum, insofern sie auf das Heil der Menschheit hinauswies, dem dessen Zeugungen dienten; ein signum commemorativum, insofern es den Träger desselben an seinen Bund mit Gott, seinen Beruf, seine Pflichten erinnerte". Delitzsch, Genesis I, S. 377.

7) Wie Delitzsch a. a. O. S. 376 meint.

8) Vgl. Kurtz, Gesch. d. A. B. I, S. 186. Hinzuzufügen möchte noch sein, daß erst mit dem achten Tage dem Kinde ein selbstständiges Leben zugeschrieben wurde — eine Anschauung, die wenigstens bei den jungen Opferthieren maßgebend war, Exod. 22, 29. Lev. 22, 27. Vgl. oben §. 40 u. 41.

Als so wesentliches und bedeutungsvolles Requisit der Bundesgemeinschaft wurde die Beschneidung von den Nachkommen Abrahams [9]), insonderheit von den Israeliten immer streng beobachtet, auch schon während ihres Aufenthalts in Aegypten, so daß das ganze Volk, welches unter Mose aus Aegypten zog, beschnitten war (Jos. 5, 5) [10]). Nur als es in der Wüste wegen seines wiederholten Abfalls vom Herrn verworfen ward und alle Erwachsenen zum Aussterben verurtheilt waren, wurde mit dieser zeitweiligen Suspension des Bundes auch die Vollziehung des Bundeszeichens an dem während dieser Zeit geborenen Geschlechte suspendirt, aber gleich nach dem Eintritt in das verheißene Land, noch vor Beginn der Eroberung desselben, das Unterlassene zu Gilgal nachgeholt (Jos. 5, 2 ff.). — Aus der folgenden Zeit ist kein Fall der Unterlassung bekannt, selbst aus den Zeiten nicht, wo der Götzendienst überhand genommen hatte. Dies läßt sich nicht nur aus dem Stillschweigen der Propheten über einen solchen Bundesbruch, sondern auch schon daraus schließen, daß schon frühe Unbeschnittensein zu einem Schimpfe in Israel geworden (vgl. Richt. 14, 3. 15. 18. 1 Sam. 14, 6. 17, 26 u. 36). — Erst im Zeitalter der Makkabäer fingen bundesbrüchige Juden an, um sich den Verfolgungen und dem Spotte der Heiden (besonders in den Bädern und Gymnasien) zu entziehen, ihre Beschneidung zu verhüllen und durch chirurgische Operationen und andere künstliche Mittel die Vorhaut wieder über die Eichel herabzuziehen (ποιεῖν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας, 1 Makk. 1, 15, im Talmud משך ערלה, oder ἐπισπᾶσθαι 1 Cor. 7, 15), und ihre Kinder unbeschnitten zu lassen, bis Matthatias ihre Allgemeinheit wieder herstellte (1 Makk. 2, 46), während die Frommen schon damals und auch später unter allen Verfolgungen an ihr festhielten und die Verbote zu umgehen wußten [11]). Dagegen zwangen auch die Juden später den überwundenen Feinden, z. B. den Idumäern und Ituräern, die Beschneidung auf [12]).

9) Von Abraham haben ja auch die Ismaeliten und andere arabische Völkerstämme, und durch Muhammed dann alle Moslemen sie erhalten.

10) Ganz ungeschichtlich ist es, wenn nach Ewald's (Gesch. d. V. Isr. II, S. 341. d. 2. A.) Vorgange Winer (R. W. I, S. 158) und Vaihinger (in Herzog's Realencyclop. II, S. 110) sagen, daß die allgemeine faktische Einführung durch Josua bei Gründung des israelitischen Staates erfolgt sei. Eben so wenig erhob sie erst Mose zu einem gesetzlichen Institute mit religiös politischer Bedeutung, wie Winer meint. Im Gegentheil Mose setzt sie bereits als eine so feste Institution voraus, daß er sie nur in dem Gesetze über die Unreinheit der Wöchnerin gelegentlich erwähnt, Lev. 12, 3.

11) Das Nähere hierüber s. bei Winer, wo auch die ziemlich reiche Litteratur über diesen Gegenstand verzeichnet ist, und Lübkert, in d. theol. Studien u. Krit. 1835. S. 657 ff.

12) Vgl. Josephus, Antiq. XIII, 9, 1 u. 11, 3. XV, 7, 9. de bell jud. IV, 5, 5.

§. 64.

Die Salbung als Weiheakt.

Die Sitte, durch Begießung mit Oel Gegenstände, namentlich Steine zu heiligem Zwecke und Gebrauche zu salben, die im Alterthume weit verbreitet war [1]), finden wir in der heiligen Geschichte schon bei Jakob, welcher an den Orten, wo Gott ihm erschienen war, Steine als Denkmale dieser Gottesoffenbarungen aufrichtete und sie mit Oel zu Heiligthümern salbte, und das Mosaische Gesetz sanktionirte sie in so weit, als es auf göttlichen Befehl vorschrieb, die Stiftshütte mit allen ihren Geräthen durch Salbung mit heiligem Oel zu weihen (vgl. §. 22). Außerdem wurden nur Personen durch Salbung zu besonderen Aemtern in der Theokratie geweiht. Vor Allem die Priester (vgl. §. 36); aber auch die Könige wurden, wenn sie unmittelbar von Gott zur Regierung berufen wurden, durch Propheten gesalbt, wie Saul (1 Sam. 9, 16. 10, 1), David (1 Sam. 16, 12) und Jehu im Reiche Israel (2 Kön. 9, 1 ff.), sonst durch den Hohenpriester, wie Salomo und Joas (1 Kön. 1, 34. 39. 2 Kön. 11, 12). Und die Salbung wurde für ein so nothwendiges Erforderniß zur Thronbesteigung und zum Regierungsantritt gehalten, daß David nach dem Tode Sauls noch zweimal gesalbt wurde, zuerst zum Könige über das Haus Juda (2 Sam. 2, 4) und dann

noch zum Könige über die andern Stämme Israels (2 Sam. 5, 3 vgl. 12, 7), und daß auch Absalom, um den Thron zu usurpiren, sich salben ließ (2 Sam. 19, 11). Außerdem wird die Salbung noch von Joahas, den das Volk nach Josia's Tode zum König machte, erwähnt (2 Kön. 23, 30) [2]. — Wenn die Priester sie verrichteten, wurde ohne Zweifel das Exod. 30, 22 ff. verordnete heilige Salböl dazu gebraucht, wie schon daraus erhellt, daß bei der Salbung Salomo's Zadok das Oelhorn aus dem (für die Bundeslade auf Zion errichteten) Zelte nahm (1 Kön. 1, 39). Aber auch wenn Propheten sie verrichteten, werden sie nicht gewöhnliches sondern das heilige Salböl gebraucht haben, wie aus den Worten: „ich habe David gefunden und mit meinem heiligen Oele ihn gesalbt" (Ps. 89, 21) zu ersehen, da diese Worte sich nicht auf die zu Hebron, sondern nur auf die von Samuel an David vollzogene Salbung (1 Sam. 16, 12 f.) beziehen lassen [3]. — Endlich wurden auch Propheten, namentlich Elisa durch Elias (1 Kön. 19, 16), gesalbt, aber schwerlich alle, sondern wohl nur die, welche von anderen Propheten zu diesem Amte berufen wurden [4]), wozu ohne Zweifel gleichfalls wird das heilige Salböl gebraucht worden sein. — Dies anzunehmen forderf schon die Bedeutung, welche die Salbung in allen diesen Fällen hatte. Sie war nämlich die sinnliche Form, unter welcher den Gesalbten die für das Amt, zu dem sie berufen wurden, erforderlichen Gaben des göttlichen Geistes mitgetheilt wurden, wie denn auch auf Saul und David nach ihrer Salbung der Geist Jehova's kam (1 Sam. 10, 1. 6. 10. 16, 13). Diesem Zwecke entsprach nicht der Gebrauch gewöhnlichen Oeles, mit dem man sich für das bürgerliche Leben schmückte. Ein anderes heiliges Salböl, als das für die Salbung der Priester vorgeschriebene, kennt aber das A. Testament nicht. — Außerdem ist zu beachten, daß nur die Träger der drei Aemter, durch welche in der Theokratie dem Volke die göttlichen Gnaden vermittelt werden sollten, durch Salbung zum Antritt ihres Amtes geweiht wurden.

1) Vgl. Bellermann, über die alte Sitte, Steine zu salben und deren Ursprung. Erf. 1793, und J. Grimmel, de lapidum cultu, p. 12 sqq.

2) Wenn es in diesen Stellen heißt: sie (nämlich das Volk in seinen Vertretern, den Aeltesten) salbten David und Joahas, so läßt sich dies schwerlich mit Winer (R. W. II, 607) so verstehen, daß die Volksältesten selbst die Salbung vollzogen, sondern gleich der Redeweise: Salomo baute den Tempel, nur so, daß sie die Salbung veranstalteten, und durch die gesetzlich dazu berechtigten Personen, die Hohenpriester, verrichten ließen. — Da nun die Salbung nur von den genannten Königen ausdrücklich berichtet ist, diese aber entweder, wie Saul und David, gar kein natürliches oder bürgerliches Anrecht auf den Thron, oder doch wie Salomo, Joas und Joahas kein unbestrittenes Erbfolgerecht hatten, so nehmen die Rabbinen und meisten christlichen Theologen an, daß nur diese gesalbt worden seien, die ordentlich theokratisch berechtigten Thronfolger aber ohne Salbung den Thron bestiegen hätten. Allein diese Schlußfolge läßt sich mit dem bloßen argumentum e silentio auf keine Weise begründen. Von den genannten Königen wird die Salbung ja auch nur erwähnt in den Berichten über die Art und Weise, wie sie zur Regierung oder auf den Thron gelangten, weil diese von theokratischer Bedeutung war, wogegen bei den übrigen Königen, die ordnungsmäßig den Thron bestiegen, keine Veranlassung zu ausdrücklicher Erwähnung ihrer Salbung gegeben war.

3) Die Rabbinen und ihnen folgend die meisten ältern Theologen bestreiten den Gebrauch des heiligen Salböls bei diesen Salbungen; vgl. Lundius, jüd. Heiligth. S. 154 ff. u. Carpzov, apparat. p. 56 sqq. Aber die Gründe, die sie (z. B. J. Marck bei Carpz. p. 57) gegen die im Texte angeführten Instanzen vorbringen, sind nicht der Erwähnung werth. Auch das Verbot, das heilige Salböl nicht עַל בְּשַׂר אָדָם zu gießen, und nach seiner Composition nicht nachzumachen und davon nicht einem Fremden zu geben (Exod. 30, 32 f.), verbietet nur das Nachmachen und Verwenden desselben zum Behufe der gewöhnlichen bürgerlichen Salbung, bei der das Fleisch gesalbt wurde, schließt aber den Gebrauch desselben für die Weihe zu den von Gott in der Theokratie geordneten Aemtern des Königthums und Prophetenthums nicht aus. Daß aber Samuel zu den von Gott ihm aufgetragenen Salbungen heiliges Salböl haben oder erhalten konnte, wer wollte dies mit Fug und Recht leugnen? Eher könnte man dies bei Elisa im Reiche Israel (2 Kön. 9) bezweifeln. Doch wenn man erwägt, daß die wahren Propheten nach göttlicher Absicht den zehn Stämmen einen Ersatz für das ihnen fehlende levitische Priesterthum geben sollten, und Elias und Elisa insonderheit diesen Ersatz in vielen Stücken gaben, so wird man auch zu der Annahme berechtigt sein, daß sie zu den Salbungen, welche Gott ihnen auftrug, werden heiliges Salböl sich bereitet oder besorgt haben.

4) Denn die Propheten bildeten keinen erblichen Stand, und ihre Mission gehörte überhaupt nicht zu den ordentlichen oder stehenden Aemtern der Theokratie, daher auch die meisten Propheten von Gott unmittelbar berufen und gesandt wurden.

§. 65.

Die Proselytentaufe.

In Israel hielten sich zu allen Zeiten Fremdlinge (גֵּרִים, προσήλυτοι 1 Chr. 22, 2. LXX) auf, welchen das Mosaische Gesetz zwar nicht das Bürgerrecht, wohl aber Duldung und verschiedene einzelne Rechte gewährte, dafür aber sie verpflichtete, einzelne religiöse Satzungen Israels zu beobachten, namentlich den Namen Jehova's nicht zu lästern (Lev. 24, 16), keinen Götzendienst zu treiben (Lev. 20, 2), keine Unzuchtssünden zu begehen (Lev. 18, 26), am Sabbat kein Geschäft zu verrichten (Exod, 20, 10), während der Paschafeier kein gesäuertes Brod zu genießen (Exod. 12, 19), kein Blut und kein Fleisch von gefallenen oder zerrissenen Thieren zu essen (Lev. 17, 10. 15). Wollten aber solche Fremdlinge volles Bürgerrecht erlangen, so gestattete ihnen das Gesetz, sich durch die Beschneidung in die Gemeinde des Herrn aufnehmen zu lassen [1]. Damit verpflichteten sie sich zur Haltung des ganzen Gesetzes, erhielten dafür aber vollen Antheil an den Vorrechten und Heilsgütern des Bundesvolkes (Röm. 9, 4), dem sie durch die Beschneidung ganz einverleibt wurden (Exod. 12, 48). Die Zahl dieser Fremdlinge nahm zu, als Israel zu einem mächtigen Staate sich entwickelte und mit den Nachbarvölkern in politischen und commerziellen Verkehr trat. Noch mehr mußte sie aber wachsen, als in der Folgezeit die Israeliten ihre Selbstständigkeit verloren, und auch nach dem Exile die in ihr Vaterland zurückgekehrten Juden kein unabhängiges Reich mehr bildeten, sondern in der Unterthänigkeit der heidnischen Weltmächte verblieben, deren Joch sie nur vorübergehend abzuschütteln vermochten. In dieser Lage, wo das äußerliche Band der staatlichen Einheit ihnen fehlte, wurde die religiöse Gemeinschaft, welche das Gesetz mit seinen Ceremonialgeboten dem Volke gegeben, zu einem immer fester gewebten innerlichen Einheitsbande ausgebildet. Und wenn auch hiebei das religiöse Leben selbst mehr und mehr in starre Formen pharisäischer Frömmigkeit und Heiligkeit gebannt wurde, so war doch der im Gesetze und den Propheten waltende Geist eine Macht, welche nicht nur den in Selbst-

auflösung begriffenen Religionen des alternden Heidenthums Widerstand leisten konnte, sondern auch viele Heiden anzog und bewog, in der Religion der Juden das Heil zu suchen, welches ihre Götter und Götzendienste ihnen nicht zu bieten vermochten. — Daher zu Christi Zeiten die große Zahl der σεβόμενοι oder φοβούμενοι τὸν θεόν (Act. 10, 2. 13, 50. 16, 14 u. a.), der προσήλυτοι (Act. 2, 10. 6, 5) [2]) oder σεβόμενοι προσήλυτοι (Act. 13, 43), von welchen die Meisten wohl nur den Synagogengottesdienst besuchten, Manche aber auch durch die Beschneidung förmlich zur Mosaischen Religion übergetreten waren.

Demzufolge unterscheiden Talmud und Rabbinen zwei Klassen von Proselyten: Proselyten des Thores (גרי השער) d. h. heidnische Fremdlinge, die unter den Israeliten oder Juden wohnend sich zur Beobachtung der sieben Noachischen Gebote verpflichtet hatten, und Proselyten der Gerechtigkeit (גרי הצדק) oder Proselyten des Bundes (גרי הברית), welche förmlich in die Theokratie aufgenommen, sich zu allen Dogmen und Geboten des Mosaischen Gesetzes bekannten [3]). Zu dieser Aufnahme in den Bund waren nach der Lehre der Rabbinen für die männlichen Personen drei Stücke erforderlich: die Beschneidung (מילה), die Taufe (טבילה) und ein Opfer (קרבן), für das weibliche Geschlecht nur Taufe und Opfer [4]). — Das erste dieser Requisite ist im Gesetze begründet, insofern dasselbe den Fremdlingen gestattet, das Pascha mit zu essen, wenn sie sich hatten beschneiden lassen (Exod. 12, 48). Auch die Darbringung eines Opfers, welche die Rabbinen aus Exod. 24, 5 ableiten, verstand sich von selbst, da schon kein geborner Israelit ohne Opfer vor Jehova erscheinen konnte. Aber die Taufe [5]) als ein selbstständiges und nothwendiges Erforderniß zum Uebertritt ins Judenthum kennen weder die Schriften des A. und N. Testaments, noch Josephus und Philo und die älteren Targumisten. Erst in der babylonischen Gemara [6]) wird sie deutlich genannt, und sie scheint nicht früher als nach gänzlichem Erlöschen des Opfercultus im dritten Jahrhunderte an Stelle des weggefallenen Opfers als eigentlicher Initiationsritus aufgekommen zu sein, hervorgegangen aus der Lustration

oder dem Wasserbade, das wohl jeder Zeit mit der Beschneidung eines Heiden verbunden sein mochte, da schon das Mosaische Gesetz für die Unreinen zur Theilnahme an religiösen Feiern ein Wasserbad als Reinigung forderte (Exod. 19, 10).

Wenn aber die Proselytentaufe so späten Ursprungs ist, so können natürlich die Johannestaufe und die christliche Taufe nicht aus ihr hervorgegangen sein. Viel eher mögen die Juden nach Aufhebung ihres Tempelcultus von der christlichen Taufe Anlaß genommen haben, die bis dahin übliche Reinigung durch ein Wasserbad, welches der zu Reinigende selber nahm, in eine förmliche Taufe als Initiationsritus umzubilden [7]).

1) Ausgenommen die Ammoniter und Moabiter, die gar nicht, selbst im zehnten Geschlechte nicht, und die Edomiter, von denen erst die Söhne im dritten Geschlechte in die Gemeinde Jehova's aufgenommen werden sollten (Deut. 23, 4. 9).

2) Suidas sagt: προσήλυτοι· οἱ ἐξ ἐθνῶν προσεληλυθότες καὶ κατὰ τοὺς θείους πολιτευόμενοι νόμους.

3) Vgl. J. Selden, de jure nat. et gent. Hebr. I, 10; Sal. Deyling, observatt. sacr. II, p. 852 sqq. u. Carpzov, apparat. p. 39 sqq. mit den dort angeff. Schriften. Ueber die sieben Noachischen Gebote spricht sich Maimonides in Hilcoth melach. IX, 1. so aus: Sex res sunt primo homini mandatae: על עבודה זרה de cultu extraneo (d. i. Verbot des Götzendienstes nach Lev. 20, 2); על ברכת השם de benedictione nominis (d. i. den Namen Gottes nicht lästern nach Lev. 24, 16); על שפיכות דמים de effusione sanguinis (d. i. Verbot des Todtschlags nach Gen. 9, 6); על גלוי עריות de revelatione turpitudinum (d. i. Verbot des Ehebruchs, Incestes und der Hurerei nach Lev. 18, 26); על גזל de rapina; על הדינים de judiciis (i. e. de regimine forensi et obedientia civili). Addita est Noacho אבר מן החי de membro vivi, eo quod dicitur Gen 9, 4: attamen carnem cum anima ipsius, quae est sanguis ejus, non comedetis. Ita septem praecepta evaserunt.

4) So Maimonides in Hilcoth Ischure Bia 13, 1 sqq.: Tribus rebus intrarunt in foedus Israelitae: circumcisione, baptismo et oblatione. Circumcisionis usus erat in Aegypto juxta Exod. 12, 48: nemo incircumcisus de eo comedet. — — Baptismus autem erat in deserto ante legis dationem, de quo dicitur Exod. 19, 10: sanctificabis eos hodie et cras et lavent vestimenta sua. Sacrificium denique huc ex Exod. 24, 5 spectat: et misit (Moses) juvenes de filiis Israel, qui obtulerunt holocausta etc. Atque simili modo per omnia postmodum secula, quoties Gentilis voluerit intrare in foedus illud atque sub alis majestatis divinae colligi jugumque legis in se suscipere necesse fuit, ut ei adhiberetur circumcisio et baptismus et sparsio sanguinis sacrificii.

5) Die Hauptschriften über diesen vielbesprochenen und streitigen Gegenstand sind aus neuerer Zeit: E. G. Bengel, üb. d. Alter der jüd. Proselytentaufe. Tüb. 1814. u. Matth. Schneckenburger, üb. d. Alter der jüd. Proselytentaufe. Berl. 1828. In gedrängter Kürze behandelt auch Winer (R. W. I, S. 285) diesen Gegenstand, wogegen Lübkert (theol. Studien u. Krit. 1835. S. 681 ff.) sich auf das allgemein Bekannte beschränkt.

6) Die Hauptstellen sind Babyl. Jebamoth fol. 45—48 u. Cerituth c. 2. fol. 9. im Original u. deutscher Uebersetzung bei Schneckenburger S. 136 ff. — Vgl. auch Lightfoot, hor. hebr. in ev. Matth. 3, 6.

7) Die weitere Begründung s. in der angef. Schr. von Schneckenburger, wo S. 6 ff. auch die Geschichte und Litteratur des Streites über das Alter der Proselytentaufe am gründlichsten behandelt ist.

Zweites Capitel.

Die Handlungen sacrificieller Art.

§. 66.

Die Gelübde.

Die Gelübde stammen gleich den Opfern aus uralter Zeit und finden sich bei allen Völkern. Sie wurden vorzugsweise in Gefahren und bei Unternehmungen zweifelhaften Ausganges (Gen. 28, 20 ff. Richt. 11, 20. Jon. 1, 16), aber auch nur zur Erlangung eines ersehnten Gutes (1 Sam. 1, 11. 2 Sam. 15, 8) gethan. — Das Mosaische Gesetz stellt das Geloben dem freien Willen anheim, fordert aber unverzögerte Erfüllung des einmal ausgesprochenen Gelübdes, und erklärt die Nichterfüllung für Sünde, welche Gott ahnden werde (Deut. 23, 22 ff.). Es unterscheidet Gelobungen oder Weihegelübde (נֶדֶר) d. h. Versprechungen, Gott für seine Hülfe oder für die Erfüllung von Wünschen seine Person oder einen Theil seines Eigenthums zu weihen, und Ablobungen oder Entsagungsgelübde (אִסָּר eig. Fesselung) d. h. eidliche Versprechungen, sich Gott zu Ehren eines Genusses, einer erlaubten Handlung zu enthalten (Num. 30, 3). Zugleich bestimmt es die Gegenstände und die Form der Gelübde genau. — Dem Herrn geloben konnte man sich oder seine Person, Weib, Kind, Sklaven, Vieh (reines und unreines), Häuser und Aecker, ausgenommen das Erstgeborne nebst allem, was dem

Herrn außerdem schon heilig oder gesetzlich zu entrichten war (Lev. 27, 26 ff.) und den Ertrag der Unzucht [1]). Alle Objekte des Gelübdes wurden zum Korban [2]), zu einer dem Herrn geweihten Opfergabe. Aber nur die opferfähigen Thiere sollten wirklich auf dem Altare geopfert werden (als Gelübdeopfer vgl. §. 50); alles Uebrige konnte nach einer vom Gesetze bestimmten Schätzung gelöst oder losgekauft werden. Die Schätzung betrug für männliche Seelen vom 20—60sten Jahre 50 heil. Sekel, für weibliche in diesem Alter 30 S.; für Knaben von 5—20 Jahren 20 S., für Mädchen dieses Alters 10 S., für kleine Kinder von einem Monate ab bis zu 5 Jahren männlichen Geschlechts 5, und weiblichen Geschlechts 3 Sekel, endlich für Greise über 60 Jahre 15 und für Greisinnen 10 Sekel. Wenn aber jemand zu arm war, um diesen Schätzungspreis zahlen zu können, so sollte ihn der Priester nach Verhältniß seines Vermögens schätzen, damit er sich dafür loskaufen konnte (Lev. 27, 2—8) [3]). Die übrigen dem Herrn gelobten Gegenstände — Häuser, Aecker und nicht opferfähiges oder unreines Vieh — wurden vom Priester geschätzt und konnten von dem Gelobenden für den Schätzungspreis mit Zulegung eines Fünftels der Summe wieder eingelöst werden. Geschah dies nicht, so wurden sie nach dem abgeschätzten Werthe zum Besten des Heiligthums verkauft. Bei der Schätzung der Aecker oder Felder wurde übrigens nur der Ertrag derselben bis zum Jobeljahre in Rechnung gebracht, weil die Aecker dann wieder frei wurden, und nur mit einer Ausnahme (vgl. §. 80.) dann an ihren ursprünglichen Besitzer oder dessen rechtmäßige Erben zurückfielen (Lev. 27, 11—27).

In formeller Hinsicht erklärt das Gesetz nur diejenigen Gelübde für gültig, die in Worten freiwillig ausgesprochen und von selbstständigen, in unabhängiger Stellung lebenden Personen gelobt waren [4]). Wenn abhängige Personen, als bei den Eltern lebende Töchter und Ehefrauen [5]), ein Gelübde positiver oder negativer Art aussprachen, so konnte im ersten Falle der Vater, im anderen der Ehemann dasselbe für ungültig erklären und aufheben; jedoch mußte er dies thun, sobald er es gehört, falls er aber einen Tag um den andern dazu schwieg, so hatte er damit das Gelübde als gültig be-

stätigt; und wenn er es hinterdrein doch noch aufhob, so sollte er die Schuld tragen, welche auf die Nichterfüllende fiel. Nur Witwen und verstoßene Frauen konnten für sich gültige Gelübde leisten; wenn aber eine Frau vor ihrer Verstoßung das Gelübde vor den Ohren des Mannes ausgesprochen und dieser es für ungültig erklärt hatte, so blieb sie auch nach der Verstoßung dieses Gelübdes entbunden; hatte hingegen der Mann dazu geschwiegen, so sollte sie es auch nachher erfüllen (Num. 30, 2 - 27).

Die Bedeutung der Gelübde liegt in ihrer Freiwilligkeit oder darin, daß sie nicht vom Gesetz gebotene, sondern aus freiem Antriebe des Herzens hervorgegangene Bethätigungen der Frömmigkeit sind, durch welche der Mensch thatsächlich bezeugt, daß er nicht nur sein Leben mit allen seinen Gütern dem Herrn verdankt, sondern auch zu seinem Leben und allem seinem Thun des göttlichen Schutzes, Beistandes und Segens bedarf. Diesen reinen Charakter echter Religiosität verlieren sie erst, wenn sie zu einem pharisäischen opus operatum ausarten. Diesem Mißbrauche sucht das Gesetz dadurch vorzubeugen, daß es nicht nur die gewissenlose Nichterfüllung der einmal ausgesprochenen Gelübde für Sünde erklärt, sondern auch zugleich lehrt: „so du aber unterlässest zu geloben, ist es keine Sünde" (Deut. 23, 23), außerdem aber noch dem scheinheiligen sich mit Gott Abfinden entgegentritt durch das Verbot, ein zum Opfer gelobtes Thier mit einem anderen zu vertauschen, bei der Strafe, daß in solchem Falle das gelobte und das mit ihm vertauschte Thier dem Herrn heilig sein solle (Lev. 27, 9. 10) [3]).

1) In Deut. 23, 19 ist genannt אֶתְנַן זוֹנָה und מְחִיר כֶּלֶב wörtlich pretium canis. Diesen Ausdruck versteht mit Josephus, Bochart, Spencer u. A. noch M. Baumgarten eigentlich: Geld für einen verkauften Hund; aber dies paßt weder zu den israelitischen Verhältnissen noch in den Zusammenhang, wo die Hurerei beiderlei Geschlechts (קְדֵשָׁה und קָדֵשׁ) in Israel verboten wird (V. 18). Hiernach kann מחיר כלב nur mercedem scorti virilis bedeuten; vgl. Clericus, Rosenmüller, Gesenius (thes. II, 685) u. Winer, R. W. I, S. 406.

2) Vgl. Marc. 7, 11: *Κορβᾶν (ὅ ἐστι δῶρον) ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς*. Matth. 15, 5 u. Lightfoot, hor. hebr. ad h. l.

3) Das Gesetz schreibt für jeden Menschen Loskaufung vor; das Gelübde besteht für den Menschen nur darin, daß die Seelen nach der Schätzung dem

Herrn gehören sollen (בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַיהוָה Num. 27, 2). Irrig ist demnach die Angabe von Michaelis (Mos. R. II, S. 371) u. Winer (R. W. I, S. 406), daß die Personen, welche sich dem Jehova gelobt hatten, Eigenthum des Tempels (mancipia sacra) geworden. Selbst Samuel wird durch das Gelübde seiner Mutter nicht mancipium sacrum, sondern nur zum Nasiräer auf Lebenszeit dem Herrn geweiht (1 Sam. 1, 11).

4) „Was aus deinen Lippen hervorgegangen, sollst du halten und thun, so wie du Jehova, deinem Gott gelobet freiwillig, was du geredet mit deinem Munde". Deut. 23, 24 vgl. Num. 30, 3 ff.

5) Von den Söhnen schweigt das Gesetz; aber es versteht sich von selbst, daß so lange sie unmündig und unselbstständig waren, sie nichts ohne den Willen des Vaters geloben, und eben so wenig, nachdem sie selbstständig geworden, nicht das zum Unterhalte der Eltern Nöthige denselben unter dem Vorwande, es dem Herrn geweiht zu haben, entziehen durften, obgleich die pharisäischen Satzungen diese Lieblosigkeit begünstigten, wie aus Matth. 15, 5 u. Marc. 7, 11 zu ersehen.

6) So wird es auch Prov. 20, 25 für einen Fallstrick des Menschen erklärt: „Heiliges zu faseln und nach den Gelübden erst zu untersuchen", und Maleachi rügt (1, 14) die Unsitte, „schlechte Thiere zu geloben und zu opfern". — Die talmudischen Satzungen finden sich in Mischna Nedarim. Ed. Surenhus. III, p. 104 sqq. u. Othonis lex. rabb. phil. p. 778 sqq.

§. 67.

Das Nasireat.

Unter den Gelübden nimmt eine Hauptstelle ein das Nasireat (נֶדֶר נָזִיר), dessen Ursprung im Dunkeln liegt [1]). Dieses Gelübde bestand darin, daß ein Israelite (Mann oder Weib) auf bestimmte Zeit [2]) sein Leben dergestalt dem Jehova weihte, daß er sich des Weines und starken Getränks, des Essigs von Wein und starkem Getränke, jedes Traubenaufgusses, des Genusses von frischen und getrockneten Trauben (Rosinen), überhaupt alles dessen, was vom Weinstocke, von den Kernen bis zur Hülse gemacht wurde, enthielt, ferner kein Scheermesser auf sein Haupt kommen, sondern sein Haar als dem Herrn heilig frei wachsen ließ, endlich jede Berührung mit Todten, selbst beim Tode der Eltern und leiblichen Geschwister, vermied, so lange seine Weihezeit dauerte. — Falls er sich aber während derselben durch einen unversehens eingetretenen Todesfall in seiner Umgebung verunreinigte, mußte er am gesetzlichen, d. i. am siebenten,

Tage der Reinigung das Haupthaar scheeren, durch ein Sünd- und ein Brandopfer von zwei Turteltauben oder jungen Tauben vom Priester sich sühnen lassen und die Weihezeit von Neuem anfangen, weil durch die Verunreinigung die früheren Tage der Weihe verfallen waren [2]). — Nach Ablauf der Weihezeit hatte er durch eine Opfergabe, bestehend in einem weiblichen jährigen Lamme zum Sünd- und einem jährigen Lamme zum Brandopfer, und einem Weiheopfer eines Widders mit einem Korbe von Ungesäuertem, Kuchen von Weißmehl in Oel geknetet, und Fladen mit Oel bestrichen, nebst einem Speis- und Trankopfer, das Gelübde zu lösen, dabei sein Haar vor der Thür des Heiligthums zu scheeren und in das Opferfeuer zu werfen, worauf er wieder Wein trinken konnte. Hatte er außerdem noch Anderes von seinem Vermögen gelobt, so mußte er auch diese Gelübde gleichzeitig lösen (Num. 6, 1 — 21).

1) Die Verordnung Num. 6. setzt es als ein schon bestehendes Institut voraus, und regelt es nur so, daß es dem Zwecke der ganzen Gesetzgebung entsprechend wurde. Für die Ableitung desselben aus dem Heidenthum, speziell aus Aegypten, welche Spencer u. A. behaupteten, lassen sich keine beweisenden Analogien beibringen; vgl. Winer, R. W. II, S. 140 u. Bähr, Symb. II, S. 439 f. Und Ewald's Reflexionen darüber (Gesch. d. V. Isr. II, S. 517. Alterthümer S. 96 ff.) sind künstliche Vermuthungen ohne geschichtlichen Halt u. Werth.

2) Das Mos. Gesetz redet nur von einer, wahrscheinlich durch das Gelübde bestimmten Dauer dieser Weihezeit. In der israelitischen Geschichte aber kommen auch Fälle vor, daß Kinder schon vor der Geburt durch ihre Eltern auf Lebenszeit zu Nasiräern geweiht worden, so Simson (Richt. 13, 5. 14), Samuel (1 Sam. 1, 11), Johannes der Täufer (Luc. 1, 15) und nach Hegesippus in Euseb. hist. eccl. II, 23, 3 auch Jakobus, Bischof von Jerusalem. Noch andere Fälle im Talmud, vgl. Winer a. a. O. S. 138 f. Bei diesen disputiren die Talmudisten darüber, ob sie das Haar ihr Lebenlang gar nicht verkürzt, oder wie mit der Mischna auch Michaelis (orient. Bibl. VI, S. 239) meint, von Zeit zu Zeit etwas abgestutzt hätten, aber so, daß es immer lang geblieben sei. Vgl. überhaupt Lundius, jüd. Heiligth. B. III. C. 53. — Eine Art Nasireat scheint auch das Gelübde des Apostels Paulus gewesen zu sein, in Folge dessen er sich zu Kenchreae das Haar schor (Act. 18, 18), obgleich nach dem Gesetze (Num. 6, 9. 18) und den talmudischen Satzungen das Haarscheeren beim Tempel geschehen sollte. Vgl. Winer, R. W. II, S. 140 f. u. de Wette zu Act. 18, 18. — Auch die Act. 21, 23 ff. erwähnte Sitte, daß Reiche für Nasiräer, welche ihr Gelübde erfüllten, die Kosten zu den nöthigen Opfern bestritten (Joseph. Antiq. XIX, 6, 1. Mischn. Nasir II, 5, 6) und dadurch des Gelübdes theilhaftig wurden, ist späteren Ursprungs.

3) Von Simson lehrt die Michna Nas. 1., daß er durch Berührung von Todten sich nicht so verunreinigt habe, daß er ein Schuldopfer bringen mußte, weil er nach Richt. 14, 8 f. 15, 15 Todte berührte, ohne daß eines Reinigungsopfers Erwähnung geschieht.

In Bezug auf die Bedeutung dieses Gelübdes ergiebt sich schon aus dem Namen Nasir (נזיר) der Geweihte (von נזר abgesondert sein) [4], daß es eine Weihe für Jehova war (הַנִּיר לַיהוָֹה Num. 6, 2), und zwar negativ „eine Absonderung von der Welt mit ihren die Heiligung beeinträchtigenden Genüssen und ihren verunreinigenden Einflüssen" [5], und positiv ein Stand des dem Herrn geweihten Lebens. Daher der Nasir קָדֹשׁ לַיהוָֹה (V. 8.). Diese Absonderung war jedoch keine mönchische Fasten- und Kasteiungszeit, kein sich Zurückziehen aus der menschlichen Gesellschaft [6], sondern bestand nur in der Enthaltung vom Genusse alles dessen, was vom Weinstock kam und bereitet wurde, im Tragen ungeschorenen Haares als Zeichen der Weihe, und im Meiden jeder Verunreinigung durch Todtenberührung. Die Enthaltung von der Frucht des Weinstocks aber war nicht blos Mittel der Nüchternheit zur Befähigung für den Dienst des Herrn [7], sondern Sinnbild der Enthaltung von den die Heiligung gefährdenden deliciae carnis. Denn sie bezog sich ja nicht blos auf berauschende Getränke, sondern auch auf den Genuß von Traubenrosinen und aus Weinbeeren bereiteten Speisen, z. B. Traubenkuchen (אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים Hos. 3, 1), die durchaus nicht berauschen. — Der Wein ist ein Spötter, starkes Getränk ein Lärmer, und wer darin schwärmt, wird nicht weise (Prov. 20, 1). Wein und Most raubt den Verstand (Hos. 4, 11 vgl. Hab. 2, 5). Und Traubenkuchen sind bei Hosea Bild der losen Speise des Götzendienstes im Gegensatz zu der gesunden, kräftigen Kost der ernsten und strengen Jehovareligion [8]. — Zu diesem negativen Momente kommt als positive Bestimmung das freie Wachsenlassen des Haupthaares. Wenn nun auch hierin insofern ein Zeichen der Absonderung von der Welt lag, als es zum israelitischen Anstande gehörte, das Haar zu scheeren [9], so reicht dieses Moment doch zur Erklärung nicht aus; denn das unbeschorene Haar heißt „die Weihe des Herrn auf seinem Haupte" (נֵזֶר אֱלֹהָיו

עַל־רֹאשׁוֹ V. 7) und das Haupt selbst „sein geweihtes Haupt" (רֹאשׁ נִזְרוֹ V. 9. 18 vgl. mit V. 12). נֵזֶר heißt Weihe, Zeichen der Weihe; als solches heißt das Salböl des Priesters auf seinem Haupte נֵזֶר Lev. 21, 21; ebenso das Diadem, mit dem das Haupt des Geweihten geschmückt wurde, sowohl des Priesters Exod. 29, 6 u. a., als des Königs 2 Sam. 1, 10 u. ö. — Ein solches Weihezeichen war für den Nasiräer das unbeschnittene Haar, das er dem Herrn zu Ehren trug [10]), jedoch nicht sowohl als Sinnbild „der höchsten Lebensfülle oder Blüthe, welche der Hebräer als Heiligkeit auffaßte" [11]), sondern als Zierde, Diadem des Gott geweihten Hauptes (Jer. 7, 29), indem langer kräftiger Haarwuchs als Zeichen männlicher Schönheit galt (2 Sam. 14, 25 f.) und Kahlsein des Kopfes zur Beschimpfung Anlaß bot (2 Kön. 2, 23) und Zeichen der Schande war (Jes. 3, 17. 24) [12]). Weil aber der Nasiräer „dem Herrn heilig" war und das Diadem der Gottesweihe auf seinem Haupte trug, so hatte er gleich dem gesalbten Priester sich vor Verunreinigung durch Todtengemeinschaft selbst beim Tode der nächsten Blutsverwandten zu hüten. Falls er aber dennoch unversehens sich verunreinigt hatte, so war damit auch sein נֵזֶר verunreinigt (V. 12) und mußte deshalb bei der Reinigung abgeschnitten werden. Mit der verloren gegangenen Weihe mußte auch das Weihezeichen fallen. Erst nachdem er durch ein Sündopfer wegen der durch die Verunreinigung auf sich geladenen Sünde gesühnt war, und durch das Brandopfer sich wieder dem Herrn in allen seinen Gliedern geheiligt hatte, konnte er durch Darbringung des Schuldopfers sich wieder in die besonderen Prärogative des Gott geweihten Lebens einsetzen lassen und mit der neuen Uebernahme des Gelübdes auch das Weihezeichen in dem lang wachsenden Haare wieder annehmen, und so sein Gelübde erfüllen.

Zur Lösung desselben war erforderlich ein Sündopfer behufs der Sühnung der während der Weihezeit unwissentlich begangenen Sünden, und ein Brandopfer als Symbol der Hingabe an den Herrn zur Heiligung seines Lebens. Das eigentliche Gelübdeopfer aber war ein Heilsopfer, in welchem er die Seligkeit der Gemeinschaft mit sei-

nem Gotte, dem er sich geheiligt hatte, feiern und schmecken sollte. Zu dem Ende schor er während der Bereitung dieses Opfers sein gottgeweihtes Haupt, nahm das geschorene Haupthaar und legte es in das Opferfeuer des Altares, um das dem Herrn zu Ehren getragene Diadem ihm auch ganz zu übergeben. Außerdem wurde außer der Webebrust und Hebeschulter, wie bei allen Heilsopfern, bei diesem noch der gekochte Bug mit einem der ungesäuerten Kuchen und Fladen durch feierliche Webe dem Herrn übergeben, welche Stücke dem Priester zufielen. Dies ist allerdings „eine Folge der erhöhten und gesteigerten Weihe“ [13]), aber die Bedeutung dieser Eigenthümlichkeit dieses Opfers läßt sich nur aus der Bedeutung der Opfermahlzeit erschließen [14]). Wenn bei den einfachen Heilsopfern die symbolische Uebergabe der Brust und Schulter des Opferthieres an den Herrn die Theilnahme des Herrn an der Mahlzeit abbildet, so wird hier diese Theilnahme des Herrn an dem Mahle noch erhöht durch die symbolische Uebergabe des gekochten Bugs mit dem Kuchen und Fladen, und die durch das Opfermahl abgeschattete Haus- und Tischgenossenschaft mit dem Herrn dahin gesteigert, daß Jehova selbst von den für die Mahlzeit des ihm Geweihten bestimmten Theilen noch einen Theil sich übergeben läßt und hiedurch noch in besonderem Sinne sein Gast zu sein sich herabläßt, um ihn die Seligkeit der innigsten Lebensgemeinschaft mit dem Herrn schmecken zu lassen.

4) נזר heißt: von Unreinheit oder profanem Gebrauche abgesondert sein, im Niph. sich absondern, enthalten z. B. der geheiligten Dinge, um sie nicht zu verunreinigen Lev. 22, 2, der Speise Zach. 7, 3, und mit ל constr. sich weihen Hos. 9, 3; im Hiph. jem. absondern z. B. von Unreinigkeit Lev. 15, 31 und mit ל constr. dem Herrn weihen.

5) Hengstenberg, BB. Moses u. Aeg. S. 202.

6) Wie Rabbinen und ältere Theologen es gefaßt haben. Vgl. dagegen Bähr II, S. 436 ff.

7) So Bähr II, S. 431 f. „Der Nasiräer sollte während seiner Weihezeit, die ja auch eine Art Dienstzeit war, alles starken Getränkes und was irgend dazu nur gehörte, sich enthalten, um sich die nöthige Nüchternheit zu bewahren, die ihn alles Unreine desto leichter als solches erkennen ließ und ihn desto fähiger machte, sich als ein dem Herrn Geweihter, Geheiligter zu betragen, in allen Geboten Jehova's zu wandeln und im Gesetz zu forschen“ (S. 432). Den Beweis hiefür soll die Verordnung über die Priester Lev. 10, 8 f.: „Wein und

starkes Getränke sollt ihr nicht trinken, wenn ihr in das Zelt des Zeugnisses geht, auf daß ihr unterscheiden könnet zwischen dem Reinen und Unreinen, und daß ihr den Söhnen Israels kundthun könnet alle Gebote, die Jehova zu euch geredet durch Mose", liefern. Dabei ist nur übersehen, a. daß den Priestern blos das Trinken von Wein und starkem Getränke untersagt ist, nicht auch das Essen von Trauben, Rosinen und daraus bereiteten Speisen; b. daß das Verbot sich nur auf die Zeit, wo sie den Dienst beim Heiligthum verrichten, bezieht, die Nasiräer aber weder sacra zu verwalten, noch das Volk im Gesetz zu unterrichten hatten.

8) Vgl. Hengstenberg, Christol. I, S. 315 d. 2. A.

9) So Hengstenberg, d. BB. Moses S. 203 f. auf Grund der Bemerkung von M. Geyer, de Ebraeorum luctu p. 210. ed. 3.: Israelis populum Graecorum, veterum Romanorum, Gallorum aut Germanorum more comatum haud quaquam fuisse, vel inde colligi potest, quod comam alere proprium esset Nazaraeorum, adeo ut hi ipsi ab aliis popularibus facile internoscerentur ex coma. Allein wäre das Wachsenlassen des Haares nur Zeichen der Absonderung gewesen, so ließe sich — abgesehen von den im Texte angeführten Bezeichnungen desselben als נזר und ראש נזרו — kein Grund erkennen, weshalb das Haar bei der Verunreinigung hätte abgeschoren werden müssen, da jede Verunreinigung ja durch das Sündopfer gehoben wurde, und es auch hier V. 11 heißt, daß dadurch sein Haupt geheiligt werde.

10) Daher auch bei Simson in dem Gott geweihten Haare seine übernatürliche Stärke lag, Richt. 16, 17. 19.

11) Diese Meinung von Bähr (II, S. 433) gründet sich auf die Voraussetzung, daß dem Orientalen, insbesondere dem Hebräer die Haare des Hauptes das sind, was bei der Erde die Gewächse, das Grünen der Erde, das Wachsen der Bäume — wofür aber jeder Beweis aus der Schrift fehlt. Denn die Bezeichnung des im Sabbat- und Halljahre unbeschnittenen Weinstocks durch נזיר (Lev. 25, 5. 11) liefert dafür keinen gültigen Beweis, weil diese bildliche Bezeichnung des Weinstocks selbst erst aus dem Nasireatsinstitute geflossen ist, und das tertium compar. in dem Nichtbeschnittensein liegt behufs der Absonderung von dem gewöhnlichen Gebrauche als Eigenthum des Herrn für seine Zwecke. Was im Sabbat- und Halljahre an Feld- und Baumfrüchten wuchs, war dem Herrn als Eigenthum vorbehalten, so daß es die Besitzer der Aecker und Felder nicht als ihr Eigenthum in Anspruch nehmen durften. — Ganz willkührlich faßt Baumgarten (theol. Comm. II, S. 276) das Wachsenlassen des Haares als „Zeichen der Abhängigkeit von einer andern gegenwärtigen Macht", wofür 1 Cor. 11, 5. 7. 10 den Beweis liefern soll. — Haltlos ist auch Lightfoot's Auffassung als: humiliationis specimen atque abnegationis sui bei Carpzov, appar. p. 154.

12) Diese Stellen, besonders Jer. 7, 29, wo das Haupthaar ganz entschieden als Krone und Schmuck des Menschen betrachtet wird, widerlegen Hengstenberg's Behauptung, daß nach israelitischer Ansicht das lange Haar nicht als Zierde gegolten habe, nicht als natürlicher Schmuck betrachtet werden könne.

Damit steht übrigens die Sitte, im bürgerlichen Leben das Haar zu scheeren, nicht in unversöhnlichem Widerspruch. Langes Haar kann als schön gelten, und doch kann die Sitte, das Haar von Zeit zu Zeit zu beschneiden, als zweckmäßig aufkommen. — Mit jener Behauptung aber fällt auch jede Spur von ägyptischer Beziehung unseres Ritus als nichtig hinweg. Wenn auch Israeliten und Aegypter darin mit einander übereinstimmten, daß das Scheeren des Haares zum geselligen Anstande gehöre, so waren sie doch darin ganz verschieden, daß bei den Hebräern das Abschneiden d. i. das Kahlscheeren des Haares Trauerzeichen war (Jer. 7, 29. Mich. 1, 16. Jes. 22, 12), die Aegypter hingegen ließen nach Herodot II, 36 „wenn einer stirbt, das Haar wachsen, beides an Haupt und Kinn, so zuvor abgeschnitten war".

13) Vgl. Bähr II, S. 431.

14) Ungereimt ist die Bemerkung von Baumgarten (II, S. 278): „Vielleicht lag darin eine Wiedererstattung des durch die Freiwilligkeit des Nasir durchbrochenen, dem Hause Aarons gegebenen Vorrechts der priesterlichen Heiligkeit".

§. 68.

Der Dienst der Weiber bei der Stiftshütte.

Das „Dienen der Weiber an der Thür der Stiftshütte" (Exod. 38, 8. 1 Sam. 2, 22) ist auch den Gelübden beizuzählen, obgleich es nicht ausdrücklich so bezeichnet wird, insofern als dieser Dienst ein freiwillig übernommener, kein vom Gesetz geforderter war. Als Diener des Heiligthums kennt das Gesetz nur Männer, Priester und Leviten, welche Gott zu dem von ihnen zu leistenden Dienst nicht nur beruft, sondern auch weihen läßt. Schon aus diesem Grunde können die „dienenden Weiber", die zu Mose's und Samuels Zeiten gelegentlich erwähnt werden, nicht zu dem Cultuspersonal gehört, und kann ihr Dienen nicht in untergeordneter, nebensächlicher Handreichung, welche sie in der ihrem Geschlechte angemessenen Sphäre der Thätigkeit den Priestern und Leviten bei ihren amtlichen Funktionen leisteten, bestanden haben. — Dies ergiebt sich ferner auch aus der Bezeichnung des Dienstes dieser Weiber, צָבָא פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד 1 Sam. 2, 22. Obgleich nämlich צָבָא צָבָא auch von dem Dienste der Leviten gebraucht wird, und dieser Dienst in der Verrichtung der schweren und untergeordneten Geschäfte beim Cultus, in dem עֲבֹד עֲבֹדָה בְּאֹהֶל

מוֹעֵד (Num. 4, 23. 35. 39. 43. 8, 24) bestand, so liegt doch in dem Worte צבא nicht der Begriff der schweren Arbeit mit den Händen, sondern dieses Wort bezeichnet ein militärisches Dienen, und in der religiösen oder geistlichen Sphäre die militia sacra, zu welcher jeder männliche Israelit berufen war; in welchem Sinne das ganze Volk Israel צְבָא יְהוָה genannt wird (Exod. 12, 41. Num. 1, 3 ff.). Diese militia Jehovae der Israeliten bestand darin, daß sie ihr ganzes Leben dem Dienste Jehovas weiheten, daß sie einerseits wo nöthig mit dem Schwerdte für die Sache Jehova's kämpften, andererseits den Herrn in seinem Heiligthume bedienten. Diese letztere Funktion, zu welcher jeder Erstgeborene in Israel verpflichtet war, wurde auf die Leviten übertragen, welche anstatt der Erstgebornen des ganzen Volks die Priester in ihren amtlichen Verrichtungen unterstützen oder den Dienst an der Stiftshütte vor Aaron und seinen Söhnen verrichten sollten (Num. 8, 22). Dagegen das Dienen der Weiber war kein עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד, wie er den Leviten oblag, sondern ein צבא פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד „ein Dienen an der Thür (vor) der Stiftshütte“, und kann daher nicht ein Dienen mit allerlei äußerlichen Handleistungen bei Vollziehung des äußeren Cultus gewesen sein [1]), sondern nur eine λατρεία beim Heiligthum, in frommen Uebungen, im Gebete und Fasten bestehend, wie von der frommen Hanna, der Tochter Phanuels Luc. 2, 37 berichtet ist, und wie es die jüdische Tradition von jeher verstanden hat [2]). Ein solcher aus freiem Antriebe des Herzens übernommener Dienst gehört in die Kategorie der Entsagungsgelübde (Num. 30, 14), und giebt sich als solcher auch schon darin zu erkennen, daß diese Weiber zu Mose's Zeit ihre Spiegel — die Mittel, sich für die Welt zu schmücken, um den Menschen zu gefallen, dem Herrn zum Opfer dargebracht haben [3]). Mehr läßt sich über diese Aeußerung der Frömmigkeit nicht bestimmen, weil dieselbe als nicht zur Erfüllung positiver göttlicher Gebote gehörend, im Gesetze nicht näher beschrieben ist. Aber aus den Vorschriften über die Gelübde dürfen wir per analogiam wohl schließen, daß dieses Dienen in der älteren Zeit wohl meist nur eine zeitweilige Uebung der Gottseligkeit war, und erst in der Folge bei manchen frommen Witwen, wie bei der

Hanna Luc. 2, 37, zu einem unablässigen Dienste mit Gebet und Fasten Tag und Nacht wurde.

1) Schon Lundius (jüd. Heiligth. S. 189) bemerkt ganz richtig: „Das zwar lesen wir, daß die Weiber zur Stiftshütte gearbeitet und daheim alles Gewebe gesponnen und gezwirnt, so zur Stiftshütten kam Exod. 35, 25, wie wir auch aus Philone (de migr. Abrah.) höreten. Aber daß sie in der Stiftshütten gewisse Dienste und an der Stiftshütten oder am Tempel ihre Cellen und Wohnungen gehabt, das lesen wir nirgends".

2) So übersetzen schon die LXX הַצֹּבְאֹת אֲשֶׁר וגו' *τῶν νηστευσασῶν, αἳ ἐνήστευσαν παρὰ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου.* Vulg. mulierum, quae excubabant in ostio tabernaculi. Onkelos: נְשַׁיָּא דְאָתְיָן לְצַלָּאָה mulierum, quae veniebant, ut orarent in ostio tab. foed. Eben so der Syrer und alle Rabbinen; vgl. Münster u. Fagius in Critt. ss. ad h. l. — In neuerer Zeit hat Hengstenberg (Beitr. III, S. 133 ff.) diese Ansicht neu begründet, und die Einwendungen, welche Kurtz (in d. luther. Ztschr. 1853. S. 215 ff.) dagegen erhoben hat, sind nicht geeignet, die Sache selbst zu widerlegen.

3) Hiezu bemerkt Aben Esra: Mos erat omnium mulierum, ut decorarent faciem suam singulo mane in speculis aeneis aut vitreis atque ita adaptarent tiaras, quas in capitibus suis habebant, quarum et in libro Esajae mentio fit. Nam mos Israelitarum erat sicut est mos Ismaelitarum in hunc usque diem. Et ecce in Israel mulieres erant Deum colentes, quae spreta mundi vanitate sua specula Domino sponte offerebant. Non enim illis amplius opus habebant, ut adornarent sese: sed veniebant per singulos dies ad ostium tabernaculi, ut orarent et audirent praecepta. Et hoc est quod dicitur אשר צבאו פתח אהל מועד.

§. 69.

Das Fasten.

Zu den Entsagungsgelübden (Num. 30, 14) gehört auch das Fasten (תַּעֲנִית Esth. 9, 5 von עִנָּה נֶפֶשׁ die Seele kasteien, später צוֹם), eine alte, bei fast allen Völkern sich findende Bußübung, welche auch die Israeliten, als Ausdruck der Demüthigung vor Gott in schweren, Herz und Gemüth beugenden Lebenslagen (1 Sam. 1, 7), in Trauer über Unglück und Todesfälle (1 Sam. 20, 34. 31, 13. 2 Sam. 1, 12), über drohende göttliche Strafgerichte (2 Sam. 12, 16. 1 Kön. 21, 27), über große Versündigungen (Esr. 10, 6) oder zur Abwendung schweren Unglücks (Esth. 4, 1 ff.) zu allen Zeiten übten. Das Mosaische Gesetz hat nur ein öffentliches, jährliches strenges Fasten am großen Versöhnungstage vorgeschrieben (Lev. 16, 29 ff. 23, 27 ff.).

Außerdem wurden aber bei großen Landescalamitäten oft außerordentliche Fasttage durch die theokratischen Obern angeordnet, damit das Volk sich seiner Sünden wegen vor dem Herrn demüthige, seinen Zorn von sich ab, und seine Gnade sich wieder zuwende (Richt. 20, 26. 1 Sam. 7, 6. 2 Chron. 20, 3. Joel 1, 14. 2, 12. Jer. 36, 9. Esr. 8, 21. Neh. 1, 4. 1 Makk. 13, 12). — So wurden nach dem Exile die Gedächtnißtage der Hauptkatastrophen, welche den Untergang des Reiches durch die Chaldäer bewirkten, jährlich wiederkehrend als Fasttage begangen (Zach. 7, 3. 8, 19) [1]). Ueberhaupt wurden nach dem Exile mit dem Aufkommen des pharisäischen Geistes die Fasten viel häufiger, und bald zu einem frommen Werke, so daß die Pharisäer regelmäßig an jedem zweiten und fünften Wochentage fasteten (Matth. 9, 14. Luc. 18, 12) [2]), und andere jüdische Sekten, wie Essäer und Therapeuten, ihren Hauptgottesdienst in Fasten setzten. Nur an den Sabbaten, den Neumonden, den Fest- und Freudentagen Israels und an den Vortagen der Sabbate und Feste wurde nicht gefastet (Judith 8, 6) [3]).

Wenn das Fasten nur einen Tag dauerte, enthielt man sich aller Speise von einem Abend bis zum andern [4]), während man sich bei länger dauernden Privatfasten nur der gewöhnlichen Speisen enthielt. Zum Zeichen tieferer Demüthigung der Seele vor Gott in Reue und Buße über die Sünde und Sündenstrafe, die einen getroffen, wurde das Fasten gesteigert durch andere mit ihm verbundene Trauerzeichen, dadurch daß man den härenen Sack anlegte, die Kleider einriß, auch wohl das Haupt mit Asche bestreute, um in Sack und Asche Buße zu thun. 2 Sam. 13, 19. 1 Kön. 21, 27. 1 Makk. 3, 14 vgl. Joel 1, 13. 14. Thren. 2, 10. Jon. 3, 5 ff.

1) Im 4. Monate, wo die Chaldäer zuerst in die Stadt eingebrochen waren (Jer. 52, 6 f.); im 5. Mon., in welchem Stadt und Tempel verbrannt worden (2 Kön. 25, 8 ff.); im 7. Mon. zum Andenken an die Ermordung Gedalja's und der mit ihm verbundenen Juden (2 Kön. 25, 25. Jer. 41, 1 ff.), und im 10. Mon, wo die Belagerung Jerusalems unter Zedekia begonnen hatte (2 Kön. 25, 1. Jer. 52, 4). — Nähere Bestimmung der Fasttage in diesen Monaten mit noch andern Angaben der Ursachen nach der Gemara und den Rabbinen s. bei Hieronymus ad Zach. u. Reland, Antiqq. ss. IV, 10, 6.

2) Nach rabbinischer Deutung zum Andenken daran, daß Mose am 5.

Wochentage die Spitze des Bergs Sinai bestiegen haben, und am 2. Wochentage wieder herabgekommen sein sollte. Andere Ausbeutungen s. bei Fabricius, Cod. pseudepigr. II, 332.

3) Die rabbinischen Satzungen hierüber s. bei Carpzov, apparat p. 390 sq.

4) In Esth. 4, 15 wird ein Fasten — drei Tage nicht essen und trinken Nacht und Tag — von der Esther angeordnet, dem sie selbst sich auch unterziehen will. Andere Beispiele nach Gemar. Gittin 56, 1 f. bei Reland l. c. p. 470, wo auch alle Fasttage der spätern Juden im Jahre mit Angabe der Ursachen zusammengestellt sind (p. 475 sq.). — Ueber Fasten bei andern Völkern s. die Litteratur bei Winer, bibl. R. W. I, S. 365 f.

§. 70.

Der Bann.

1. Ein Gelübde ganz anderer Art war der Bann (חֵרֶם, ἀνάθεμα). „Aller Bann, den jemand dem Herrn bannt von allem, was ihm gehört an Menschen und Vieh und am Felde seines Eigenthums, soll nicht verkauft und nicht gelöst werden; aller Bann ist hochheilig dem Herrn. Aller Bann, welcher gebannt wird an Menschen, soll nicht gelöst, getödtet soll er werden" (Lev. 27, 28 f. vgl. V. 21), und: „aller Bann in Israel soll dir (dem Priester) gehören" (Num. 18, 14. Ezech. 44, 29). Erläuternd hiezu ist noch Num. 21, 2: „Da gelobte Israel ein Gelübde dem Herrn und sprach: wenn du geben wirst dieses Volk in meine Hand, so werde ich ihre Städte bannen". — Aus diesen Stellen [1]) ergiebt sich, daß der Bann auch ein Gelübde war, durch welches Personen und Sachen dem Herrn in unwiderruflicher und unlösbarer Weise geweiht wurden, dergestalt, daß die Personen getödtet werden mußten, die Sachen aber dem Heiligthum oder den Priestern zufielen [2]). Wenn aber die Menschen, welche durch den Bann dem Herrn geweiht waren, getödtet werden mußten, nach dem Gesetze aber jede absichtliche Tödtung von Menschen, selbst von Sklaven (Exod. 21, 20) straffällig war, so versteht es sich von selbst, daß die Verhängung des Bannes nicht in dem Belieben des Einzelnen stehen konnte; sonst hätte ja der Bann zu Zwecken der Gottlosigkeit mißbraucht werden können. Sollte der Bann, wie alles, was dem Herrn dargebracht oder geweiht wurde, eine

Aeußerung der Frömmigkeit sein und bleiben, so konnte er nur über solche Personen verhängt werden, welche als der Heiligung des Lebens, die jeder dem Herrn schuldig ist, beharrlich und hartnäckig widerstrebend, wider ihren Willen dem Herrn durch den Tod geheiligt wurden. — Der Bann ist somit eine Manifestation der richterlichen, in Gerechtigkeit und Gericht an den Menschen sich vollziehenden göttlichen Heiligkeit, und nimmt den Charakter einer theokratischen Strafe an, welche selbstverständlich nur von der gottgeordneten Obrigkeit zur Verherrlichung des Namens und zur Erhaltung und Erbauung des Reiches Gottes, oder von Gott selbst verhängt werden konnte. Geboten ist er daher im Gesetze nur gegen die, welche andern Göttern dienen (Exod. 21, 19), selbst ganze in Götzendienst versunkene Städte, von welchen Menschen und Vieh mit dem Schwerdte getödtet, Häuser und Habe verbrannt und in einen Schutthaufen verwandelt werden sollten (Deut. 13, 12 ff.). Insbesondere aber sollte er an den Canaanitern vollstreckt werden, Deut. 20, 17 f., „auf daß sie euch nicht lehren nach allen ihren Greueln thun, die sie ihren Götzen thun, daß ihr sündiget wider Jehova, euren Gott", und später an den Amalekitern 1 Sam. 15, 3. An den canaanitischen Völkerschaften wurde er auch wirklich vollstreckt, aber an Jericho allein in seiner ganzen Strenge, nach welcher nicht blos Menschen und Vieh getödtet, sondern auch alle in ihr befindlichen Sachen, mit Ausnahme des an den Schatz des Heiligthums übergebenen Metalles, verbrannt wurden (Jos. 6, 17 ff.); an den übrigen Städten nur in so weit, daß man alles Lebendige tödtete, die Städte selbst aber stehen ließ (Jos. 10, 28 ff.), oft auch das Vieh leben ließ und mit der übrigen Beute an Sachen unter die Krieger vertheilte (Deut. 2, 34 f. 3, 6. Jos. 8, 21 ff. 11, 11 ff.). — Wer etwas von dem Verbannten für sich behielt, verfiel selbst dem Banne der Todesstrafe. Jos. 6, 18. 7, 11 f. vgl. Deut. 13, 17. —

1) Die Stelle 1 Sam. 14, 24 gehört nicht dazu, weil dort nicht vom Bann die Rede, sondern nur ein Fluch ausgesprochen ist.

2) Hengstenberg (Christol. III, S. 656 ff. 2. A.) erklärt sich mit Recht gegen die Ansicht, welche den Bann theils als Gelübde d. i. freiwillige Weihung

von Personen und Habe an Gott, theils als theokratische Strafe faßt, geht aber zu weit, wenn er ihn überhaupt nicht als Gelübde anerkennen will, und irrt namentlich darin, daß er Lev. 27, 28 f. unter dem Felde und Vieh nur solches verstanden wissen will, „was früher in den Händen Verbannter befindlich, nun den Siegern anheimgefallen und materiell genommen ihr Eigenthum geworden war". Vgl. meinen Comm. z. B. Josua. S. 97. Note.

2. Ganz verschieden von dem Banne (חֵרֶם) des Mos. Gesetzes ist der Synagogenbann der späteren Juden, d. h. die Excommunication oder Ausschließung eines Juden, gewöhnlich in Folge von Ketzerei, angeblicher Gotteslästerung, aus der Synagoge und Gemeinde oder dem näheren Umgange mit andern Juden. Den Uebergang zu dieser Auffassung des Bannes bildet Esr. 10, 8, wo der von Esra angedrohte Cherem bestehen soll in der Verbrennung der ganzen Habe und in der Ausschließung (nicht Tödtung) des Gebannten aus der Gemeinde (הוּא יִבָּדֵל מִקְּהַל הַגּוֹלָה). Dieser kirchliche Bann oder diese Excommunication (*ἀποσυνάγωγον ποιεῖν* oder *γίγνεσθαι* Joh. 9, 22. 12, 42. 16, 2. *ἀφορίζειν* Luc. 6, 22) heißt in der Mischna und bei den Rabbinen Nidduj (נִדּוּי), in der Gemara Schematta (שְׁמַתָּא), und wurde aus 24 Ursachen, welche Maimonides aus dem Talmude zusammengestellt hat [3]), verhängt, konnte aber im Falle der Reue sogleich wieder aufgehoben werden. Das Wort חרם gebraucht die Mischna nur im Sinne des A. Testaments; erst in der Gemara ist die Excommunication weiter ausgebildet und zu der einfachen, gewöhnlich nur auf 30 Tage verhängten Ausschließung, Nidduj, noch als ein höherer Grad hinzugefügt der Bannfluch (חרם oder נדוי וקללה d. i. Nidduj mit Fluch verbunden), eine feierliche Ausstoßung aus der Gemeinde unter furchtbaren, auf den Sünder jegliches Verderben herabwünschenden Flüchen [4]).

3) Vgl. Carpzov, apparat p. 555, wo sie alle aufgezählt sind.

4) Vgl. die gründliche Erörterung dieses Gegenstandes bei J. Selden, de synedriis. Lib. I. c. 7. — Solche Fluchformeln sind in J. Buxtorfi Lex. chald. talm. p. 828 sq. und bei Selden, de jure nat. IV, 9 zu lesen. — Die Unterscheidung von drei Graden des Synagogenbannes in manchen älteren und neueren Schriften ist eine Erfindung des jüdischen Grammatikers Elias Levita, der in seinem 1525 geschriebenen Lexicon, Tischbi s. v. שמתא sagt: tres sunt species excommunicationis, Nidduj, Cherem et Schammatta. Nidduj consistebat in segregatione; quodsi ita non resipisceret, devovebant

eum per Cherem. Quodsi autem nec tum resipisceret, devoverunt eum per Schammatta. Schammatta autem idem denotat, ac si dicatur שם מיתה ibi mors, quae longe a nobis absit. — Mit diesem von den christlichen Theologen des 16. Jahrh. vorzugsweise gebrauchten Werke ist sie verbreitet, aber alsbald auch von gründlichen Kennern des Talmuds bestritten worden. Vgl. Gildemeister, Blendwerke des vulgären Rationalismus. Bremen. 1841. S. 10 ff.

§. 71.

Erstgeburten, Erstlinge und Zehenten.

1. Alles erstgeborene Männliche an Menschen und Vieh in Israel gehörte dem Jehova, war ihm geheiligt. Exod. 13, 2. 15. Num. 8, 17. Die Erstgeborenen von Menschen, d. h. die erstgeborenen Söhne nach den Müttern gerechnet (כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים), die eigentlich zum Dienste des Herrn an seinem Heiligthume bestimmt waren, wurden, seit ihnen die Leviten zu diesem Dienste substituirt worden, am 40. Tage nach ihrer Geburt dem Herrn nur im Tempel dargestellt und nach der Schätzung des Priesters mit fünf heil. Sekeln gelöst (Num. 18, 16 vgl. Exod. 13, 15 u. Luc. 2, 27). Das Erstgeborene vom Rind-, Schaaf- und Ziegenvieh wurde innerhalb Jahresfrist vom 8. Tage nach der Geburt gerechnet, auf dem Altare des Heiligthums geopfert als Dankopfer, wobei wie bei allen Schelamim nur die Brust und rechte Keule dem Priester zufielen, das übrige Fleisch aber dem Darbringer zu einer Opfermahlzeit verblieb (Num. 18, 17 f. Deut. 12, 17. 15, 19 f.). Falls aber das Thier einen schlimmen Fehler hatte, blind oder lahm war, sollte es nicht geopfert, sondern vom Eigenthümer zu Hause, gleich dem Hirsche und der Gazelle, gegessen werden (Deut. 15, 20 ff.). Endlich die Erstgeburt des unreinen Viehes, des Esels sollte nach der anfänglichen Bestimmung des Gesetzes (Exod. 13, 12 f. 34, 20) durch ein Schaaf gelöst und wenn nicht gelöst, getödtet, nach einer späteren Modification stets mit Geld nach priesterlicher Schätzung, mit Zulegung eines Fünftheils der Summe gelöst werden. Lev. 27, 27 u. Num. 18, 15.

2. Auch von der Frucht des Landes, d. h. von allen Erzeugnissen der Bodencultur war ein Theil der Erstlinge (רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ

Exod. 23, 19) dem Jehova heilig und sowohl roh (Getraide, Obst) als für menschliche Nahrung zubereitet (Most, Oel, Mehl, Grütze und Teig [1])), selbst Wolle von der Schaafschur (Deut. 18, 4) zum Heiligthum zu bringen und dem Priester zu übergeben, damit er sie vor dem Altare des Herrn hinstelle, während der Darbringer in einem Gebete dem Herrn für seine Wohlthaten dankte. Exod. 23, 19. Deut. 26, 2—11. Außerdem hatte die Gemeinde als solche jährlich vor Eröffnung der Getraideernbte am Pascha eine Erstlingsgarbe und nach Beendigung derselben zu Pfingsten Erstlingsbrode zum Dank für den Segen der Ernbte dem Herrn zu opfern, welche durch den Ritus der Webe ihm symbolisch übergeben wurden (Lev. 23, 10 ff.). Von allen diesen Erstlingen wurde nichts auf dem Altare verbrannt, sondern Jehova hatte sie für die Diener seines Heiligthums, die Leviten bestimmt, jedoch mit der Beschränkung, daß nur die Reinen davon essen durften (Num. 18, 12 f. Deut. 18, 4). Das Quantum dieser Erstlingsgaben ist im Gesetze nicht bestimmt, sondern dem Ermessen des Einzelnen überlassen; nur war immer das Beste darzubringen (Num. 18, 12). Auch die einzelnen Bodenerzeugnisse, von welchen Erstlinge darzubringen waren, sind im Gesetze nicht angegeben; aber daß alle Früchte der Bodencultur gemeint sind, liegt im Geiste des Gesetzes [2]) und läßt sich auch aus der Verordnung folgern, daß von jedem Baume mit eßbarer Frucht, den ein Israelite pflanzte, die Früchte des vierten Jahres, die erst gegessen werden durften, dem Herrn heilig sein sollten zum Lobpreise [3]), also dem Herrn auch dargebracht werden mußten, Lev. 19, 20 ff.

1) חַלָּה Num. 15, 20, von den Rabbinen die Hebe des Kuchens (חלה) genannt, als erste Abgabe des Teigs. Vgl. die rabbinischen Bestimmungen darüber bei Saalschütz, d. Mos. Recht I, S. 347.

2) So wurden unter Hiskia die Erstlinge von Getraide, Most, Oel und Honig und allem Ertrage des Feldes gebracht, 2 Chr. 31, 5. Sehr genau sind diese Dinge im Talmud, Mischn. Terumoth u. Biccurim (I, 6 u. 11) und von den spätern Rabbinen bestimmt. Vgl. Othonis lex. rabb. phil. p. 545 sqq. u. Winer, R. W. I, S. 343 f.

3) Die Bestimmung: קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַיהוָה (Lev. 19, 24) versteht Josephus (Ant. IV, 8, 19) dahin, daß diese Früchte gleich dem zweiten Zehenten vor dem Heiligthum verzehrt werden sollten — ob mit Recht, ist sehr fraglich, da es ja

im folgenden V. 25 heißt: „und im fünften Jahre mögt ihr essen seine Frucht".

3. Gleicherweise war der Zehente sowohl von allen Saaten des Landes (Feldfrüchten) und den Früchten der Bäume als auch vom Rind- und Kleinvieh dem Jehova heilig, aber gestattet, den Zehnten von Feld- und Baumfrüchten gegen Entrichtung des Werthes mit Zulegung eines Fünftheils von dem Werthe abzulösen, Lev. 27, 30 ff. [4]). Diese Zehenten wurden vom Herrn, dem sie darzubringen waren, den Leviten zu ihrem Lebensunterhalte überwiesen als Ersatz dafür, daß dieselben keinen Antheil am Lande zum Erbe erhalten hatten (Num. 18, 20 ff.), wofür sie aber wieder den zehenten Theil an die Priester abzugeben hatten [5]).

Außerdem hatte Israel noch einen zweiten Zehenten von allem Ertrage des Feldes, von Getraide, Most und Oel, zum Heiligthum zu bringen, und dort mit den Erstgeburten vom Rind- und Schaafvieh [6]) zu Opfermahlen zu verwenden, zu welchen alle Mitglieder des Hauses, auch Knechte und Mägde und die Leviten in den Städten Israels zugezogen werden sollten. Wer aber zu entfernt vom Heiligthum wohnte, konnte diesen Zehenten verkaufen und mit dem dafür gelösten Gelde am Orte des Heiligthums sich das Nöthige zur Ausrichtung des Opfermahles kaufen. In jedem dritten Jahre aber wurde dieser Zehente nicht zum Heiligthume gebracht, sondern zur Speisung der Armen, Fremdlinge, Witwen und Waisen in den einzelnen Städten verwandt. Deut. 14, 22—29 vgl. 12, 6 f. und 26, 12—14. [7]).

4) Das Gesetz nennt die zu verzehntenden Feld- und Baumfrüchte nicht einzeln. Die Mischna (Maaseroth I, 1) versteht darunter alles, was eßbar, was man aufbewahrt und was sein Wachsthum aus der Erde hat, und schon die Pharisäer zu Christi Zeit dehnten das Gesetz auf die kleinsten Küchenkräuter, wie Dill und Kümmel aus (Matth. 23, 23. Luc. 11, 42), worüber aber selbst in der Gemara bemerkt wird: decimatio olerum est a Rabbinis d. h. im Gesetze nicht gemeint. Vgl. Sal. Deyling, observatt. sacr. III. obs. 28. — Ueber den animalischen Zehnten verordnet das Gesetz, daß jedes zehnte Thier, das unter dem Stabe durchgeht, d. h. unter dem Stabe, unter welchem der Hirte die Heerde, um sie zu zählen, durchgehen läßt (Bochart, Hieroz. I, p. 450), dem Herrn heilig sein sollte, ohne zu untersuchen, ob es gut oder schlecht sei, und verbietet jede Vertauschung bei der Strafe, daß dann beide

Thiere, das zehnte und das mit ihm vertauschte, nicht gelöst werden sollen, Lev. 27, 32 f.

5) Zur Aufbewahrung der Erstlinge, Zehenten und aller Hebopfer ließ Hiskia besondere Cellen beim Tempel einrichten, über welche Leviten als Aufseher gesetzt wurden, 2 Chron. 31, 11 vgl. Neh. 10, 38. 12, 44. 13, 12 f. u. Mal. 3, 10.

6) Aus den Worten: „und iß vor Jehova -- den Zehenten deines Getraides, deines Mostes und deines Oels und das Erstgeborene deiner Rinder und deiner Schaafe" (Deut. 14, 23) haben manche Ausleger geschlossen, daß zu dem zweiten Zehnten auch noch eine zweite Erstgeburtsabgabe wäre darzubringen gewesen, unter welcher Bonfrere die erstgeborenen Thiere weiblichen Geschlechts, Michaelis (Mos. R. IV, S. 108 ff.) und Jahn (bibl. Archäol. III, S. 415) die „Zweiterstgeborenen" von Rind- und Kleinvieh verstehen wollten. Diese Auffassung hängt mit der irrigen Voraussetzung zusammen, daß die Erstgeburten des Viehes ganz den Priestern zugefallen wären, während die Priester von denselben nur die Brust und rechte Keule erhielten, das übrige Fleisch aber den Darbringern zur Verwendung zu Opfermahlen überlassen blieb. Das Gesetz weiß nur von einer Erstgeburt des Rind- und Kleinviehs, welche nach Num. 18, 17 f. auf dem Altare geopfert werden sollte, in der Weise der Schelamim, von welchen die Priester nur die Webebrust und rechte Keule erhielten. Dies setzt Mose in Deut. 12, 6 f. 14, 23 voraus, wo er dem Volke gebietet, alle Opfer und Gaben an den Ort, welchen Gott zur Stätte seines Namens erwählen werde, zu bringen, und dort allein zu opfern und Opfermahle zu halten; und mit dieser Voraussetzung erwähnt er Deut. 14, 23 bei Angabe der Verwendung des zweiten Zehenten zu Opfermahlzeiten auch das Erstgeborene von Rind- und Schaafvieh, weil die Ablieferung dieser Erstgeburten an das Heiligthum mit der Ablieferung des zweiten Zehenten in der Regel wohl zusammenfiel, und das den Darbringern von den Erstgeburten gehörende Fleisch mit dem zweiten (nur vegetabilischen) Zehenten zusammen das Material für die Opfermahlzeiten bildete, während der erste Zehnte ganz den Leviten gehörte, so daß die Darbringer nichts für sich zu den Opfermahlen verwenden konnten. So richtig Winer im R. W. I, S. 342, wogegen noch Saalschütz (Mos. Recht I, S. 124 f. u. 354) von dem Irrthume aus, daß alles Fleisch der Erstgeburtsopfer den Priestern gehört habe, die Schwierigkeit durch die ungenügende Auskunft beseitigen will, daß die Vorschrift Deut. 14, 22 ff. nicht blos an das Volk, sondern zugleich an die Priester mit gerichtet sei und den Sinn habe: „ihr müßt alle Gaben und Opfer der genannten Art nach dem einen geweihten Ort hinbringen, um sie dort allein, Jeder das ihm Zukommende, zu verzehren". Hiernach würden die Opfermahle von dem zweiten Zehnten nur aus Getraide, Most und Oel bestanden haben, in offenbarem Widerspruch mit der folgenden Bestimmung V. 24 ff., daß wer den zweiten Zehnten in Geld umsetzen wollte, für dieses Geld sich am Orte des Heiligthums nach Belieben Rinder, Schaafe, Wein und starke Getränke kaufen könne.

7) Mit Unrecht haben moderne Kritiker den zweiten Zehenten in Abrede gestellt und behauptet, daß im Deuteronium dem Zehnten eine andere Bestimmung gegeben werde als in den mittlern Büchern des Pentateuch. Vgl. dagegen Hengstenberg, Beitr. III, S. 407 ff. u. Ranke, Unterss. üb. d. Pentat. II, S. 285 ff. Daraus wurde dann weiter gefolgert, daß entweder „die Habsucht der spätern Priester (aus Deut. 12, 6 f. 14, 22 ff.) einen zweiten Zehenten gemacht habe" (de Wette, Archäol. S. 274), oder daß das Deuteronomium, nachdem die Zehentenabgabe seit Einführung des Königthums durch die neuen Leistungen an die Könige in Verfall gerathen, dieselbe nur auf ihren ursprünglichen Zustand der freiwilligen Gabe zurückführen wolle (Ewald, Alterthümer S. 346). Der im Deuteronomium angeordnete Zehente ist allerdings eine Erweiterung der frühern Gesetze, aber von Mose selbst in seinen letzten Gesetzen ausgegangen, und darum auch von den Juden seit Alters her als „zweiter Zehente" bezeichnet und entrichtet worden. Vgl. Tob. 1, 7 f. u. Josephi Antiqq. IV, 8, 8 u. 22. — Sofern aber dieser zweite Zehente eine doppelte Bestimmung hatte, innerhalb des Cyclus eines Sabbatjahres, in jedem dritten und sechsten Jahre nicht zu Opfermahlzeiten beim Heiligthum, sondern zur Speisung der Armen in den einzelnen Städten verwandt wurde, reden die Rabbinen auch wohl vom zweiten und dritten Zehenten, nennen aber den letzteren meistens den Armenzehnten (מעשר עני), woraus nur Einzelne durch Mißverständniß eine dreifache Zehntenabgabe in jedem dritten Jahre gemacht haben. Vgl. Selden, de decimis bei Clerici comment. in Pentat. p. 622 u. J. Conr. Hottinger, de decimis Judaeorum. L. B. 1713., wo die talmudischen und rabbinischen Bestimmungen erörtert sind.

Zweck und Bedeutung der Darbringung der Erstgeburten, Erstlinge und des Zehnten vom Ertrage des Landbaus und der Viehzucht ist nicht darin zu suchen, den Leviten und Priestern die nöthigen Subsistenzmittel zu verschaffen. Denn diese Objekte wurden ja nicht unmittelbar an die Leviten und das Heiligthum entrichtet, sondern dem Herrn als ihm heilig dargebracht. Die Heiligung der Erstgeburt von Menschen und Vieh wird Exod. 13, 14 f. ausdrücklich auf die Errettung Israels aus Aegypten begründet, und mit der Darbringung der Erstlinge und Zehenten sollte das Bekenntniß abgelegt werden, daß der Herr sein Volk Israel aus der Noth und Drangsal Aegyptens erlöst und ihm das schöne und fruchtbare Land Canaan zum Erbe gegeben habe (Deut. 26, 3 ff.). Erstlinge und Zehenten stehen in engem Zusammenhange, und ihre Darbringung an die Gottheit ist keine dem Mosaismus eigenthümliche Institution, sondern eine schon von den ältesten Zeiten her bei den meisten Völkern [8]) sich findende natürliche Aeußerung des religiösen Bewußtseins, welche aus der-

selben Grundidee, wie die Opfer überhaupt, hervorgegangen ist. „Innerhalb des Ersten und Zehnten ist alles Eigenthum beschlossen und wird darum am vollständigsten durch beides repräsentirt; insofern nun alles Eigenthum von der Gottheit herrührt, wird ihr auch wie das Zehnte so das Erste geweiht oder hingegeben". — „Zehnten und Erstlinge sammt den Erstgeburten sind somit die Repräsentanten des ganzen Landesertrags und überhaupt alles Eigenthums, und als Abgabe an Jehova ein faktisches Bekenntniß und Zeugniß, daß das ganze Land, überhaupt alles Besitzthum Jehova angehöre, ihm zu verdanken sei" [9]). Durch diese Darbringung der Erstlinge und Zehnten erhielt daher nicht nur das gesammte Eigenthum eine religiöse Weihe, sondern es wurde damit auch faktisch bezeugt, daß man die Güter, die man dem Herrn verdanke, auch zu seines Namens Ehre d. i. zu seinem eigenen und des Nächsten Wohl verwenden wolle, während in der Weihe der Erstgeburt das Bekenntniß lag, daß das Volk, welches der Herr zu seinem Eigenthum erkoren, sein ganzes Leben dem Herrn zu heiligen habe.

8) Die Belege hiefür s. bei Spencer, de legg. Hebr. ritt. L. III. c. 9 u. 10. pag. 713 sqq. u. Winer, R. W. s. v. Erstlinge u. Zehnten.

9) Vgl. Bähr, Symbol. II, S. 47 f. vgl. I, S. 180.

Drittes Capitel.

Die Handlungen liturgischer Art.

§. 72.

Gebet und Segen.

1. Das Gebet als die unmittelbarste Aeußerung des religiösen Gefühls und Bewußtseins war von jeher das Hauptmittel, durch welches die nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen ihr Verhalten zu Gott bethätigten, und bildete auch von der Urzeit an, seitdem unter Enos die Anrufung des Namens des Herrn begonnen (Gen. 4, 26), einen integrirenden Bestandtheil der gemeinsamen öffentlichen Gottesverehrung. Nicht nur haben die Patriarchen und frommen Israeliten zu allen Zeiten die Gefühle und Anliegen ihres

Herzens in Lob, Dank, Bitte und Fürbitte vor dem Herrn ausgesprochen (Gen. 18, 23 ff. 20, 17. 24, 12. 25, 21. 32, 10 ff. Exod. 32, 11 ff. 1 Sam. 1, 10. 2, 1 ff. 8, 6. 12, 23. 2 Sam. 7, 27. 1 Kön. 8, 22 ff. 17, 20 ff. 2 Kön. 4, 33. 19, 15. 20, 2. Jon. 2, 2. 4, 2. Dan. 6, 10 ff. 9, 3 ff. Esr. 10, 1. Neh. 1, 4 ff. 1 Makk. 4, 30. 5, 33. 11, 71. Tob. 3, 1. 17 u. a.), sondern auch wo die Patriarchen einen Altar für ihren Gottesdienst erbauten, geschah es um den Namen des Herrn anzurufen (Gen. 12, 8. 13, 4. 21, 33) und in der Gemeinde Israels hat, obgleich das Mosaische Gesetz außer dem Sündenbekenntnisse am großen Versöhnungstage (Lev. 16, 21) und der Danksagung bei der Darbringung der Erstlinge und nach Abtragung des Zehenten (Deut. 26, 3 ff. 13 ff.) keine Gebete für den öffentlichen Cultus vorschreibt, doch gewiß das Gebet bei keinem Cultusakte gefehlt, und wird nur deshalb im Gesetze nicht erwähnt, weil es sowohl beim Opfer mit der Handauflegung stets verbunden war [1]), als auch während des Rauchopfers an jedem Morgen und Abend die Gemeinde, oder die bei der Cultusstätte sie vertretenden Leviten (1 Chr. 23, 30) stets zu beten pflegten (Luc. 1, 10). Als Aeußerung der Privatandacht finden wir schon zu Davids Zeiten ein dreimaliges Gebet des Tags, am Morgen, Mittag und Abend (Ps. 55, 18), was später stehende Sitte war (Dan. 6, 11), nämlich zur Zeit des Morgenopfers um die 3. Stunde (Act. 2, 15), Mittags um die 6. St. (Act. 10, 9) und zur Zeit des Abendopfers um die 9. Stunde (Dan. 9, 21. Act. 3, 1). — Auch das Tischgebet vor und nach dem Essen ist sicher schon alte Sitte, obgleich bestimmte Zeugnisse darüber erst im N. Test. vorliegen (Matth. 15, 36. Joh. 6, 11. Act. 27, 35). — Wie eifrig und inbrünstig die Frommen in Israel beteten, das erhellt aus den Psalmen und vielen andern Stellen des A. Testaments. Schon frühzeitig wurde das Gebet bei den weltlich Gesinnten zu einem Lippendienste, wogegen schon die älteren Propheten eifern (Jes. 1, 15. 29, 13), und artete in der späteren Zeit immer mehr in ein opus operatum aus, besonders bei den Pharisäern, die nicht nur viele Worte zu machen, sondern auch gern an öffentlichen Orten zu beten liebten (Matth. 6, 5 u. 7). — Gewöhn-

lich verrichteten die Israeliten ihr Gebet im einsamen Zimmer, besonders im Obergemache (Dan. 6, 11. Judith 8, 5. Tob. 3, 12. Act. 1, 13) und im Freien auf Anhöhen und Bergen, um allein zu sein (1 Kön. 18, 42. Matth. 14, 23. Marc. 6, 46. Luc. 6, 12). Befand man sich in der Nähe des Heiligthums, so betete man im Vorhofe desselben (1 Sam. 2, 12. Jes. 56, 7. Luc. 18, 10. Act. 3, 1), das Gesicht nach dem Allerheiligsten hingewandt (Ps. 5, 8. 1 Kön. 8, 38). Dahin pflegte man auch das Gesicht zu richten, wenn man ferne vom Tempel war (Dan. 6, 11. 2 Chr. 6, 34). — In der Regel betete man stehend (1 Sam. 1, 26. Dan. 9, 20. Matth. 6, 5 u. a.), bei tieferer Andacht auch knieend (2 Chr. 6, 13. 1 Kön. 8, 54. Esr. 9, 5. Dan. 6, 10. Luc. 22, 41 u. a.), oder mit dem Körper zur Erde niedergebeugt (Neh. 8, 6. Judith 9, 1). Beim Stehen und Knieen erhob man die Hände ausgebreitet gen Himmel oder nach dem Allerheiligsten zu (1 Kön. 8, 22. Neh. 8, 7. Klagl. 2, 19. 3, 41. Ps. 28, 2 u. a.); bei innigen Bußgebeten schlug man mit den Händen an die Brust (Luc. 18, 31) und senkte den Kopf nach dem Busen zu (Ps. 35, 13) [2]). — Nach dem Aufhören des Opfercultus trat das Gebet ganz an die Stelle des Opfers [3]).

1) Da selbst die Heiden kein Opfer ohne Gebet zu bringen pflegten. Plinius, hist. nat. 28, 2. Vgl. Outram, de sacrificiis Lib. I. c. 15, 9.

2) Ganz eigenthümlich ist die von Elias 1 Kön. 18, 42 erwähnte Stellung, daß er sich zur Erde beugend das Gesicht zwischen seine Kniee legt, eine auch bei Derwischen beobachtete Sitte. Vgl. meinen Comm. zu 1 Kön. 18, 42.

3) Sehr detaillirte Vorschriften über Ordnung und Arten des Gebets und das äußere Verhalten bei demselben giebt der Talmud, in dem Tract. Berachoth (Mischn. I, 1) und den beiden Gemaren, dazu, womit noch weitere Bestimmungen späterer Rabbinen in Othonis lex. rabb. phil. p. 537 sqq. zu vergleichen. Als nothwendig zum Beten betrachten die Rabbaniten die Anlegung der Phylakterien, τὰ φυλακτήρια Matth. 23, 5. Luther: Denkzettel; das sind Pergamentstreifen mit Bibelsprüchen beschrieben, die in ein Kästchen gelegt beim Gebete von den männlichen Israeliten theils an die Stirn zwischen die Augenbrauen, theils an den linken Arm in der Gegend des Herzens mit ledernen Riemen festgebunden werden. Diese Sitte, über deren Ursprung nur so viel feststeht, daß sie — wie aus Matth. 23, 5 u. Joseph. Ant. IV, 8, 13 erhellt — schon zu Christi Zeiten existirte, gründet sich auf buchstäbliche Auslegung der Stellen Exod. 13, 9. 16, wo es von den Geboten über die Passahfeier und Heiligung der Erstgeburt heißt: „es sei dir zum Zeichen auf deiner Hand und zum

Gedächtniß (זִכָּרוֹן Denkmal) zwischen deinen Augen" (V. 9), und ..... „zu Binden (טוֹטָפֹת) zwischen deinen Augen" (V. 16), und Deut. 6, 8 u. 11, 18, wo diese Ermahnung in der letzteren Fassung in Bezug auf alle Gebote wiederholt wird. Die Ermahnung ist jedenfalls bildlich gemeint, sprüchwörtlicher Art, und von den Karäern auch stets tropisch gefaßt worden; eben so von Hieronymus, comm. ad Matth. 23, 5. In Bezug auf Exod. 13, 9 u. 18 wird dies auch von allen neueren Auslegern anerkannt; nur in Deut. 6, 8 u. 11, 18 wollen — mit offenbarer Inconsequenz — Winer (R. W. II, S. 260) und M. Baumgarten (theol. Comm. I, S. 479) die eigentliche Auffassung festhalten. Vgl. Hengstenberg, Beitr. II, S. 457 ff. — Näheres über die Phylakterien, von den Rabbinen תְּפִלִּין oder תְּפִילִּין genannt, s. in Othonis lex. rabb. p. 756 sqq., Buxtorf, Synag. jud. p. 170 sqq., Lundius, jüd. Heiligth. S. 798 ff., Carpzov, appar. p. 190 sqq. u. Bodenschatz, kirchl. Verfassung d. heut. Juden IV, S. 15 ff. (mit Abbildungen).

2. Einen wesentlichen Bestandtheil des öffentlichen Gottesdienstes bildete der priesterliche Segen, für welchen im Gesetze Deut. 6, 22—24 die Formel vorgeschrieben ist, mit der Verheißung, daß Gott das segnende Wort erfüllen werde. — Dieser auch in den christlichen Cultus übergegangene sog. Aaronische Segen wurde nach jedem Morgen- und Abendopfer von dem Priester mit aufgehobenen Händen, wie es von Aaron nach seiner Einsetzung in das Priesteramt Lev. 9, 22 berichtet ist, über die im Vorhofe versammelte Gemeinde oder deren Vertreter gesprochen und von dem Volke mit Amen beantwortet. Mit diesem Segen wurde auch jeder Synagogengottesdienst geschlossen [4]).

4) Ueber das Sprechen des Segens heißt es Mischn. Sota VII, 6: Extra sanctuarium tres benedictiones ex ea conficiebantur, sed in sanctuario una tantum. In sanctuario השם (i. e. יהוה) efferebatur secundum literas, sed in provinciis cognomen (i. e. אדני); d. h. im Tempel wurden die 3 Strophen des Segens ohne Unterbrechung gesprochen, in den Synagogen hingegen antwortete das Volk auf jede einzelne Strophe mit Amen. — Noch andere, meist kleinliche Bestimmungen s. in Mischn. ed. Surenhus. III, p. 264 sq. und in Buxtorf, Synag. jud. a. E. hinter dem index; und über das Sprechen des Amen insbesondere Vitringa, de synag. vet. p. 1093 sqq.

§. 73.

Gesang und musikalisches Spiel beim Gottesdienst.

Schon vor Errichtung der Stiftshütte sang Israel ein Loblied zum Preise Gottes am rothen Meere (Exod. 15) [1]). Zu einem inte-

grirenden Bestandtheil des Gemeindegottesdienstes bei der Stiftshütte und dem Tempel machte aber erst David den heiligen Gesang, indem er nicht nur Psalmen und liebliche Lieder für die Gemeinde dichtete, sondern auch für die Ausführung des Psalmengesanges beim Gottesdienste levitische Sängerchöre unter der Leitung der musikkundigen Sangmeister Assaph, Heman und Ethan bei dem heiligen Zelte zu Gibeon und auf dem Zion anstellte (1 Chr. 16, 37 ff.), so daß von der Zeit an der Opferdienst stets von Psalmengesang begleitet war (2 Chr. 5, 12 ff. 7, 6. 29, 25 ff. 35, 15. 1 Makk. 4, 54. Sir. 50, 18). Ueber die Beschaffenheit dieses Gesanges, über Harmonie und Melodie desselben, fehlt es aber ganz an näheren Angaben, da die wenigen, hauptsächlich in verschiedenen Psalmenüberschriften enthaltenen Andeutungen darüber für uns dunkel und räthselhaft sind, und schon den LXX unverständlich waren [2]).

Der Psalmengesang war jederzeit mit musikalischem Spiel auf Cither und Harfe verbunden [3]). Außerdem hat schon Mose das Blasen silberner Trompeten an den Neumonden und Festtagen während des Opferaktes vorgeschrieben, als ein den Priestern obliegendes Geschäft (Num. 10, 10), während das Spiel auf Cither und Harfe von den Leviten ausgeführt wurde. Das Blasen der silbernen Trompeten oder Posaunen hatte als liturgischer Akt die Bedeutung: Israel dem Herrn ins Gedächtniß zu bringen (לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם Num. 10, 10), d. h. die Opferwünsche und Gebete der Gemeinde Israels vor das Gedächtniß ihres Gottes zu bringen, wogegen das Saitenspiel nur zur Begleitung des Gesanges dienete.

1) Dieses und ähnliche Loblieder, die zum Theil mit wechselnden Chören mit Spiel auf Adussen, Cymbeln, u. andern musikalischen Instrumenten, aus Anlaß freudiger Erregung über erfahrene göttliche Gnadenerweisungen gesungen wurden, wie die Lieder in dem Buche der Kriege des Herrn (Num. 21, 14), die Lieder Mose's (Deut. 32) und der Debora (Richt. 5) waren nicht für den ordentlichen Gemeindegottesdienst bestimmt..

2) Vgl. Hävernick's Einl. in. d. A. Test. III, S. 111 ff.

3) Die Litteratur über die Musik der Israeliten, auf die wir später noch kommen werden, s. in Winer's R. W. II, S. 120 ff.

Vierte Abtheilung.

Der Cultus nach seinen Zeiten.

Erstes Kapitel.

Die Ordnung des Cultus nach bestimmten Zeiten.

§. 74.

Die Zeiteintheilung bei den Israeliten.

Die Festsetzung bestimmter Cultuszeiten richtet sich bei jedem Volke nach der bei ihm herrschenden Zeiteintheilung. Während der Unterschied von Tag und Nacht, Licht und Finsterniß, von welchem alle Zeiteintheilung ausgeht, durch die wechselnde Stellung der Sonne zur Erde bedingt ist, so bildet doch bei den Israeliten der Mond den eigentlichen Zeitmesser [1]), nach welchem Tage, Wochen und Jahre berechnet wurden [2]). — Der bürgerliche Tag (νυχθήμερον) wurde, weil die Mondsichel erst nach Sonnenuntergang zum Vorschein kommt, vom Abend (Lev. 23, 35), nicht von Morgen oder Mitternacht an gerechnet, und in der älteren Zeit nicht in Stunden, sondern nur in Abend und Morgen (Gen. 1, 3 ff.) d. i. Nacht und natürlicher Tag (Ps. 88, 2) eingetheilt. Der natürliche Tag, welcher vom Aufgang der Morgenröthe bis zum Erscheinen der Sterne dauerte (Nehem. 4, 15), wurde anfangs blos in Morgen (בֹּקֶר), Mittag (צָהֳרַיִם Gen. 43, 16. Deut. 28, 29) und Abend (עֶרֶב), seit dem Exile aber in zwölf Stunden (Joh. 11, 9. Matth. 20, 1 ff.) [3]), die Nacht aber in zwei Hälften (vgl. חֲצִי לַיְלָה Hälfte der Nacht = Mitternacht Exod. 12, 29) oder in drei Nachtwachen (die erste Klagl. 2, 10, die mittlere Richt. 7, 19, und die dritte oder Morgennachtwache, אַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר Exod. 14, 24. 1 Sam. 11, 11) eingetheilt. Die Theilung der Nacht in vier Vigilien, (vgl. Matth. 14, 25: τετάρτη φυλακὴ τῆς νυκτός), die durch ὀψέ, μεσονύκτιον, ἀλεκτροφωνία und πρωΐ (Marc. 13, 38) bezeichnet werden, haben die Juden erst von den Römern angenommen [4]).

Das nächstgrößere Zeitmaaß, das Tagsiebent oder die Woche (שָׁבוּעַ von שֶׁבַע sieben), hängt mit den vier Mondphasen zusammen, in welchen der Mond seinen Umlauf vollendet [5]) und hat seinen tieferen Grund in der Schöpfung der Welt in sieben Tagen. Daher findet sich die Tagezählung nach Wochen oder der Wochencyclus fast bei allen alten Völkern [6]). Die einzelnen Wochentage hatten bei den Israeliten keine Namen; sie wurden einfach gezählt und abgeschlossen mit dem siebenten Tage als Sabbat oder Ruhetag, durch dessen Feier Israel sich von den übrigen Völkern des Alterthums unterschied, so daß zuweilen selbst die Wochen als שַׁבָּתוֹת (Lev. 23, 15 vgl. mit Deut. 16, 9) gezählt und bezeichnet wurden [7]).

Vier Wochen bildeten einen Monat, dessen hebräische Benennungen יָרֵחַ (Mond und Monat) [8]) und חֹדֶשׁ (Neumond von חָדַשׁ neu sein) schon zeigen, daß die Israeliten die Monate nach dem Mondlaufe bestimmten. Sie begannen mit dem Eintritte d. h. ersten Erscheinen und Sichtbarwerden des Neumondes und waren sogenannte synodische Monate von 29 oder 30 Tagen [9]). — Die einzelnen Monate wurden in der älteren Zeit blos gezählt, der erste, zweite, dritte u. s. f. Nur einige hatten daneben schon besondere Namen; der erste hieß Aehrenmonat (חֹדֶשׁ אָבִיב Exod. 13, 4. 23, 15. Deut. 16, 1), der zweite Blüthenmonat (חֹדֶשׁ זִו 1 Kön. 6, 1. 37), der siebente Monat der strömenden Flüsse (יֶרַח הָאֵתָנִים 1 Kön. 8, 2) und der achte Regenmonat (יֶרַח בּוּל 1 Kön. 6, 38). Auch in den nachexilischen Schriften hat sich die alte Gewohnheit, die Monate blos zu zählen, noch erhalten (Hagg. 1, 1. 18. 2, 1. 10. Zach. 1, 1. 8, 19. Dan. 10, 4. Esr. 3, 1. 6. 8. 6, 19. 7, 8. 9. 8, 31. 10, 8. 16), weicht aber hier schon besonderen Benennungen derselben, die theils neben der Zahl vorkommen (Zach. 1, 7. 7, 1. Esth. 2, 16. 3, 7. 13. 8, 9 u. a.), theils allein vorkommen (Esr. 6, 15. Neh. 1, 1. 2, 1. 6, 15). — Diese offenbar aus Babel stammenden [10]) Namen sind: 1. Nisan (נִיסָן Neh. 2, 1. Esth. 3, 7) der erste Monat, in welchen das Pascha fiel; 2. Jjar (אִיָּר Targ. 2 Chr. 30, 2); 3. Sivan (סִיוָן Esth. 8, 9 *Σειουάλ* Bar. 1, 8); 4. Thammuz (תַּמּוּז);

5. Ab (אָב), 6. Elul (אֱלוּל Neh. 6, 15. Ἐλοὺλ 1 Makk. 14, 27); 7. Tisri (תִּשְׁרִי), in welchen das Versöhnungs- und Laubhüttenfest fiel; 8. Marchesvan (מַרְחֶשְׁוָן, Μαρσουάν oder Μαρσουάνη Joseph. Ant. I, 3, 3); 9. Chislev (כִּסְלֵו Neh. 1, 1. Zach. 7, 1 Χασελεῦ 1 Makk. 1, 54); 10. Tebeth (טֵבֵת Esth. 2, 16); 11. Schebat (שְׁבָט Zach. 1, 7. Σαβάτ 1 Makk. 16, 14); 12. Adar (אֲדָר Esth. 3, 7. 8, 12. 2 Makk. 15, 37); wozu von Zeit zu Zeit noch ein Schaltmonat Veadar (ואדר, אדר בתראה oder אדר שני) kam [11]).

Auch das Jahr der Israeliten war ein Mondenjahr zu 354 T. 8 St. 48 M. 38 Sec., aus 12 Monaten bestehend, welches von Zeit zu Zeit durch einen dreizehnten oder Schaltmonat vermehrt und dadurch mit dem Sonnenjahre ausgeglichen werden mußte, damit die an die Getraideerndte und Weinlese geknüpften Hauptfeste des ersten, dritten und siebenten Monats (Exod. 13, 15 f. 34, 18. 22) immer wieder in dieselben Jahreszeiten fallen konnten [12]). Das Jahr begann zufolge der Verordnung Exod. 12, 2 mit dem Aehrenmonate (Nisan), in welchem Israel aus Aegypten gezogen war, und nach welchem als dem ersten die übrigen Monate des Jahres gezählt wurden (Lev. 23, 5. 24. 27. 34. 25, 9. 2 Kön. 25, 8. Jer. 39, 2 vgl. auch 1 Makk. 4, 52. 16, 21). Das Verfahren hiebei in der älteren Zeit, worüber im Gesetze nichts bestimmt ist, bestand wohl einfach darin, daß man gegen Ende des zwölften Monats die Saatfelder besichtigte, um zu beurtheilen, ob die Gerste bis zur Mitte des nächsten Monats reif werden konnte. Falls dies zu hoffen stand, wurde mit dem neuen Monde das neue Jahr begonnen, im entgegengesetzten Falle das alte Jahr durch einen dreizehnten Monat verlängert [13]). In der späteren Zeit wurde das Einschalten vom Synedrium decretirt, welches dabei die Regel befolgte, nie im Sabbatjahre einen Schaltmonat festzusetzen [14]). — Unwahrscheinlich und aus dem A. Testamente nicht zu erweisen ist die von den meisten Rabbinen und vielen christlichen Gelehrten angenommene Unterscheidung eines kirchlichen und bürgerlichen Jahres, welches letztere mit dem siebenten Monate (Tisri) begonnen habe. Erst nach dem Exile kam diese Einrichtung auf, indem die bereits im Gesetze ausgezeichnete Feier des siebenten Neumonds im Jahre zum

Neujahrsfeste erhoben wurde [15]). Vor dem Exile bildete der siebente Monat, in welchem um die Zeit des Herbstäquinoctiums die Erndte sammt der Obst- und Weinlese beendigt war, nur in öconomischer Hinsicht einen Abschnitt, nach welchem man sich zufolge alten Herkommens im agrarischen Haushalte, z. B. bei Kauf, Pachtung u. dgl. richtete; daher auch das Halljahr am zehnten dieses Monats durch das Land feierlich angekündigt werden sollte (Lev. 25, 9), und unstreitig auch das Sabbatjahr um diese Zeit seinen Anfang nahm [16]).

1) Auf Grund des Schöpfungsberichtes Gen. 1, 14 f.: „es seien Lichter an der Veste des Himmels, zu scheiden zwischen Tag und Nacht, und sie seien zu Zeichen und מוֹעֲדִים d. h. zur Regelung bestimmter Zeiten und zur Messung von Tagen und Jahren" heißt es Ps. 104, 19: „Er machte den Mond לְמוֹעֲדִים für bestimmte Zeiten", d. h. daß es bestimmte Zeiten gebe und diese durch ihn markirt würden. Vgl. Sir. 43, 6—8.

2) Vgl. Ideler, Handb. der mathemat. u. technischen Chronologie. Bd. I, S. 477 ff.

3) Wie nach Herodot II, 109. auch die Griechen τὰ δυώδεκα μέρεα τῆς ἡμέρης παρὰ τῶν Βαβυλωνίων ἔμαθον. Die althebräische Sprache hat daher für Stunde kein eigenes Wort. Die späteren Juden brauchten dafür das chald. שָׁעָה (Dan. 4, 16. 5, 5 wo es = רֶגַע Moment, Augenblick). Diese Stunden wurden vom Sonnenaufgang an gezählt, so daß die dritte (Matth. 20, 3. Act. 2, 15) etwa unserer neunten Morgenstunde, die sechste der Mittagszeit (Matth. 20, 5. Joh. 19, 14) entspricht und mit der elften der Tag sich zu neigen begann (Matth. 20, 6), und waren in den verschiedenen Jahreszeiten von verschiedener Länge, da der längste Tag in Palästina 14 St. 12 Min., der kürzeste nur 9 St. 48 M. beträgt, der natürliche Tag aber das ganze Jahr hindurch in 12 St. getheilt wurde, wie bei andern alten Völkern. Vgl. Ideler I, S. 84 ff.

4) Vgl. Winer, R. W. II, S. 130 f.

5) Obgleich jedes Mondviertel eigentlich 7³/₈ Tage beträgt. Vgl. Ideler I, S. 60.

6) Nicht nur bei den andern semitischen Völkern und bei den Aegyptern, sondern auch bei den Chinesen und alten Peruanern; vgl. Ideler I, S. 88. 178. u. II, S. 473.

7) Hiernach im N. Test. πρώτη σαββάτου vom ersten Tag der Woche Marc. 16, 9, τοῦ σαββάτου innerhalb einer Woche Luc. 18, 12, oder μία (= πρώτη) σαββάτων Marc. 16, 2. Luc. 24, 1. Joh. 20, 1. 19. Act. 20, 7. Der Gebrauch des Plurals τὰ σάββατα für Woche ist nach dem chald. שַׁבְּתָא oder שַׁבַּתָּא in diesem Sinne gebildet. Das Wort ἑβδομάς kommt im N. Test. nicht vor.

8) Benfey (über d. Monatsnamen einiger alter Völker v. Th. Benfey u. M. A. Stern. Berl. 1836.) S. 3 f. hält יֶרַח in der Bedeutung Monat für chaldäisch; allein da dasselbe schon Exod. 2, 2 u. Deut. 21, 13 in diesem Sinne

vorkommt, so müssen wir es für althebräisch halten, und den vorherrschenden Gebrauch von חֹדֶשׁ in den älteren Schriften daraus erklären, daß durch die im Mos. Gesetze angeordnete Feier des Neumondes die Monate selbst erst genau fixirt wurden, wodurch der Name Neumond für Monat gäng und gäbe wurde.

9) Der synodische Monat hat 29 Tage 12 St. 44', 3''. Vgl. Ideler I, S. 43. — Die Art und Weise, wie die alten Israeliten die Länge des Monats auf 29 oder 30 Tage bestimmten, ist uns unbekannt. Nach talmudischen Angaben soll dies so geschehen sein, daß Jeder in Jerusalem und der Umgegend, welcher die neue Mondphase zuerst sah, dies dem Synedrium anzuzeigen hatte, welches an jedem 30. Monatstage vom Morgen- bis zum Abendopfer versammelt blieb. Sobald diese Anzeige am 30. erfolgte, sprach das Synedrium sein מְקֻדָּשׁ aus, erklärte den vergangenen Monat mit 29 Tagen für geschlossen, und den 30. für den Anfang oder ersten des neuen Monats, und ließ dies anfangs durch auf Höhen angezündete Feuersignale, später durch ausgesandte Boten im Lande proclamiren. Konnte aber wegen trüben Himmels die Mondphase am 30. nicht gesehen werden, so wurde mit diesem Tage der Monat geschlossen, und der folgende Tag ohne weitere Proclamation als Neumondstag gefeiert. So Mischn. Rosch haschschana c. 1 u. 2. und daraus Othonis lexic. rabb. p. 466 sqq. Allein bei dieser Praxis hätte im ersteren Falle, da ja die Anzeige von dem Erscheinen der ersten Mondphase schwerlich vor Abend erfolgen konnte, das für den ersten Tag des neuen Monats verordnete Festopfer erst am zweiten Tage gebracht werden können, und überhaupt niemand im Lande vorher wissen können, ob morgen oder übermorgen Neumondsfeier sein würde, während man nach 1 Sam. 20, 5. 24 voraus wußte: Morgen ist Neumond und König Saul erwartet seine Gäste an diesem Feste zur Tafel. — Wir müssen daher voraussetzen, daß es damals eine festere Bestimmung über den Anfang der Monate und die Neumondsfeier gegeben habe, obgleich im A. Test. davon nichts berichtet ist. — Uebrigens sollen die Karäer noch jetzt die Neumonde nach der ersten Mondphase bestimmen (vgl. Iken, dissertatt. philol. II, p. 421—427), während die Rabbaniten sich eines angeblich unter dem Makkabäer Simon oder von Elieser ben Hirkan erfundenen, sicherlich aber erst nach der Zerstörung des zweiten Tempels angenommenen astronomischen Calcüls bedienen, nach welchem der Kalender der jetzigen Juden angefertigt wird. Das Nähere hierüber s. in Rosch hasch. u. in Maimonides Kiddusch hachodesch, einem Traktate der Schr. Jad chasaka, lat. von L. de Compiegne de Veil. Par. 1669. u. Amst. 1701.; und über den neuern jüd. Kalender insbes. Laz. Bendavid, zur Berechnung u. Geschichte des jüd. Kalenders. Berl. 1807. — Die älteren Schriften s. bei Lundius, jüd. Heiligth. S. 956.

10) Der Ursprung dieser Namen, von welchen die meisten auch bei den Syrern und auf den palmyrenischen Inschriften vorkommen (vgl. Benfey a. a. O. S. 19 ff.), ist streitig. Die älteren Theologen suchten sie aus dem Chaldäischen (Semitischen) zu erklären, was nicht gelingen wollte; vgl. Benfey S. 12 ff. Daher unternahm es Benfey von der Beobachtung, daß unter den

persischen Monaten ein Ader vorkommt, ausgehend sämmtliche Namen aus dem Altpersischen zu erklären (S. 24 ff. Vgl. auch Gesenii thes. II, 702. 882. 947. III, 1353), was aber bei einzelnen Namen auch nur mit der größten Künstlichkeit durchzuführen war (vgl. Pott, H. A. L. Z. 1839. Nr. 46 ff.), und daher von den Neuern wieder aufgegeben wird. Vgl. J. Brandis, über den histor. Gewinn aus der Entzifferung der assyr. Inschriften. Berl. 1856. S. 40 u. 100 und Alfr. v. Gutschmid in d. Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. Bd. 73. S. 420 (Juli 1856).

11) Das zweite B. der Makkabäer (11, 30. 33. 38 Ξανθικός, 11, 21 Διοσκορίνθιος. Vulg. Dioscurus) und Josephus (vgl. Ideler I, S. 398 ff.) rechnen nach den macedonisch-syrischen, das dritte B. der Makk. (6, 38 Ἐπιφ. u. Παχών) nach ägyptischen Monaten, woraus aber nicht folgt, daß die Juden diese Kalender angenommen hatten.

12) Dagegen haben neuerdings Credner (Joel S. 207 ff.), Böttcher (Proben alttestl. Schrifterkl. S. 283 f. de inferis I, 125) und Seyffarth (Chronologia sacr. p. 26 sqq.) zu beweisen versucht, daß die Israeliten ursprünglich ein Sonnenjahr gehabt, und dasselbe erst unter Hiskia oder (nach Seyffarth) erst um 200 J. v. Chr. mit dem Mondjahre vertauscht hätten. Aber die dafür geltend gemachten, ziemlich schwachen Gründe sind schon von P. v. Bohlen (Genesis S. 108 f.), Benfey (a. a. O. S. 5 f.) und Winer (R. W. I, S. 532) widerlegt.

13) So Ideler I, S. 490 u. Bähr, Symb. II, S. 528.

14) Vgl. Selden, de anno civili vet. Judaeor. Lugd. B. 1683. p. 23 sqq. u. Reland, antiqq. ss. IV, 1. §. 3 sq. — Diese Einschaltung wird in jedem dritten, oft auch schon im zweiten Jahre nöthig, sollte aber nicht ohne dringende Nothwendigkeit zwei Jahre nach einander erfolgen. Vgl. Anger, de temporum in Actis Apost. ratione p. 32. — Das Schaltjahr hieß שנה מעוברת, das gemeine Jahr שנה פשוטה.

15) Die nach Winer (R. W. I, S. 531) „zum Andenken an die erste heilige Handlung der Zurückgekehrten auf paläst. Boden (Esr. 3, 1 ff. Neh. 7, 73. 8, 1 ff.) gemacht worden und später auch mit der Seleucidischen Aera, die im October begann, in Harmonie trat". Allein da auch in den nachexilischen Schriften die Monate noch in alter Weise gezählt, Nisan als der erste Monat (Esth. 3, 1), Sivan als der dritte (8, 9), Kislev als der neunte (Zach. 7, 1. 1 Makk. 4, 52), Tebet als der zehnte (Esth. 2, 16), Sebat als der elfte (Zach. 1, 7. 1 Makk. 16, 14) und Adar als der zwölfte (Esth. 3, 13. 9, 1) bezeichnet werden, und nirgends einer Feier des Neujahrs Erwähnung geschieht, so kann die Einführung eines bürgerlichen Jahres mit dem Neujahre am ersten Tisri in keinem inneren Zusammenhang mit der Erbauung des Altares nach der Rückkehr aus dem Exile (Esr. 3, 1 ff.) stehen, sondern erst nach der Annahme der Seleucidischen Aera erfolgt sein. Nach dieser Aera wird in den Büchern der Makkabäer gerechnet; aber die Monate werden in beiden noch in althebräischer Weise vom Nisan an gezählt, nicht blos im ersten (z. B. 10, 21), sondern auch im zweiten z. B. 15, 37, wo der zwölfte Monat erwähnt, ist mit dem Zusatze: der bei den

Syrern Adar heißt. Diese Angabe widerlegt auch die Vermuthung Ideler's (I, S. 533), daß im 2. B. der Makk. die Jahre der Seleucidischen Aera auf die sonst im syrischen Reiche gebräuchliche Weise vom Tischri an gezählt würden, sammt der von Benfey (a. a. O. S. 222) hieraus gezogenen Folgerung, daß der neue Jahresanfang frühestens um 130 v. Chr. in Gebrauch gekommen sei. Wann dies geschehen, läßt sich überhaupt nicht bestimmen; denn aus Josephus (Antiq. I, 3, 3), den man als ältesten Zeugen dafür anzuführen pflegt, ergiebt sich nur so viel, daß man zu seiner Zeit in Bezug auf bürgerlichen Handel und Wandel das Jahr vom Tisri an rechnete, was er für eine alte, mosaische Ordnung hielt, aber nicht, daß das sogen. bürgerliche Jahr durch ein Neujahrsfest mit dem siebenten Monat eröffnet worden sei.

16) Die im Gesetz besonders hervorgehobene Feier des siebenten Neumondes steht in gar keinem Zusammenhange mit einem Jahresanfange. Und die Stelle Exod. 23, 16, das Fest der Einsammlung im Ausgange des Jahres (בְּצֵאת הַשָּׁנָה) zu feiern, beweist viel mehr gegen als für die Rechnung nach einem mit dem siebenten Monate beginnenden bürgerlichen Jahre. Denn wollte man auch im Widerspruch mit der Parallelstelle Exod. 34, 22, wornach das Fest der Einsammlung תְּקוּפַת הַשָּׁנָה vertente anno zu feiern, das בְּצֵאת הַשָּׁנָה durch finito anno (Delitzsch, Genes. I, S. 251. mit Hupfeld) übersetzen, so wird doch Niemand von einem Feste, das in die Mitte des ersten Jahresmonats oder 15 Tage nach Neujahr fällt, sagen: es sei am Ende des Jahres zu feiern. Diese Ausdrücke sind — wie aus der Exod. 23, 16 hinzugefügten Erklärung: בְּאָסְפְּךָ אֶת־מַעֲשֶׂיךָ מִן־הַשָּׂדֶה deutlich erhellt, nur mit Rücksicht auf das landwirthschaftliche Jahr gewählt. „Dieses natürliche Jahr bestand, auch wenn bürgerlich kein Jahresanfang mit Tisri war“ (Winer, R.W. I, S. 531). Eben so wenig läßt sich mit Delitzsch a. a. O. aus Exod. 16, 1. 19, 1, wo חֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי durch den Zusatz: „seit dem Auszuge aus Aegypten“ als Ijjar bezeichnet wird, folgern, „daß mit dem Auszug aus Aegypten eine neue Datirung des Jahres begann“, sondern nur, daß mit diesem Ereignisse eine neue Aera d. h. Zählung der Jahre ihren Anfang nahm, welche im ersten Jahre nur nach Monaten datirt werden konnte, wie später nach Jahren (Exod. 40, 17. Num. 1, 1. 10, 11 u. s. w.). Doch mag es auch damit, daß in der Geschichte der Sintfluth die Monate vom Herbst an gezählt seien, seine Richtigkeit haben — was sich mit triftigen Gründen weder beweisen noch bestreiten läßt — so folgt doch hieraus nichts weiter, als daß vor Mose die Israeliten oder ihre Vorfahren kein fest abgegrenztes Jahr mit einem bestimmten Anfang hatten, sondern sich mit dem natürlichen Jahre, das mit der Zeit der Aussaat begann und mit der beendigten Erndte endete, begnügten.

§. 75.

Der tägliche Gottesdienst.

Als Volk Gottes hatte Israel einen täglichen öffentlichen Gottesdienst. Jeden Morgen und Abend wurde im Namen der Gemeinde

und für dieselbe [1]) ein jähriges Lamm als Brandopfer und zu jedem Lamme ein Zehntheil Epha Weißmehl mit feinem Oel gemengt als Speisopfer und ein Viertel Hin Wein als Trankopfer dem Herrn zum Geruch des Wohlgefallens geopfert (Exod. 29, 38—42. Num. 28, 3 – 8), so daß das Opferfeuer auf dem Altare Tag und Nacht nicht ausging. Außerdem wurde täglich wohlriechendes Räucherwerk auf dem goldenen Altare im Heiligen angezündet, am Morgen, wenn die Lampen zugerichtet, und am Abend, wenn sie auf den siebenarmigen Leuchter aufgesetzt wurden (Exod. 30, 7. 8) [2]). Diese sieben Lampen brannten die Nacht hindurch vom Abend bis zum Morgen (Exod. 27, 20 f. Lev. 24, 3) [3]). Nach vollbrachtem Morgenopfer im Vorhofe und im Heiligen sprach der Priester den Segen Num. 6, 23 ff. über die beim Heiligthume Versammelten. Falls aber Privatpersonen noch besondere Opfer aus freiem Antriebe oder für vorgeschriebene Fälle (Reinigungen, Gelübde) darzubringen hatten, so geschah dies erst nach Vollendung des beständigen Morgenopfers. — Das tägliche Brand- und Rauchopfer am Morgen und Abend durfte auch an den Sabbaten und anderen Festtagen nicht unterbleiben, sondern sollte als ein beständiges (תָּמִיד) den künftigen Geschlechtern eine ewige Satzung sein. Nach Einführung des Psalmengesangs beim Opferdienste wurden beim täglichen Opfer von Leviten Psalmen mit Saitenspielbegleitung zum Preise Gottes gesungen (1 Chr. 16, 40 ff.).

Die Bedeutung dieses Cultus ergiebt sich aus den schon früher erläuterten Opferakten (vgl. §. 49. 53 u. §. 21. II, 1.). Als im Bunde mit dem Herrn stehende Gemeinde sollte Israel nicht nur in dem jeden Morgen und Abend dargebrachten Brandopfer tagtäglich sich nach Seele und Leib dem Herrn weihen, um von seiner Gnade sich heiligen zu lassen, und diese seine Heiligung durch Darbringung der im Speis- und Trankopfer abgeschatteten Früchte des geistlichen Lebens bethätigen, sondern auch im Symbole des Rauchopfers die Herzen in Lob, Dank und Flehen zu seinem Gott erheben, und sich durch Gebet stärken für die Vollbringung seiner Berufung, damit es in der Kraft des Herrn sein Licht in der Finsterniß dieser Welt leuchten lassen konnte.

1) Nach jüdischer Ueberlieferung war die Gemeinde beim täglichen Gottesdienst durch Abgeordnete aus ihrer Mitte, אנשי מעמד Standmänner genannt, vertreten, welche dem Opferthiere die Hände auflegten. Vgl. Lundius, jüd. Heiligth. S. 921 u. Carpzov, appar. p. 109 sq. Mögen auch die talmudischen Bestimmungen über Wahl und Ordnung dieser Standmänner erst späteren Ursprungs und höchstens im zweiten Tempel ausgeführt worden sein, so liegt doch jedenfalls diesen Bestimmungen die Wahrheit zu Grunde, daß bei jedem Gottesdienste auch die Gemeinde repräsentirt sein mußte.

2) Die Ordnung, in welcher die einzelnen Stücke des täglichen Gottesdienstes zu verrichten seien, ist im Gesetze nicht weiter bestimmt; nur die Zeit des Abendopfers ist auf בֵּין הָעַרְבַּיִם „zwischen beiden Abenden" d. i. gegen Sonnenuntergang festgesetzt; vgl. Exod. 29, 39. 41. 30, 8 mit Exod. 12, 6 und Deut. 16, 5. — Desto genauer haben die Talmudisten und Rabbinen alle verschiedenen Momente der einzelnen heiligen Handlungen bestimmt im Tract. Tamid, der Mischn. ed. Surenh. V, p. 284 sqq. mit den Commentaren von Bartenova u. Maimonides. Vgl. auch Lightfoot, hor. hebr. ad Luc. 1, 8.

3) So nach dem Talmud. Dagegen schreibt Josephus (Ant. III, 8, 3): τοὺς μὲν τρεῖς ἐπὶ τῇ ἱερᾷ λυχνίᾳ φέγγειν ἔδει τῷ Θεῷ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν, τοὺς δὲ λοιποὺς περὶ τὴν ἑσπέραν ἅπτοντας.

§. 76.

Der Mosaische Festcyclus.

Außer dem täglichen Gottesdienste sind im Gesetze besondere Festfeiern für die Gemeinde vorgeschrieben [1]). Diese Feste bilden ein organisches Ganzes, einen nach der Siebenzahl geordneten Cyclus von Festtagen und Gott geweihten Zeiten, der seinen Ausgangs- und Mittelpunkt im Sabbate hat und nach der durch die Schöpfung geordneten Eintheilung der Zeit in Wochen, Monate, Jahre und größere Jahresperioden sich gliedert. Wie Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen und am siebenten Tage sein Werk dadurch vollendete, daß er diesen Tag durch das Ruhen von seinem Werke segnete und heiligte, so sollte auch sein Volk jeden siebenten Wochentag durch Ruhe von aller Arbeit ihm heiligen. Und wie der siebente Tag der Woche, so soll auch der siebente Monat dem Herrn geweiht sein durch Feier des ersten Tages mit Sabbatruhe (Lev. 23, 24 f.), ebenso das siebente Jahr durch Ruhen aller Feldarbeit, und nach siebenmal sieben Jahren soll das fünfzigste Jahr oder Halljahr eine ἀποκατάστασις für die ganze Theokratie bringen (Lev. 25). — In diesen nach der Sieben-

zahl zu immer größeren Kreisen sich erweiternden Cyclus heiliger Zeiten ist der Kreislauf der übrigen, dem Gedächtniß der Großthaten des Herrn zur Gründung, Erhaltung und Beseligung seines Volkes geweihten Jahresfeste organisch eingegliedert. Dieser organische Zusammenhang zeigt sich schon darin, daß einerseits die Zahl dieser Jahresfeste gerade sieben beträgt, von welchen die beiden Hauptfeste je sieben Tage gefeiert werden, andrerseits aber in diesen sämmtlichen theils ein-, theils siebentägigen Festen des Jahres wiederum im Ganzen nur sieben Tage mit Sabbatruhe und heiliger Versammlung begangen werden sollen, so daß die heilige Siebenzahl durch den ganzen Festkreis als Norm und Prinzip seiner Anordnung hindurchleuchtet [1]). Dieses formale Ordnungsprinzip ist jedoch kein abstrakter Schematismus, sondern der Idee, welche in den einzelnen Festen ihren Ausdruck gefunden, dergestalt einverleibt, daß sich die kürzere oder längere Dauer, der niedere oder höhere Grad der Feier ganz nach dem Gegenstande des Festes richtet. Demgemäß sind nur die sieben Feste so gegliedert und vertheilt, daß sie zwei größere Festkreise bilden, von denen jeder aus einer Vorfeier, einer siebentägigen Hauptfeier und einer eintägigen Nachfeier besteht, und die auf das Jahr so vertheilt sind, daß die beiden Hauptfeiern in die Mitte des ersten und des siebenten Monats fallen [2]).

Der erste dieser Festkreise bezieht sich auf die Erhebung Israels zum Volke Gottes und seine Erhaltung. Er beginnt mit dem Pascha am 14. des Aehrenmonats, welches unmittelbar vor der Ausführung Israels aus Aegypten eingesetzt worden zum Preise der gnädigen Verschonung Israels vor dem Würgengel, der Aegyptens Erstgeburt schlug, und die Vorfeier zu dem siebentägigen Hauptfeste der ungesäuerten Brode bildet, in welcher das durch Gottes verschonende Gnade gerettete Israel als heiliges Volk nicht nur nichts Gesäuertes essen, überhaupt keinen Sauerteig in seinem ganzen Gebiete haben, sondern auch durch Opferung der Erstlingsgarbe am zweiten Festtage seine Jahreserndte als das zu seiner Erhaltung unentbehrliche Subsistenzmittel dem Herrn weihen sollte, um dieselbe mit Danksagung als seine Gabe zu genießen. Von diesem Tage an sollten

sieben volle Wochen gezählt und am fünfzigsten Tage nach jener Darbringung das Fest der Erndte durch Opferung zweier Erstlingsbrode gefeiert werden. Denn nicht nur seine Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens und Gründung zum heiligen Volke verdankt Israel seinem Gotte, sondern auch seine Erhaltung und sein Fortbestehen. Diese zwiefache Gnadengabe des Herrn soll es in diesem Feste zum ewigen Gedächtniß feiern. Um aber die beiden Momente, welche den Inhalt dieser Feier ausmachen, zu ihrem vollen Rechte kommen zu lassen, und die Erndte nicht blos nach ihrem Anfange sondern auch nach ihrem Ende in den Kreis der Festfeier aufzunehmen, wurde der Schluß dieses Festkreises auf sieben volle Wochen nach Darbringung der Erstlingsgarbe hinausgerückt, so daß derselbe ohngefähr mit dem Schlusse der Getraideerndte zusammenfallen konnte. Denn daß das Erndte- oder Wochenfest nicht den beiden Hauptfesten der ungesäuerten Brode und der Laubhütten, zwischen welchen es Exod. 23, 16. 34, 22 genannt ist, coordinirt werden darf, sondern nur als die Schlußfeier des ersten zu betrachten ist, das ergiebt sich theils daraus, daß die Zeit desselben nach der Darbringung der Erstlingsgarbe am Feste der ungesäuerten Brode berechnet werden soll, theils daraus, daß seine Feier nur einen Tag währete, während die Hauptfeste sieben Tage gefeiert werden.

Der zweite Festkreis hat die Beseligung Israels im Vollgenusse der Gnadengüter seines Gottes zum Objekte. Seine Vorfeier bildet der fünf Tage vor Laubhütten, d. i. auf den zehnten des siebenten Monats fallende Versöhnungstag, an welchem das Bundesvolk durch Sühnung aller Sünden und Tilgung aller Unreinigkeiten in seinem Gnadenverhältnisse zum Herrn festgegründet und dadurch vorbereitet werden sollte für die am fünfzehnten beginnende Hauptfeier der Laubhütten, in welcher es nach vollbrachter Einsammlung des Ertrags seines Landes (Lev. 23, 29. Exod. 23, 16) sich der göttlichen Segnungen vor dem Herrn erfreuen sollte. Diese Feier schloß mit einer Octave, einem zu den sieben Tagen hinzugefügten achten Festtage, mit dem der ganze Kreislauf der Jahresfeste seinen vollen feierlichen Abschluß erhielt. Daß nämlich dieser achte Tag nicht zum

Hauptfeste gehört, erhellt nicht blos daraus, daß er im Gesetze deutlich von ihm unterschieden wird (Lev. 23, 36), sondern auch daraus, daß das für ihn vorgeschriebene Festbrandopfer (ein Stier, ein Widder und sieben Lämmer) dem des Versöhnungstages als Vorfeier gleich war (vgl. Num. 29, 36 f. mit V. 8 f.), wogegen für die sieben Tage der Laubhüttenfeier zu Brandopfern in absteigender Zahl 13, 12, 11, 10, 9, 8, 7 Stiere und je 2 Widder und 14 Lämmer für den Tag verordnet waren (V. 13—34). —

Durch diese eigenthümliche Vertheilung der Festopfer unterscheidet sich überhaupt der zweite Festkreis von dem ersten, in welchem die zu Festopfern vorgeschriebene Zahl der Opferthiere, nämlich zwei junge Stiere, ein Widder und sieben jährige Lämmer als Brand- und ein Ziegenbock als Sündopfer, für alle Festtage sich gleich bleibt, mit Ausnahme des Paschatags oder 14. Abibs, welcher gar kein allgemeines Festopfer hat. Dieser Unterschied erstreckt sich selbst auf die Neumondsfeiern. Jeder Neumond oder Monatsanfang wurde durch ein Festopfer geweiht, ohne daß dieser Tag ein Fest mit Sabbatruhe war. Dieses Festopfer war dem der Festtage des ersten Festkreises gleich, aus zwei jungen Stieren, einem Widder und sieben jährigen Lämmern zum Brand- und einem Ziegenbock zum Sündopfer bestehend. Dagegen am siebenten Neumonde des Jahres kam zu dem gewöhnlichen Neumondsopfer noch ein besonderes Festopfer hinzu, welches dem der Vor- und Nachfeier des zweiten Festkreises gleich war, d. h. aus einem Stier, einem Widder und sieben jährigen Lämmern zum Brand- und einem Ziegenbock zum Sündopfer bestand. Durch dieses besondere Festopfer wurde der siebente Monat zum Fest- oder Sabbatmonate geweiht, dessen Anfang (der Neumond) als Ruhetag (שַׁבָּתוֹן) und als Gedächtniß des Posaunenhalls mit Stillestehen aller Geschäftsarbeit gefeiert ward, und in dessen Mitte das größte Freudenfest, gleichsam das Seligkeitsfest Israels, das Laubhüttenfest mit seiner Vor- und Nachfeier am 10. und 22. dieses Monats fiel [4]).

An allen diesen Festen wurden aber — den wöchentlichen Sabbat abgerechnet, im Ganzen nur sieben Tage mit Sabbatruhe und heiliger Versammlung gefeiert, welche so vertheilt waren, daß der

erste Festkreis drei Ruhetage (den 1. und 7. des Festes der ungesäuerten Brode und den Pfingsttag) hatte, an welchem kein Arbeitsgeschäft (מְלֶאכֶת עֲבֹדָה) verrichtet werden durfte, die übrigen vier aber in den zweiten Festkreis fielen, auf den 1. 10. 15. und 22. des siebenten Monats, auf den Tag des Posaunenhalls, den Versöhnungstag und den ersten und letzten Tag der Laubhütten. Wenn nun schon durch diese Vertheilung der Ruhetage dem in den Sabbatmonat fallenden Festkreise ein höherer Grad von Feierlichkeit beigelegt wurde, so tritt dieses Verhältniß auch noch darin hervor, daß von den vier Ruhetagen dieses Monats der eine, nämlich der Versöhnungstag ein שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן war, an welchem wie am Wochensabbat (Lev. 23, 3) überhaupt kein Geschäft (מְלָאכָה) verrichtet, nicht einmal Speise bereitet oder gekocht werden durfte (Lev. 23, 28 vgl. V. 30. 31), während an den übrigen sechs Ruhetagen nur das Arbeitsgeschäft verboten, aber Speise zu bereiten erlaubt war (Exod. 12, 16. Lev. 23, 7. 8. 21. 25. 35. 36) [5]).

Endlich auch die Zeit, in welche die Feier dieser großen Jahresfeste fiel, ist bedeutungsvoll bestimmt, und nicht blos daraus zu erklären, daß sie ursprünglich Erndtefeste waren, das Pascha mit seiner Pfingstoctave den Anfang und das Ende der Erndte umschloß, und das Laubhüttenfest nach vollbrachter Einsammlung aller Feldfrüchte die große Dankfeier für den gesegneten Ertrag des Landes bildete [6]). Vielmehr sind im Gesetze diese natürlichen Beziehungen den geschichtlichen Thatsachen, welchen die Hauptfeste galten, ganz untergeordnet, und eben deshalb ist das Pascha, als Gedächtnißfeier der Geburt Israels zum Volke Gottes, dieser Idee und Bestimmung entsprechend in den Jahresanfang oder den ersten Monat gesetzt, was erst dadurch erzielt wurde, daß der Monat, in welchem die Gründung Israels als Eigenthumsvolk des Herrn erfolgte, zum Anfang oder ersten Jahresmonat (ראשׁ und רִאשׁוֹן לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה Exod. 12, 2) bestimmt wurde [7]). Da nun um diese Zeit in Palästina das erste Getraide, die Gerste, zu reifen anfängt, so konnte mit der Gnadengabe der Erlösung die Naturgabe, welche das Fortbestehen des erlösten Volkes bedingt, leicht vereinigt und mit in die Idee des Festes aufgenommen

werden. — Wie aber für die Idee des Pascha nur der erste Monat die entsprechende Jahreszeit bildet, so eignete sich für die Laubhüttenfeier als Fest der Beseligung Israels im Vollgenusse der ihm geschenkten Lebensgüter einzig nur der siebente Monat, wenn das Bundesvolk nicht nur in jeder Woche nach sechs Tagen der Arbeit einen Sabbattag, sondern auch in jedem Jahre nach sechs Monaten der Arbeit einen Sabbatmonat als Zeit der Erquickung vor dem Angesichte Gottes feiern sollte.

1) Die Spezialschriften über die israelitischen Feste verzeichnet Bähr, Symb. II, S. 525. Note, zu welchen noch hinzuzufügen Ewald, de Feriarum hebr. origine ac ratione. Gött. 1841. 4. (auch abgedruckt in der Ztschr. für die Kunde des Morgenl. III, S. 410 ff.) und desselben: Alterthümer des Volks Israel S. 379 ff. der 2. A., und Herm. Hupfeldi commentatio de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione. Part. 1 u. 2. Halle. 1851 u. 52. (Programm).

2) „Jede Mos. Festzeit ohne Unterschied, was auch ihr spezieller Zweck sein mag, trägt irgendwie die Sieben an sich; oder umgekehrt: jeder der den Hebräern bekannten Zeitabschnitte, welcher beim Zählen der siebente in seiner Reihe ist, wird eo ipso zur Festzeit. So der je siebente Tag, der je siebente Monat, das je siebente Jahr und endlich das Jahr nach sieben Jahrsiebenten; das Posaunenfest, das Versöhnungsfest, das Laubhüttenfest fallen in den siebenten Monat; mit diesem beginnen auch das Sabbat- und das Jobeljahr; Pfingsten ist der Tag nach sieben Wochen oder sieben mal sieben Tagen; Passah und Laubhütten dauern sieben Tage; der Festversammlungen (מִקְרָא) sind im Ganzen jährlich sieben (zwei am Passah, eine an Pfingsten, eine am Posaunenfeste, eine am Versöhnungs- und zwei am Laubhüttenfest). Die Siebenzahl ist somit das eigentliche Eintheilungsprinzip des Mos. Festcyclus". Bähr II, S. 537 f.

3) Die meisten Archäologen unterscheiden 3 Klassen von Festen, und rechnen zur ersten die Sabbate (Wochensabbat, den siebenten Monat, das siebente Jahr und das Halljahr), zur zweiten die drei Jahresfeste (Pascha, Pfingsten und Laubhütten) und zur dritten das Versöhnungsfest. So noch Winer, R. W. I, S. 370 und Bähr II, S. 541 ff. Letzterer charakterisirt dann diese 3 Klassen so, daß er die erste als die allgemeinste bezeichnet, in welcher nur die dem ganzen Festcyclus zu Grunde liegende Idee des שבת hervortrete, der zweiten Klasse aber schon einen speziellern Charakter zuschreibt, indem hier besondere neuere und zwar gemeinsame oder gleichartige Beziehungen sich auf Grund der allgemeinen Festidee erheben, alle drei Feste dieser Klasse Erndtefeste seien, außerdem Pascha und Laubhütten dem Andenken geschichtlicher Ereignisse gewidmet seien. Die dritte Klasse endlich sei die speziellste und höchste, weil das sie begründende Fest sich auf diejenige Offenbarung Gottes, welche das Ziel aller andern sei — auf die Heiligkeit und Heiligung beziehe. „Während die drei Feste

der zweiten Klasse sich auf das besondere Bestehen des Volks, auf sein zeitliches Leben beziehen, hat das Fest der dritten Klasse es mit seinem höhern, innern Leben und Bestehen zu thun" (S. 543). Aber diese Gliederung und Unterscheidung läßt sich in keiner Weise rechtfertigen. Einmal ist schon der Gegensatz zwischen „zeitlichem" und „innerm, höherem Leben und Bestehen" des Volks, worauf der Unterschied der zweiten und dritten Klasse basirt wird, nicht nur dem Mosaismus ganz fremd, sondern auch schon darum ganz unpassend, weil dabei die Paschafeier ganz außer Acht gelassen ist. Sodann werden in den Grundgesetzen des Pentateuchs neben dem Sabbat nur die drei Jahresfeste — Mazzot, Erndte- und Einsammlungsfest als חַגִּים, an welchen Israel vor dem Herrn erscheinen soll (Exod. 23, 12. 14—17. 34, 21—23), und schon dadurch, daß hier weder Pascha noch Versöhnungstag erwähnt sind, werden diese beiden Feste jenen dreien untergeordnet, so wichtig und bedeutungsvoll dieselben auch an sich sein mögen. Endlich spricht gegen die Dreitheilung noch die Thatsache, daß das Gesetz nur zwei Benennungen für die Festzeiten hat: מוֹעֲדִים und חַגִּים, welche so angewendet sind, daß מועדים von sämmtlichen Festzeiten (Lev. 23, 2. 4. 37. 44. Num. 28, 1. 29, 39) חגים aber nur vom Mazzot-, Wochen- und Laubhüttenfeste gebraucht wird (Exod. 12, 14. 13, 6. 23, 14—16. 34, 18. 22. Lev. 23, 6. 34. 39. 41. Num. 28, 17. 29, 12. Deut. 16, 10. 13. 16).

Das Wort מוֹעֵד von יעד bestellen, anberaumen — bezeichnet, wenn es von der Zeit gebraucht ist, die bestimmte, zu irgend einem Zwecke festgesetzte Zeit, sowohl die durch die Schöpfung für den Verlauf des menschlichen und thierischen Lebens (z. B. Jer. 8, 7), als auch die für religiöse Zwecke vom Herrn geordnete Zeit. Die Zeiten letzterer Art heißen daher מוֹעֲדֵי יְהוָֹה Lev. 23, 2. 4. 37. 44; zu ihnen gehören auch der Sabbat, die Neumonde, das Pascha (welches an einer einzigen Stelle des Pentateuchs Exod. 34, 25 חַג הַפָּסַח genannt wird), der Versöhnungstag und die drei größern jährlichen Feste, als Zeiten, welche der Herr für seine Gemeinde festgesetzt hat, damit sie an ihnen ihre Opfer ihm darbringe, so daß in Num. 28, 1 und 29, 39 selbst die Zeiten des täglichen Morgen- und Abendopfers darunter mitbegriffen sind. Der Name חַג von חָגַג sich herumdrehen, tanzen — bezeichnet Freudenfeste, fröhliche Tage, in welchen Israel sich vor dem Herrn freuen sollte (Deut. 16, 11. 14) im Genusse der irdischen Segnungen seines Gottes, also die mit der Erndte und Einsammlung der Früchte in Bezug stehenden Feste, an welchen Wallfahrten zum Heiligthum vorgeschrieben waren Exod. 23, 14. 17. 34, 23. Deut. 16, 16, und andere Volks- und Nationalfeste. — Noch willkührlicher ist die von George (die älteren jüd. Feste. Berl. 1835.) aufgestellte Classification der israelitischen Feste in a. chronologische (Sabbat, Neumond u. Neujahrsfest), b. ländliche (Pascha, Pfingsten und Laubhütten) und c. religiöse (der Versöhnungstag). Vgl. dagegen Bähr II, S. 544.

4) Diesen innern Organismus der israelit. Feste hat schon Ewald (Alterthümer S. 393 ff.) gut dargelegt, aber dabei die Entstehung der Hauptjahresfeste aus zwei vormosaischen Naturfesten — einer in „Darbringung der Erstlinge des neuen Jahres unter Aussprache guter Gelübde und unter Gebeten für den zu hoffenden Segen des ganzen folgenden Jahres" bestehenden Früh-

lingsfeier mit einem voraufgehenden Reinigungs- und Versöhnungsopfer, um bei dem unsichern Uebergange in das neue Jahr sich der göttlichen Verschonung und Gnade zu versichern, und einem großen Dank- und Freudenfeste im Herbste nach der Einsammlung aller Früchte des Jahres, auch des Obstes und Weines — abgeleitet (S. 385 ff.), ohne dafür irgend eine geschichtliche Spur beibringen zu können. Denn so uralt und weitverbreitet auch bei verschiedenen Völkern Frühlings- und Herbstfeiern sind, so findet sich doch im Pentateuch, ja im ganzen A. Testamente nicht die leiseste Andeutung darüber, daß die Israeliten schon vor Mose am Eingange des Jahres mit einem Versöhnungsopfer, Pascha genannt, „als einer wahren Furcht- und Schreckensfeier die Gefahren der dunklen Zukunft und den Zorn des neukommenden Gottes" (Ew. S. 400) von sich abzuwenden versucht hätten. Eben so wenig eine Spur von einem vor Mose in Israel gefeierten „Hüttenfeste", wobei man „in großen Haufen auf das Feld zu ziehen und sich für den Herbst Hütten zu bauen" pflegte (Ew. S. 389). Das sind Phantasien ohne historischen Grund und Boden.

5) Schon Gousset bemerkt im lex. p. 1585: De שַׁבָּתוֹן observandum est, id cum de festis quibusdam a Sabbatho diversis dicitur, non de aliis tamen dici quam quae in mensem Tisri incidunt. Nempe festo tubarum, propitiatio numque ac de prima postremaque tabernaculorum die. Et de istis dicitur solum nomen שַׁבָּתוֹן, nisi quod de propitiationibus utrumque nomen שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן praedicatur, und zieht daraus den Schluß: Quisquamne ergo dubitet, institutum illud eo respicere, quod Tisri Sabbatharius quasi mensis esset. Dies wird noch dadurch bestätigt, daß auch vom siebenten Jahre nicht nur die Bezeichnung שְׁנַת שַׁבָּתוֹן Lev. 25, 5, sondern auch שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן (V. 4) gebraucht ist. Das Wort שַׁבָּתוֹן bedeutet aber weder celebratio sabbati, solemnia sabbatica (Roediger in Gesen. thes. III, 1361), noch intensive sabbatum magnum, solemne (Gesen. lex. man. ed. Hoffmann), sondern ist einfaches Abstractum: Ruhe, während שַׁבָּת nomen propr. geworden. Nur in Verbindung mit שַׁבַּת steigert es den Begriff des Ruhetags zum hohen Ruhetag, nach der Regel Ewald's, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 313 c. der 6. A.

6) Gegen Ewald's Hypothese. Vgl. Not. 4.

7) „Die jährliche Feier des Lebensanfangs des ganzen Volks konnte zu keiner Zeit des Jahres schicklicher stattfinden, als an dem Anfange desselben, so wie wiederum umgekehrt der Gegenstand des Festes dem Volke dadurch, daß nach ihm selbst das Jahr und die Zeitrechnung sich richtete, noch besonders wichtig gemacht wird. Der Tag der Feier, der 14. respect. der 15., ist derselbe, wie der des Laubhüttenfestes im siebenten Monate, kann also nicht speziell in Beziehung auf das Pascha gewählt sein, sondern ist durch die Festidee überhaupt so bestimmt. An ihm nämlich als Vollmondstag (denn jeder isr. Monat beginnt mit dem Neumonde) hat der Mond (Monat) seine höchste Stufe, seine Vollendung erreicht; der Vollmondstag ist der Culminationspunkt, das Centrum des ganzen Mondes oder Monats. Jede Festzeit nun als eine erhöhete, gesteigerte Zeit fällt billig auf diesen Tag des Monats, wenn nicht andere Gründe einen andern Tag geeigneter machen" (Bähr II, S. 639). Nimmt man hiezu noch, daß der

Anfang des Mazzotfestes schon durch die geschichtliche Thatsache des Auszugs der Israeliten in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan auf die Mitte des ersten Monats anberaumt wurde, so erklärt sich die Wahl des 15. Tags für die beiden größeren Jahresfeste vollständig, ohne daß man nöthig hat, mit Ewald (S. 386) anzunehmen, daß die Israeliten schon vor Mose auch die Vollmonde gefeiert hätten, wovon gar keine Andeutungen im A. Test. zu finden. Denn daß im Heidenthume gleichfalls die Feste gern auf den Vollmond verlegt wurden (vgl. Bähr S. 639. Note u. Ewald a. a. O. Note), hängt ebenfalls damit zusammen, daß der Mond im Vollmonde seine Vollendung erreicht, und beweist nicht das Geringste für eine gleiche Sitte in Israel vor Mose, da gerade bei den Aegyptern, unter denen die Israeliten lebten, alle größeren Feste mit dem Sonnenlaufe, dem Solstitium und Aequinoctium, in Verbindung standen. Vgl. Bähr II, S. 547 ff.

Zweites Capitel.

Der Sabbatcyclus.

§. 77.

Der Wochensabbat.

Die Feier des siebenten Wochentags oder Sabbats (שַׁבָּת [1]), *τὸ σάββατον*, *τὰ σάββατα*), durch welche Israel als Volk Gottes sich von allen übrigen Völkern unterschied [2]), bestand negativ in der Einstellung aller Geschäftsarbeit [3]), positiv in heiliger Versammlung und Verdoppelung des täglichen Opfers durch zwei jährige Lämmer mit dem entsprechenden Speis- und Trankopfer (Num. 28, 9 f.) und in Auslegung neuer Schaubrode im Heiligen (Lev. 24, 8). Hiernach kann die Exod. 20, 8 gebotene Heiligung des Sabbats oder seine Feier als קֹדֶשׁ שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן לַיהוָה (Exod. 35, 2 vgl. 31, 15) nicht „an sich schon in dem Ruhen" bestehen [4]), sondern das Ruhen oder Einstellen jeglichen Geschäfts nur ein Mittel seiner Heiligung sein, die Bedingung, ohne welche er nicht wahrhaft dem Herrn geheiligt werden konnte. Daher war auch auf die Uebertretung des Verbotes, ein Geschäft zu thun, die Strafe der Ausrottung gesetzt (Exod. 31, 25. 35, 2 vgl. Num. 15, 32 ff.) [5]).

Die Heiligung dieses Tages wird begründet theils auf das

Ruhen Gottes nach Erschaffung der Welt (Exod. 20, 11 vgl. mit Gen. 2, 3), theils auf die Erlösung Israels aus Aegypten (Deut. 5, 15); aber ohne damit die Schöpfung der Welt oder die Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens zum Gegenstande der Sabbatfeier zu machen. Der Sabbat hat überhaupt keine einzelne Thatsache zum Objekte seiner Feier, sondern ist nur der Tag, welchen Israel dem Herrn seinem Gotte heiligen soll, weil Gott denselben bei der Schöpfung der Welt durch sein Ruhen an ihm gesegnet und geheiligt hat. Da nach Gen. 2, 2 in dem Ruhen Gottes die Vollendung des Schöpfungswerkes besteht, so ist auch dieses Ruhen nicht blos Vorbild für die Ruhe des Menschen [6]), auch nicht „als Aufhören des Schaffens zugleich Rückkehr zu sich selbst, d. h. in sein ewiges unwandelbares Sein, mit welchem er nun der geschaffenen Welt in ihrem wandelbaren Sein gegenübersteht" [7]), sondern als die Vollendung der Schöpfung ist die Ruhe Gottes seine Seligkeit im Anschauen des vollendeten Werkes, das Wohlgefallen Gottes an seinem Werke, welches auf die Geschöpfe als Beseligung überströmt. Diese Seligkeit verlor die geschaffene Welt durch den Fall des Menschen, ihres Hauptes, aber nicht auf immer, sondern durch die Erlösung will die göttliche Barmherzigkeit sie ihr wieder zuwenden. Daher ist die Ruhe Gottes das Ziel, zu welchem die ganze Schöpfung gelangen soll. Um sie diesem Ziele entgegenzuführen, dazu wurde dem Volke, in welchem die Erlösung angebahnt werden sollte, die Sabbatfeier geboten als Correctiv für die Schäden, welche aus der schweren, drückenden, von Gott abziehenden Arbeit für den unter dem Fluche der Sünde stehenden Menschen entspringen [8]). Dazu heiligte Gott den siebenten Tag, d. h. er sonderte ihn von den übrigen Wochentagen zu einem heiligen Tage für den Menschen aus, indem er den Segen seiner Ruhe auf die Ruhe dieses Tages legte. Denn auf den Menschen „als Ebenbild Gottes" hat diese Segnung und Heiligung vornehmlich ihr Absehen. So wie er in das Werk Gottes eingesetzt worden (Gen. 1, 28), so soll er auch Theil haben an der Ruhe Gottes. Die Wiederkehr dieses gesegneten und geheiligten Tages soll ihm eine stete Erinnerung und Genießung der göttlichen Ruhe sein" [9]). —

Aus dieser Bedeutung des Sabbats erklärt es sich, daß das Halten desselben für alle künftigen Geschlechter Israels ein ewiger Bund genannt wird und ein Zeichen zwischen Jehova und den Söhnen Israels auf ewig, an dem sie erkennen sollen, daß er Jehova sie heiliget (Exod. 31, 17). Dies freilich nicht in dem Sinne, als ob „die Schöpfung und Vollendung der Welt eine Offenbarung der absoluten Unterschiedenheit Gottes von der Welt, seiner Einheit und Persönlichkeit und darum auch der Heiligkeit sei, und die Anerkenntniß dieser Offenbarung das unterscheidende Wesen des Mosaismus im Gegensatz zu allen andern Religionen ausmache, mithin seine Feier eine faktische Anerkenntniß derselben sei" [10]; sondern einen ewigen Bund begründet die Sabbatfeier als das Zeichen, an welchem Israel erkennt, d. h. erfährt, daß Jehova es ist, der sie heiligt. Die Heiligung aber, welche Israel in der Sabbatfeier erfährt, besteht darin, daß es durch Einstellung jeglichen Geschäfts frei gemacht wird von der Arbeit, den Sorgen und Bürden dieses Lebens, daß es seine Seele aus den zerstreuenden Einflüssen des irdischen Treibens zurückziehen und sich an der Ruhe Gottes erquicken kann (יִנָּפֵשׁ Exod. 23, 12). Diese Erquickung wird ihm geboten in der „heiligen Versammlung", in der es durch Nachsinnen über das Gesetz des Herrn sich an dem Worte Gottes erbaut [11], in dem gesteigerten oder verdoppelten [12] Brandopfer seine Seele mit Gott einigt und seinen Leib mit allen Gliedern heiligen läßt von dem auf dem Altare brennenden Feuer der göttlichen Gnade, endlich darin, daß es in der Auflegung neuer Schaubrode mit den Früchten der Heiligung vor dem Angesichte des Herrn erscheint und seiner Nähe sich erfreut. Hiedurch wurde der Sabbat für Israel „ein Tag der Freude" (Num. 10, 10 vgl. mit Hos. 2, 13), „eine Wonne, dem Heiligen des Herrn geehrt". Wenn es diesen Tag ehrte, daß es nicht seine Wege that, nicht seine Lust fand, und Worte redete, dann sollte es seine Wonne an dem Herrn haben und sich des höchsten Glückes erfreuen (Jes. 58, 13 f.) [13]. Dieser Segen der Heiligung des Sabbats wurde Israel ermöglicht durch seine Ausführung aus der Knechtschaft Aegyptens. Darum wird in der paränetischen Recapitulation der Gebote Deut. 5, 12—15 diese göttliche

Wohlthat als Motiv zur Einschärfung der Heiligung des Sabbats geltend gemacht.

So ist in der Sabbatruhe die Idee der israelitischen Feier- oder Festzeit beschlossen, und in dieser Idee das Ziel der Berufung Israels zum Volke Gottes oder seine Beseligung in dem Mitgenusse der Ruhe dargestellt. Daher bildet auch der Sabbat das Centrum der israelitischen Feste, nicht blos insofern, als die größeren Festzeiten und Festkreise um den Sabbat gruppirt sind, sondern auch in der Hinsicht, daß die Sabbatruhe den Kern und Stern der übrigen Feste bildet [14]). Daher auch der Ernst, mit welchem das Gesetz wiederholt die Sabbatfeier einschärft und die Strenge, mit der es seine Entweihung durch Geschäfte verpönt.

1) Das Wort שַׁבָּת, eine Steigerungsform von שָׁבַת ruhen, feiern, bedeutet den Feierer, den feiernden oder ganz stillen Tag. Vgl. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 155 c. u. 212 d. Note 1.

2) Der Sabbat ist erst durch Mose eingesetzt worden, wie mit den meisten Rabbinen (vgl. Selden, de jure nat. et gent. III, 10) Eusebius (hist. eccl. I, 4, 3. praep. evang. 7, 6), Spencer (de legg. Hebr. rit. I, 4, 9), Heidegger (hist. patriarch. I, 14, 53) u. v. A., zuletzt Ewald (Gesch. Isr. II, S. 209), Winer (R. W. II, S. 347), de Wette (Archäol. §. 214 b.) und Hengstenberg (der Tag des Herrn. Berl. 1852. S. 16 ff.) anerkennen. Die Gründe, mit welchen Aeltere, z. B. Iken (dissertatt. phil. II, p. 26 sqq.), Jahn (bibl. Archäol. III, S. 288 ff.) und Neuere, wie Liebetrut, Oschwald, eine vormosaische Sabbatfeier begründen wollten, sind ganz unbeweisend. Aus der Erwähnung der Woche (Gen. 29, 27 f. 8, 10. 12) folgt noch keine Feier des siebenten Tags; ferner die Stellen Gen. 2, 2 u. Exod. 16, 22 ff. dienen zwar zur Vorbereitung auf die Einsetzung des Sabbats, enthalten aber keine Spur einer schon bestehenden Feier; denn in Gen. 2, 2 kommt nicht einmal der Name שַׁבָּת vor, und das Ereigniß in Exod. 16, daß am sechsten Tage die doppelte Portion Manna fiel und gesammelt wurde, am siebenten Tage aber keins zu finden war, enthält die thatsächliche Heiligung dieses Tages durch Gott, ehe er seine Heiligung dem Volke gebietet, wie daraus erhellt, daß das Volk jene That Gottes nicht zu begreifen vermag (vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 14 ff.). An diese Thatsache lehnt sich das Gebot: „gedenke des Sabbats, daß du ihn heiligest" (Exod. 20, 8) an. — Auch ist das Sabbatsinstitut weder von den Aegyptern entlehnt, wie nach dem Vorgange von Spencer, den schon Witsius (Aegyptiaca l. III. c. 9) widerlegte, in neuerer Zeit besonders Baur (d. hebr. Sabbat u. die Nationalfeste des Mos. Cultus, in d. Tübing. Ztschr. f. Theol. 1832. H. 3. S. 125 ff.) und George a. a. O. S. 193 ff. nachweisen wollten, noch steht es in irgend einem Zusammenhange mit der Verehrung des Saturn,

so daß es mit Vatke (Theol. d. A. T. I, S. 199) und Movers (Phönizier I, S. 315) für eine Umbildung oder Reformation des Saturndienstes erklärt werden könnte. Die Fäden, welche den Sabbat mit dem Cultus des Kronos-Saturn verweben sollen, sind — wie Winer a. a. O. treffend bemerkt — so fein gesponnen, daß das Gewebe bei der ersten Berührung zerreißt. Vgl. noch die ausführliche Widerlegung dieser Hypothesen bei Bähr II, S. 584 ff.

3) „Kein Geschäft sollst du thun, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd, und dein Vieh und dein Fremdling in deinen Thoren". Exod. 20, 10. Deut. 5, 14 vgl. Exod. 31, 14 f. 35, 2 f. und 34, 21 „in der Saat und in der Ernbte sollst du feiern". — Der Begriff des Geschäftes (מְלָאכָה) wird im Gesetze nicht näher bestimmt, außer daß Exod. 35, 3 das Feueranzünden zum Kochen ausdrücklich untersagt, und Num. 15, 32 ff. das Holzlesen als Uebertretung gestraft wird, woraus zu ersehen, daß das Geschäft im weitesten Umfange ruhen soll. Es war daher ganz im Sinne des Gesetzes, wenn nicht blos die Arbeit, wie Lastentragen Jer. 17, 21 ff., sondern auch das Reisen auf Grund von Exod. 16, 29 und der Handel Amos 8, 5 f. am Sabbat unterbleiben sollten, und Nehemia, um den Marktverkehr an diesem Tage zu hemmen, eine Thorsperre anordnete (Neh. 10, 32. 13, 15. 19).

4) Wie noch Bähr II, S. 532 ff. u. S. 566 meint, und dem zufolge der Sabbatfeier nur dadurch eine tiefere Idee zu vindiciren vermag, daß er eine etymologische Spielerei von Kanne adoptirend die Idee des שַׁבָּת aus dem Worte שׁוב herleitet. Diese Ansicht führt ganz consequent dazu, die Veranlassung „dieser eigenthümlichen Einrichtung" mit Michaelis und de Wette (Archäol. S. 284) darein zu setzen, daß „Mose seinem bisher mit Arbeiten geplagten Volke für die Zukunft hätte einen wöchentlichen Ruhetag gönnen und es zugleich Milde gegen Knechte und Vieh lehren wollen", wenn man auch „den Zweck der frommen Betrachtung" nicht ganz ausschließt. Aber die Vertreter dieser von Spencer (l. I, c. 5. sect. 9 sqq.) aufgebrachten und auch von Vitringa (de synag. vet. p. 292 sq.) vertheidigten Ansicht haben nicht nur übersehen, daß der Sabbat dem Herrn (לַיהוָה) geheiligt werden sollte (Exod. 20, 10. 31, 15. 35, 2. Lev. 23, 2), sondern auch außer Acht gelassen, daß die meisten Gebote des Decalogs, weil gegen die Sünde gerichtet, in negativer Form gegeben sind, und die in der Negation implicite enthaltene Affirmation aus der Gesammtoffenbarung des Gesetzes erfaßt werden muß. Vgl. die gründliche Widerlegung dieser Ansicht bei Hengstenberg, d. Tag des Herrn S. 27 ff.

5) Unausgesetztes körperliches Arbeiten stumpft den Menschen ab für die Beschäftigung mit göttlichen Dingen, hindert die Seele, sich in Andacht zu Gott zu erheben, um Herz und Geist zu erquicken und das geistliche Leben zu kräftigen. Darum ist die Einstellung der Arbeit eine unerläßliche Bedingung der rechten Sabbatheiligung. Als solche erscheint sie auch im Gesetze, wo die Ruhe am Sabbate wie an den hohen Festtagen, die unter denselben Gesichtspunkt fällt, mit der heiligen Versammlung in Verbindung gesetzt wird (Lev. 23, 3. Exod. 12, 16) und am Versöhnungstage mit dem Kasteien der Seele, dem

Fasten (Lev. 23, 32), ja bei diesem Feste das Einstellen der Arbeit damit begründet wird: „denn Tag der Versöhnung ist er, euch zu sühnen vor dem Herrn eurem Gott" (Lev. 23, 28). — Aus dieser Auffassung der Ruhe als Heiligungsmittel entwickelte sich die Sitte der Frommen in Israel, sich an den Sabbaten zu gottesdienstlicher Erbauung um die Propheten zu versammeln (2 Kön. 4, 23), woraus später der Synagogendienst sich herausbildete. — Diese Ansicht von der Sabbatfeier wurde von den Juden stets festgehalten. So sagt z. B. Josephus c. Ap. II, 17: οὐκ εἰσάπαξ ἀκροασαμένους οὐδὲ δὶς ἢ πολλάκις, ἀλλ' ἑκάστης ἑβδομάδος τῶν ἔργων ἀφεμένους ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν τοῦ νόμου ἐκέλευσε συλλέγεσθαι καὶ τοῦτον ἀκριβῶς ἐκμανθάνειν. Aehnlich Aben Esra zu Gen. 2, 3 u. Exod. 20, 8 und auch Philo, nur in seiner philosophirenden Weise ausgedrückt, bei Hengstenberg, d. Tag d. H. S. 28.

6) Noch weniger bloßer Anthropomorphismus oder Idee eines alten Dichters, der damit der Sabbateinrichtung eine höhere Sanktion beilegen wollte, wie George S. 77 f. meint.

7) Vgl. Bähr II, S. 580.

8) „Wenn etwas klar ist, so ist es der Zusammenhang von Sabbat und Sündenfall. Die Arbeit, welche der Unterbrechung bedarf, wenn nicht das göttliche Leben dadurch gefährdet werden soll, ist nicht die heitere und müheloſe, auf welche in 1 Mos. 2, 15 hingedeutet wird, es ist die niederdrückende und herabziehende, von der in 1 Mos. 3, 19 geschrieben steht, die Arbeit im Schweiße des Angesichts auf der Erde, welche Dornen und Disteln trägt". Hengstenberg a. a. O. S. 12.

9) M. Baumgarten, theol. Comment. I, S. 29.

10) Bähr, Symb. II, S. 581 f.

11) Was מִקְרָא קֹדֶשׁ bedeute, ist streitig. Sprachlich falsch ist die Uebersetzung von Coccejus und Vitringa (de synag. vet. p. 290): indictio s. proclamatio sanctitatis; denn die mit מ gebildeten nomina bezeichnen nicht die reine Handlung, sondern Ort, Zeit, Werkzeug oder Gegenstand der Handlung (Ewald, Lehrb. §. 160 b.), darnach מקרא nicht convocatio (auch in Num. 10, 2 nicht), sondern convocatum (κλητὴ ἁγία LXX), die heilige Versammlung, dem griechischen ἱερὰ πανήγυρις entsprechend. Der Zweck dieser heiligen Versammlung der Gemeinde (מִקְרָא הָעֵדָה Num. 10, 2), den das Gesetz nicht direkt bestimmt, konnte in nichts anderem bestehen als in der Erbauung der Gemeinde durch Opfer und Gebet, wie denn schon bei den Patriarchen mit dem Opfer die Anrufung des Herrn verbunden war, z. B. Gen. 12, 8, woran sich Lesung und Erwägung des Gesetzes Gottes und gewiß auch sehr früh schon heiliger Gesang anschloß, so daß Josephus (l. c.) nicht Unrecht hat, wenn er das Volk ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν τοῦ νόμου berufen werden läßt. Denn der Sabbatgottesdienst, wie er nach dem Exile in eigens dazu eingerichteten Bethäusern, den sogen. Synagogen statt hatte, ist in seinen wesentlichen Stücken uralt (vgl. 2 Kön. 4, 23 u. meinen Comm. z. d. St.), und sicherlich bis auf Mose zurückgehend, wie denn nach Act. 15, 21 Mose ἐκ γενεῶν ἀρχαίων in allen Städten hat, die ihn predigen. Vgl. noch Hengstenberg S. 33 f.

12) „Offenbar bezeichnet diese Verdoppelung, die wie in ähnlichen Fällen als eine Art Superlativ anzusehen ist, den Sabbat im Verhältniß zu den gewöhnlichen Tagen der Woche als den Tag der Tage, d. h. als den höchsten und wichtigsten". Bähr II, S. 584.

13) In dieser Stelle wird „das Wesen der Sabbatsfeier in die unbedingteste und umfassendste Entsagung, die Verleugnung des ganzen natürlichen Wesens und der natürlichen Gelüste, die unbedingteste Hingabe an Gott gesetzt". Hengstenb. S. 35. Diese schriftgemäße Auffassung der Sabbatruhe wurde aber seit dem Aufkommen des Pharisäismus verkannt und in die äußere Ruhe des Nichtsthuns verkehrt, so daß in der Makkabäerzeit jüdische Heere anfangs am Sabbate nicht kämpften und sich von den Feinden niedermetzeln ließen (1 Makk. 2, 32 ff. 2 Makk. 6, 11), bis sie endlich durch die Wahrnehmung des Vortheils, welchen die Feinde dadurch gewannen, dazu kamen, am Sabbate nur hinsichtlich der Offensive Waffenruhe zu halten 1 Makk. 11, 34. 43 ff. — Diese äußerliche Mikrologie tritt uns auch bei den Pharisäern in der evangelischen Geschichte entgegen; vgl. Matth. 12, 2 ff. Marc. 2, 23 ff. Luc. 6, 1 ff. Joh. 5, 10. 6, 1 ff. und bis aufs Aeußerste ausgesponnen im Talmude, Tract. Schabbath bei Surenhus. II, p. 1 sqq., wo 39 Hauptwerke (אבות מלאכות) jedes mit seinen תולדות als verboten aufgezählt sind. Vgl. Winer, R. W. II, S. 345 f.

14) In der Regel sind die Festtage und von den mehrtägigen Festen der erste und letzte Tag Feier- oder Ruhetage. Daher wird der Name שַׁבָּת auf den großen Versöhnungstag Lev. 23, 32 und auf den ersten und siebenten Tag des Mazzotfestes (Lev. 23, 11. 15) übertragen, weil an beiden alle Geschäfte ruhen mußten. Doch macht hier das Gesetz den schon von Gousset im Lex. p. 817 bemerkten Unterschied, daß es am Wochensabbat und am Versöhnungstage jedes Geschäft (מְלָאכָה Lev. 23, 3. 28 vgl. V. 30 f.), an den übrigen Feiertagen der Feste nur jedes Arbeitsgeschäft (מְלֶאכֶת עֲבֹדָה) untersagt (vgl. Lev. 23, 7. 8. 21. 25. 35. 36). Für die nähere Bestimmung dieses Unterschiedes ist zu beachten, daß am Sabbate und Versöhnungstage verboten war, Feuer zum Essenkochen anzumachen, was an den übrigen Feiertagen gestattet war. In Exod. 12, 16, wo auch für den ersten und siebenten Tag des Mazzot das Geschäft überhaupt (מלאכה) verboten ist, wird nachher die Bereitung der Speisen ausdrücklich ausgenommen, zum Beweise, daß dies unter dem Geschäfte eigentlich mitbegriffen ist. Die größere Strenge der Arbeitseinstellung für den Sabbat deutet auf einen höheren Grad der Heiligung dieses Tages hin, worin ihm nur der Versöhnungstag gleich stand.

§. 78.

Der Monatssabbat oder Sabbatmonat.

Der Anfang jedes Monats oder jeder Neumond (רֹאשׁ חֳדָשִׁים) wurde gesetzlich durch ein zu dem täglichen Brandopfer hinzukommen-

des Festopfer, bestehend aus zwei jungen Stieren, einem Widder und sieben jährigen Lämmern als Brandopfer mit dem entsprechenden Speisopfer, und einem Ziegenbock als Sündopfer, bei dessen Darbringung die Priester die silbernen Trompeten bliesen (Num. 10, 10), feierlich begangen (Num. 28, 11—15), ohne daß er ein Feiertag mit Einstellung der Geschäfte war [1]). — Als eigentlicher Festtag war aber der siebente Neumond im Jahre oder der erste Tag des siebenten Monats zu feiern, als שַׁבָּתוֹן durch Einstellen aller Arbeitsgeschäfte, und als Gedächtniß des Trompetenhalles (זִכְרוֹן תְּרוּעָה) durch schmetterndes Blasen mit den silbernen Trompeten [2]), durch heilige Versammlung und durch ein besonderes Festopfer (außer dem gewöhnlichen Neumonds- und dem täglichen Opfer), bestehend aus einem Stiere, einem Widder, und sieben jährigen Lämmern als Brandopfer nebst dem entsprechenden Speisopfer und einem Ziegenbock als Sündopfer. Lev. 23, 23—25. Num. 29, 1—6. Von dem Schmettern der Trompeten erhielt dieses Fest den Namen יוֹם תְּרוּעָה Tag des (Trompeten-) Schalls. — Durch diese sabbatähnliche Feier des Anfangs wurde der ganze Monat zum Sabbatmonate geweiht.

1) Doch wird in der Folgezeit der Neumond (חֹדֶשׁ) oft neben dem Sabbate als Fest genannt (Jes. 1, 13. Hos. 2, 13. Ez. 46, 1), an dem Handel und Wandel ruhte (Am. 8, 5), die Frommen in Israel bei den Propheten Erbauung suchten (2 Kön. 4, 23), manche Familien und Geschlechter Jahresdankopfer darbrachten (1 Sam. 20, 6. 29), am Hofe Sauls große Tafel stattfand (1 Sam. 20, 5. 24) und auch in der späteren Zeit noch die andächtigsten Personen das Fasten unterließen (Judith 8, 6).

2) Das Blasen der Trompeten an den gewöhnlichen Neumonden war verschieden von dem an diesem Feste. Jenes war ein Stoßen (תָּקַע) d. i. ein Blasen in kurzen stoßenden Tönen während der Vollziehung der Brandopfer (Num. 10, 10), dieses ein lautes Schmettern (הֵרִיעַ), ein lautes, starkes, weithin schallendes Blasen (vgl. Num. 10, 7, wo תקע und הריע unterschieden sind), wie daraus erhellt, daß nicht nur dieses Blasen תְּרוּעָה, sondern auch der Festtag nach ihm יוֹם תְּרוּעָה genannt wird. Dasselbe wird daher auch nicht auf die Dauer der Opferhandlung beschränkt gewesen sein.

Die Feier der Neumonde mag vielleicht auf alter Observanz beruhen, indem viele alte Völker die Neumonde als Wiederkehr des erfreulichen Mondlichts mit Festlichkeiten begingen [3]). Dessen ungeachtet hat Mose mit seiner Anordnung nicht heidnische Feiern dieses

Tags verdrängen wollen [4]). Vielmehr ergiebt sich die Auszeichnung des Monatsanfanges vor den übrigen Monatstagen durch ein besonderes Festopfer von selbst aus dem Verhältnisse des Monats zum einzelnen Tage. Wenn die Gemeinde des Herrn an jedem Tage durch ein Brandopfer ihr Leben und Wirken dem Herrn heiligen sollte, so durfte sie dies auch bei dem Beginne des größeren Zeitabschnitts, welchen der Monat bildet, nicht unterlassen, sondern mußte ihn durch ein besonderes Opfer gottesdienstlich begehen. Während aber für den einzelnen Tag ein Brandopfer genügte, in welchem die Idee der Sühne der Idee der weihenden Hingabe an den Herrn untergeordnet war, mußte für den Monat in Hinsicht auf die im Laufe des durchlebten Monats begangenen und ungesühnt gebliebenen Sünden ein besonderes Sündopfer zur Sühnung desselben gebracht werden, um auf Grund der hiedurch erlangten Vergebung und Versöhnung mit Gott im Brandopfer sein Leben von Neuem dem Herrn heiligen zu können. Diese Bedeutung des Neumondopfers wurde aber dadurch noch erhöht, daß während seiner Darbringung die Priester in die silbernen Trompeten stießen, damit dasselbe der Gemeinde zum Gedächtniß vor Gott sei (Num. 10, 10). Der Trompetenschall sollte die im Opfer verkörperten Gebete der Gemeinde vor Gott bringen, auf daß Gott ihrer in Gnaden gedenke, ihr Vergebung der Sünde und Kraft zur Heiligung zuwende und sie in der Gemeinschaft seiner beseligenden Gnade neu belebe.

Aber nicht blos den Schluß der Woche als des kleinsten Cyclus von Tagen, sondern auch den Ablauf des größeren Wochencyclus in der Siebenzahl von Monaten sollte die Gemeinde Jehova's als Monatssabbat feiern durch Theilnahme an der Ruhe Gottes, um an ihm aus der Betrachtung seines Wortes in heiliger Versammlung sich zu erbauen. Durch Verdoppelung des Neumondopfers sollte sie den siebenten Monat vor den übrigen Monden des Jahres heiligen, gleichwie der siebente Tag durch Verdoppelung des täglichen Opfers geheiligt wurde. Diese potenzirte Heiligung des siebenten Neumondes wurde noch erhöht durch das Schmettern mit den silbernen Trompeten, wodurch Gott kräftig, laut und anhaltend an sein Volk erinnert

werden sollte, ihm seine Gnade in verstärkter Energie zuwenden zu wollen für die Heiligung des Monats, welcher der Gemeinde nicht nur volle Versöhnung durch Vergebung aller ihrer Sünden und Reinigung von allen ihren Unreinigkeiten, sondern auch volle Seligkeit in der Laubhüttenfeier bringen sollte [5]). Denn in dem ersten Tage, als Anfang und Haupt (ראש) des Monats ist der ganze Monat geheiligt, und durch die Sabbatfeier des Erstlings der ganze Verlauf desselben zum Sabbatfeste geweiht [6]).

3) Vgl. Isidori Origg. V, 33. Macrobii Saturn. I, 15 u. A. in Dougtaei anall. sacra II, p. 132 sqq. u. Spencer l. c. p. 805 sqq.; auch Winer, R. W. II, S. 149 f.

4) Wie Michaelis, Mos. R. IV, §. 200 meint.

5) Nach Bähr (II, S. 597) soll dieser „unserm Feste eigenthümliche Ritus" die Bedeutung haben: „Durch seine Diener, die Priester, welche die Posaunen bliesen, ließ Jehova seinem Volke anzeigen, daß die wichtigste Periode des Jahres, der Wiederherstellungsmonat, angebrochen und mit ihm die Versöhnung und Ausgleichung mit ihm, die Zurückführung zu ihm, dem Heiligen Israels, herangenaht sei". Diese Deutung ist ganz unhaltbar. Denn a. hängt sie mit der bereits oben zurückgewiesenen Erklärung des שבת aus der rad. שׁב zusammen, wozu noch die einseitige Hervorhebung des in den siebenten Monat fallenden Versöhnungstages mit völliger Ignorirung des diesem Monat gleichfalls angehörenden Laubhüttenfestes kommt. b. Ferner ist es unrichtig, daß dieser Ritus diesem Feste eigenthümlich sei, während an jedem Neumonde und an allen Festen (מוֹעֲדִים) bei den Opfern in die Trompeten (Posaunen) gestoßen werden sollte (Num. 10, 10) und das Blasen an diesem Tage nur ein andauerndes Schmettern, d. h. die größtmöglichste Verstärkung des Blasens war. c. Endlich beruht die Deduction, mit welcher Bähr diese Trompeten zu Posaunen Gottes erhebt, auf einer Verwechslung der חֲצֹצְרוֹת mit dem Blasen des שׁוֹפָר Exod. 19, 16. 19. 2 Sam. 15, 10, welches eine ganz andere Bedeutung hat. Diese Verwechslung findet sich auch bei Hengstenberg zur Apokalypse (I, S. 433) und wird hier durch die Bemerkung: „Trompeten oder Posaunen — diese beiden Instrumente sind in der Schrift nicht streng geschieden" bekräftigt. Allein als ein zu der von Leviten und Priestern beim Gottesdienst an den heiligen Festtagen ausgeführten Musik gehöriges Instrument wird nirgends der שׁוֹפָר, ein großes Horn-ähnliches Instrument, erwähnt, sondern überall nur die חֲצֹצְרָה die Trompete, die allerdings unserer Posaune ähnlich sein mochte. So bei der Einholung der Bundeslade 1 Chr. 15, 24, bei der Einweihung des Salom. Tempels 2 Chr. 5, 12. 13, bei der feierlichen Wiederherstellung des Cultus unter Hiskia 2 Chr. 29, 26 f., bei der Paschafeier unter Hiskia 2 Chr. 30, 21 wo die כְּלֵי עֹז nach 2 Chr. 29, 6 zu erklären sind, endlich in 2 Chr. 20, 28. Esr. 3, 10. Neh. 12, 35 — ganz in Uebereinstimmung mit Num. 10, 10. — Nur in Ps. 47, 6. 68, 26. 81, 4. 96, 6. 150 u. 2 Sam. 6, 15

wird der שׁוֹפָר erwähnt, aber wohl zu beachten, in der letzteren Stelle wird bei der Einholung der Bundeslade der Lärm und Posaunenschall (תְּרוּעָה וְקוֹל שׁוֹפָר) David und ganz Israel zugeschrieben, die ja nach V. 5 bei dieser Feier vor dem Herrn scherzten und ihre Freude mit fast allen musikalischen Instrumenten, die Israel hatte, kund gaben. Im Ps. 150 wird zum Lobe Gottes mit allen Instrumenten, welche Israel überhaupt hatte, Posaune (שׁוֹפָר), Harfe, Psalter, Pauke, Sackpfeife und Cymbel — aufgefordert, wozu Hengstenberg selbst bemerkt: „Ohne Zweifel kam die Schalmei (Sackpfeife), die sonst nicht zur Tempelmusik gehörte, hier nur deshalb in Anwendung, weil das Fest zugleich den Charakter eines Volksfestes trug; eben so Pauke und Reigen". Nach dieser Regel werden wir auch Ps. 96, 6, wo קוֹל שׁוֹפָר neben Harfe, Psalter und Trompeten, und Ps. 81, 4, wo am Vollmonde, am Tage des Festes neben Gesang, Harfe und Psalter auch die Pauke und das Stoßen ins שׁוֹפָר, ferner Ps. 47, 6, wo nur תְּרוּעָה und קוֹל שׁוֹפָר erwähnt sind, endlich Ps. 68, 26, wo Paukenschläger neben Spielleuten vorkommen, auf solche Festfeiern beziehen müssen, die zugleich den Charakter von Volksfesten trugen. — Das ganze A. Testament liefert im Grundtexte keinen einzigen Beleg für die Nichtunterscheidung von שׁוֹפָר und חֲצֹצְרָה. Erst in den LXX wird dieser Unterschied verwischt, indem sie beide Worte durch σάλπιγξ übersetzen. — Uebrigens hält auch Bähr (S. 575) richtig gegen Credner den Unterschied von חֲצֹצְרָה und שׁוֹפָר fest. — Noch unbegründeter sind andere Deutungen, welche den Posaunenhall entweder mit der Gesetzgebung oder mit dem Neujahr in Verbindung setzen und daraus erklären wollen — deren Haltlosigkeit schon Bähr II, S. 598 ff. dargethan hat.

6) Nach israelitischer Anschauung, die der Apostel Paulus Röm. 11, 16 in den Worten ausspricht: *εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα, καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι.*

§. 79.

Das Sabbatjahr.

Nach je sechs Jahren, d. h. nachdem sechs Jahre hindurch gesäet und geerndtet worden, sollte im siebenten Jahre das Land dem Jehova einen Sabbat feiern, das Feld nicht bearbeitet und besäet, der Weinstock nicht beschnitten, und ihr Ertrag nicht eingesammelt werden. Was auf dem Felde ohne Aussaat wuchs, und der Weinstock und Oelbaum ohne Pflege trugen, sollte als Gemeingut Jedem ohne Unterschied — den Freien wie den Knechten, Mägden, Miethlingen und Beisassen, und auch dem Vieh und Wilde des Landes, zur Speise dienen. Lev. 25, 1—7 vgl. Exod. 23, 10. 11. Aus dieser Ruhe des Landes folgte für das Volk die Einstellung des Ackerbaus,

des hauptsächlichsten Arbeitsgeschäfts; und aus dem Ruhenlassen der Arbeit, welche den wichtigsten Erwerbszweig bildete, ergab sich nothwendig auch ein Stillstand für das Eintreiben der Schulden, weshalb dem Gläubiger Nachlassung (שְׁמִטָּה d. i. Fristung, nicht Erlassung oder Schenkung [1])) der Schulden von seinen Volksgenossen in diesem Jahre geboten wird. Deut. 15, 1 ff. [2]). — Endlich sollte am Laubhüttenfeste des Sabbatjahres dem Volke (Männern, Weibern, Kindern und Fremdlingen) das Gesetz in feierlicher Versammlung vor dem Heiligthume vorgelesen werden. Deut. 31, 10—13.

1) Wie es die Rabbinen in Mischna Schebiit 10, 1 bei Surenh. I, p. 155 sqq. und viele christliche Gelehrte, z. B. Hug (Zeitschr. f. d. Erzbisth. Freiburg I, S. 16) verstehen. Allein das Gesetz sagt blos: שָׁמוֹט d. h. liegen lassen, ablassen soll jeder Schuldherr seine Hand in Bezug auf das, was er seinem Nächsten geliehen hat, und soll seinen Nächsten und seinen Bruder nicht drängen. In diesem Sinne wird שמט Exod. 23, 11 auch vom Acker oder seinem Ertrage gebraucht, was kein Liegenlassen für immer, sondern nur für dieses Jahr war. Vgl. Bähr II, S. 570 f.

2) Auch die Meinung, daß im Sabbatjahre die israelitischen Sklaven ihre Freiheit erhalten hätten, ist unbegründet. In den Verordnungen über das Sabbatjahr findet sich davon nichts. Deut. 15, 12 handelt nicht mehr vom Sabbatjahre, und hier wird nur wie in Exod. 21, 2 (vgl. Jer. 34, 14 ff.) die Freilassung im siebenten Jahre schlechthin d. i. im siebenten Jahre ihrer Knechtschaft geboten, wie es auch schon Josephus (Ant. XVI, 1, 1) verstanden hat.

Zweck und Bedeutung des Sabbatjahres ergiebt sich aus der richtigen Erkenntniß der Idee des Sabbates überhaupt. Die Ruhe, welche im siebenten Jahre das Land dem Herrn feiern soll (Lev. 25, 2), hatte weder die aus dem Brachliegen der Aecker entspringende Erhöhung der Fruchtbarkeit des Bodens, noch auch bloße Erholung der arbeitenden Menschen und Thiere zum Zweck, noch weniger andere materielle Vortheile, als Beförderung der Jagd, Sicherung des Landes gegen Hungersnoth durch Aufschüttung von Getraide in Magazinen während der sechs landwirthschaftlichen Jahre u. dgl. mehr [3]). Nicht die physische Recreation des Landes und Volks, so nothwendig und nützlich dieselbe auch für Menschen, Vieh und Felder in dieser sublunaren Welt sein mag, will Gott durch den Sabbat seinem Volke gewähren [4]), sondern vielmehr die wahre geistliche Ruhe und Erquickung, die aus der Heiligung fließt und Leben und Seligkeit in

sich schließt. Wie am Sabbattage die Gemeinde, so soll im Sabbatjahre das Land des Herrn eine Zeit der Erquickung feiern, indem die Hand des Menschen abließ von den Aeckern und Fruchtbäumen, sie zur Mehrung ihres Ertrages für den Menschen zu bearbeiten und zu beschneiden. Das Land selbst oder das Erdreich (הָאָרֶץ) sollte der seine Kraft für eigene Zwecke als sein Eigenthum in Anspruch nehmenden Hand des Menschen entnommen werden und der heiligen Ruhe genießen, mit welcher Gott den Erdboden mit seinen Gewächsen nach der Schöpfung gesegnet hat. Hieraus sollte Israel als Volk Gottes lernen einerseits, daß die Erde, obgleich für den Menschen geschaffen, doch nicht blos dazu geschaffen sei, daß er ihre Kraft für sich ausbeute, sondern daß sie dem Herrn heilig sei und auch an seiner seligen Ruhe Theil habe, andrerseits daß das Lebensziel der Gemeinde des Herrn nicht in dem unablässigen, mit saurer Arbeit im Schweiße seines Angesichts verbundenen Bearbeiten der Erde (Gen. 3, 17. 19) bestehe, sondern in dem sorgenfreien Genusse der Früchte der Erde, die ohne ihrer Hände Arbeit der Herr ihr Gott ihr giebt und immerdar geben wird, wenn sie darnach trachtet, seinen Bund zu halten und an seinem Gesetze sich zu erquicken. — Diese Ideenverknüpfung erhellt aus der für das Sabbatjahr angeordneten Vorlesung des Gesetzes. Diese Vorlesung bezweckte keineswegs „blos das Bekanntbleiben des Gesetzes unter dem Volke", noch sollte sie blos eine feierliche Promulgation und Wiederherstellung desselben als Norm für das öffentliche (religiöse und politische) Leben sein, zur Beseitigung der Abnormitäten, die sich im Laufe der Zeit im religiösen und politischen Leben eingeschlichen haben mochten [5]). Denn für diesen Zweck hätte die Vorlesung nicht auf das Laubhüttenfest, sondern vielmehr in den Anfang des Jahres oder in die Paschafeier verlegt werden müssen. Die Verlegung desselben auf das Laubhüttenfest muß in innerem Zusammenhang mit der Idee dieses Festes gefaßt, und der Zweck der Vorlesung darin gesucht werden, mit dem Gesetze die Seele zu erquicken, das Herz zu erfreuen, die Augen zu erleuchten, kurz der ganzen Gemeinde den Segen des Gesetzes darzubieten, welchen David in Ps. 19, 8—15 aus Erfahrung preist.

3) Was Michaelis, Hug u. A. in den von Winer, R. W. II, S. 349 genannten Schriften, und zum Theil auch Winer selbst als Hauptnutzen des Sabbatjahres anführen.

4) Worin selbst Bähr (II, S. 602 f.) noch die Hauptbestimmung desselben findet.

5) So Bähr II, S. 603.

§. 80.

Das Halljahr oder Freijahr.

Nach Ablauf von 7 mal 7 Jahren sollte am 10. Tage des 7. Monats im 49. Jahre, am Versöhnungstage des 7. Sabbatjahres, der Posaunenhall durch das ganze Land ergehen, und das fünfzigste Jahr [1]) als Halljahr (שְׁנַת הַיּוֹבֵל) [2]) oder Freijahr שְׁנַת הַדְּרוֹר Ezech. 46, 17) [3]) angekündigt und geheiligt werden durch Ausrufung von Freiheit allen Bewohnern im Lande, damit jeder wieder zu seinem Eigenthume komme und zu seinem Geschlechte zurückkehre. Wie im Sabbatjahre ruhte auch im Halljahre das ganze Land, indem es nicht bebaut wurde, und was von selbst ohne Aussaat und Pflege der Menschen wuchs, für jedermann vom Felde weg zu essen gestattet war. Die ausgerufene Freiheit bezog sich nicht blos auf die Personen, sondern auch auf das Grundeigenthum. Jeder Israelit, der sich wegen Verarmung an einen Volksgenossen oder einen fremden Beisassen des Landes verkauft hatte, sollte im Halljahre, wenn er bis dahin nicht sich selbst hatte frei kaufen können, noch von einem Verwandten gelöst worden war, nicht nur für seine Person sondern auch mit seinen Kindern frei ausgehen und wieder zu seinem Geschlechte und zum Eigenthume seiner Väter zurückkehren. Lev. 25, 39—55 [4]). Gleicherweise sollte alles Grundeigenthum an Feldern und Häusern in den Dörfern oder nicht ummauerten Orten, welches der Eigenthümer wegen Verarmung hatte verkaufen müssen, und weder er selbst wieder, noch sein Löser eingelöst hatte, im Halljahre an seinen ursprünglichen Besitzer oder dessen rechtmäßige Erben ohne Zahlung zurückfallen. Lev. 25, 8—16. 28 u. 31 [5]). Ausgenommen waren nur die Häuser in mit Mauern umgebenen Städten, welche dem Käufer auf seine künftigen Geschlechter verblieben, wenn

sie in Jahresfrist nach dem Verkaufe nicht gelöst worden waren (Lev. 25, 29. 30) [6]), und die durch ein Gelübde dem Heiligthume zugefallenen Erbäcker, die, wenn sie nicht der Eigenthümer wieder eingelöst hatte, verkauft und dadurch unlösbar geworden waren, so daß sie auch im Halljahre nicht an den ursprünglichen Besitzer zurückkamen, sondern als dem Herrn heilig wie verbanntes Feld Eigenthum der Priester wurden (Lev. 27, 17—21) [7]).

1) Nicht das 49ste, wie nach dem Vorgange von R. Jehuda die Gaonim, die Chronologen Scaliger, Petavius, Calvisius, Gatterer, Franck, zuletzt Hug und Rosenmüller angenommen. Gegen diese Annahme ist entscheidend, „daß Lev. 25, 10 ff. das 50ste Jahr nicht nur ausdrücklich als das Jubeljahr genannt, sondern davon auch V. 8 die 49 Jahre, welche sieben Sabbatjahre ausmachen, bestimmt unterschieden werden" (Winer, R. W. I, S. 623). Auch die Hypothese von Hug: der siebente Monat des 49sten kirchlichen Jahres falle mit dem Anfange des 50sten bürgerlichen Jahres zusammen, so daß die sechs letzten Monate des 49sten kirchlichen Jahres, sofern sie zugleich die sechs ersten des 50sten bürgerlichen Jahres waren, an der Benennung Jobeljahr Antheil genommen hätten, und nur das 49ste Jahr ein Brachjahr gewesen wäre, scheitert schon daran, daß der Gesetzgeber unmöglich von dem 49sten und 50sten Jahre nach verschiedener Berechnung reden konnte, womit auch die Verheißung V. 20 ff., daß die Frucht des sechsten Jahres „den Ertrag für drei Jahre" geben solle, unvereinbar wäre. Dies setzt zwei hinter einander folgende Brachjahre voraus. Auch ist in den V. 20—22 nicht „zunächst nur von den Sabbatjahren die Rede" (Winer), so daß man sie mit M. Baumgarten (II, S. 234) so erklären könnte: „Im siebenten Jahre wird nämlich nicht gesäet und nicht geerndtet; nun könnte wohl im Herbste des sechsten Jahres gesäet werden, da aber die Erndte ins siebente Jahr fällt, so muß es unterbleiben; im achten Jahre konnte wohl geerndtet werden; es ist aber im siebenten nichts gesäet worden. Somit muß die Erndte im Sommer und Herbst des sechsten Jahres mit dem, was im siebenten und achten Jahre von selber wächst, ausreichen bis zur Erndte des neunten Jahres". Diese Auffassung, nach welcher in jedem Sabbatjahre die Aecker zwei Jahre lang brach gelegen, steht in offenbarem Widerspruch mit dem Gesetze, dem zufolge nur das siebente Jahr eine Ruhefeier für das Land sein, also das Feld nur ein Jahr lang brach liegen soll.

Der richtige Sachverhalt ist vielmehr folgender: Nachdem sechs Jahre hindurch gesäet und geerndtet war (V. 3), unterblieb im Spätherbste des Jahres die Aussaat für das siebente Jahr, dessen kirchlicher Anfang etwa vier Monate später eintrat. Dafür wurde aber bei dem einfachen Sabbatjahre im Spätherbste oder letzten Drittheil dieses Jahres, nachdem die Aecker ein volles Jahr brach gelegen, wiederum für das folgende Jahr gesäet und dann in demselben auch geerndtet. Nur wenn noch das Halljahr folgte, unterblieb die Aussaat

gegen Ende des siebenten Sabbatjahres oder des 49sten Jahres, so daß auch im achten oder 50sten Jahre nicht geerndtet werden konnte, und erst im Spätherbste des 50sten Jahres wieder die Aussaat für das 51ste gemacht wurde. Nur in diesem Fall, d. h. wenn auf das Sabbatjahr noch das Halljahr folgte, mußte man vom Alten essen bis ins neunte Jahr, bis sein Ertrag kam. — Dies ist auch die Ansicht des Talmud (Rosch haschschan. fol. 8, 2. 9, 1) und der meisten Rabbinen, welche die Sabbat- und Halljahre mit dem Tisri im Herbst anfangen lassen; und diese Ansicht ist unstreitig richtiger als die Meinung von Ideler (Hdb. d. Chronol. I, S. 502 f.), welcher meint, die Aecker hätten von der Mitte des siebenten bis zur Mitte des achten, und im Halljahre vom Herbst des 49sten Jahres an zwei Jahre lang bis zum Herbst des 51sten oder ersten Jahres der neuen Jobelperiode brach gelegen. Nach dieser, auch von Winer u. A. gehegten Ansicht würde ja die Festhälfte des Sabbatjahres mit der vollen Arbeit des Landbaues ausgefüllt worden sein.

2) Vgl. J. G. K. Kranold, de anno Hebraeorum jubilaeo. Gött. 1837. und G. Wolde, de anno Hebr. jub. Gött. 1837. 4. — Der Name יוֹבֵל, den das 50ste Jahr führt (Lev. 25, 10 ff.) wird verschieden erklärt. Von den verschiedenen Erklärungen, über welche Kranold l. c. p. 143 qq. zu vgl., können aber nur zwei in Betracht kommen; die eine noch von Gesenius (Lex.) und Wolde festgehaltene, welche das Wort onomatopoetisch faßt in der Bedeutung Jubel, und die andere, welche es auf יָבַל heftig, mit Geräusch strömen zurückführte und יוֹבֵל von dem starken, weithin strömenden und weithin schallenden Tone der Posaune versteht, mit welcher das Jahr im Lande angekündigt wurde. Für diese Erklärung und gegen die erste ist entscheidend der sonstige Gebrauch von יוֹבֵל in Exod. 19, 13. Jos. 6, 5 und die Analogie von יוֹם תְּרוּעָה für den Neumondstag des siebenten Monats, welcher auch seinen Namen von dem Blasen der Trompeten an demselben führt. Vgl. Kranold p. 12 sqq. und Bähr II, S. 373 ff. — Hiernach bedeutet שְׁנַת יוֹבֵל nicht Jubel- sondern Halljahr.

3) Diesen Namen scheint Ezechiel nur nach der Idee dieses Jahres gebildet zu haben.

4) Hiedurch wurde die Leibeigenschaft in ein Miethverhältniß verwandelt, wie das Gesetz in V. 40 u. 53 ausdrücklich sagt, und beim Verkaufe nur der Ertrag der Arbeitskraft für die Zeit bis zum Halljahre bezahlt.

5) Dies gilt auch von den Aeckern, welche als gekauftes, nicht ererbtes Eigenthum von dem Besitzer dem Heiligthume gelobt worden waren, indem auch diese im Halljahre an den Erbeigenthümer (d. i. den Verkäufer, nicht an den Käufer, der sie gelobt hatte) als sein Erbtheil am Lande ohne Kaufpreis zurückfielen, Lev. 27, 22—24. Eben so von den Häusern der Leviten in ihren Städten und den dazu gehörigen Fluren im Bezirke derselben, die, wenn sie dieselben verkauft und nicht wieder eingelöst hatten, im Halljahre ohne Kaufschilling an die Leviten zurückfielen, Lev. 25, 32—34. In dem vielfach mißverstandenen Satze: וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן־הַלְוִיִּם (V. 33) „wenn einer von den Leviten kauft", erklärt den Gebrauch von גאל im Sinne von kaufen am besten die Bemerkung von Hiskuni: Scriptura utitur verbo redimendi non emendi, quia quidquid Levitae

vendunt ex Israelitarum haereditate est, non ex ipsorum haereditate. Nam ecce non habent partes in terra, unde omnis, qui accipit aut emit ab illis est acsi redimeret, quoniam ecce initio ipsius possessio fuit (s. bei Baumgarten z. d. St.). Hiedurch wurde übrigens auch jeder Verkauf eines Grundstücks eigentlich nur zu einer Verpachtung auf gewisse Jahre, indem nur die Zahl der Erndten verkauft wurde (V. 15 f.).

6) Den Grund dieser Ausnahme deutet das Gesetz selbst an, wenn es V. 31 das Freiwerden der Häuser in Dörfern damit motivirt: „sie sollen zu den Feldern des Landes gerechnet werden". Daraus erhellt, daß im Halljahre nur frei wurde, was zum Grund und Boden, den der Herr seinem Volke zum Erbe gegeben, gehörte. Mit diesem Erbe hing aber der Besitz von Häusern in den ummauerten Städten, die wohl meist von Handwerkern, Handelsleuten, Künstlern bewohnt waren, nicht so unmittelbar zusammen, daß durch Kauf und Verkauf solcher Häuser der Jedem ursprünglich zugemessene Theil am Lande wäre alterirt worden. Vgl. Bähr II, S. 607 f.

7) Nach Josephus (Antiq. III, 12, 3: ἐν ᾧ οἱ χρεῶσται τῶν δανείων ἀπολύονται) sollen auch alle Schulden erlassen werden oder erloschen sein. Aber da die biblische Urkunde davon nirgend etwas sagt, und auch die Rabbinen das Gegentheil lehren (praestat Sabbaticus annus Jubilaeo eo quod remittit debita, jubilaeum vero non. Maimon.), so können wir auf diese Aussage keinen Werth legen. Auch würde dies nur dann mit dem Zwecke des Halljahres harmoniren und aus seiner Idee folgen, wenn alles verkaufte Besitzthum ausnahmslos an seinen früheren Besitzer unentgeltlich zurückgefallen wäre. Da aber die Häuser in ummauerten Städten davon ausgenommen waren, so hätten aus dem Schuldenerlasse für viele Städter, die ihre Häuser aus Noth verkaufen mußten, große Nachtheile entspringen können, falls sie den Kaufschilling nicht gleich vollständig baar ausgezahlt erhielten.

Wenn in dem Halljahre die Sabbatsidee ihre größte Entfaltung und zeitliche Vollendung erreicht, so kann auch diese Institution nicht blos den politisch-ökonomischen Zweck gehabt haben, den ganzen Staat in seiner ursprünglichen Integrität wieder herzustellen, „damit alles, was in dessen Einrichtung und Ordnung der langsame Fortschritt der Zeit unvermerkt verwirrt hatte, auf seinen reinen Zustand zurückkomme und wie ein neuer Staat mit neuen Kräften entstehe", oder eine Recreation, Wiedergeburt des ganzen Staates zu bewerkstelligen [8]). Zwar wird im Gesetze selbst die Rückkehr eines Jeden zu seinem Besitzthume und zu seinem Geschlechte (V. 10) als göttliche Intention des Halljahrs angegeben. Daß aber darin weder der Hauptzweck dieser Institution liegen, noch auch die Grundidee derselben damit erschöpft sein kann, läßt sich schon daraus abnehmen, daß

die dem Halljahre mit dem Sabbatjahre gemeinsame Ruhe der Feldarbeit weder mit der Wiederherstellung der Integrität des Staates, noch auch mit der Freilassung der Sklaven in innerlichem Zusammenhange steht, und daß auch die Namen יוֹבֵל und שְׁנַת דְּרוֹר Hall- und Freijahr dabei nicht zu ihrem vollen Rechte gelangen.

Das Gesetz giebt drei Momente an, durch welche das Halljahr geheiligt d. h. von den übrigen Jahren ausgesondert wird: a. Nicht säen und nicht erndten, und die unbeschnittenen Weinstöcke nicht lesen (V. 11), b. das Zurückfallen des Armuthshalber verkauften Grundeigenthums an seinen ursprünglichen Besitzer (V. 12 ff.) und c. die Freilassung der Israeliten, die aus Verarmung in Sklaverei gekommen waren (V. 39 ff.). Die beiden letztgenannten Momente machen es zu einem Gnadenjahre, in welchem die wegen Schulden in Sklaverei Gekommenen wieder in den Stand der Freiheit, und die aus Noth um ihren Grundbesitz Gekommenen wieder in den freien Besitz und Genuß ihres vom Herrn ihnen zugetheilten Erbes gesetzt wurden. Aber zu der Freiheit, welche im Lande allen seinen Bewohnern ausgerufen werden sollte, gehörte auch, daß die Feldarbeit feiern sollte, und jedermann das, was das Land ohne Aussaat und ohne Bearbeitung trug, frei vom Felde weg essen konnte. Es sollte zugleich nicht nur der Erdboden der heiligen Ruhe genießen, sondern auch der Mensch von der sauern Arbeit des Säens und Erndtens befreit sein und in seliger Ruhe von dem Segen, welchen der Herr im sechsten Jahre (V. 21) ihm gegeben und während der beiden Brachjahre ihm ohne Arbeit gab, leben und genießen. Hiedurch wurde das Halljahr für alle Elenden zu einem Freijahre und Gnadenjahre, welches nicht nur den Gefangenen Erlösung und den Armen Errettung aus ihrer Noth, sondern auch der ganzen Gemeinde des Herrn Erledigung von der sauren Arbeit dieser Erde brachte und die Zeit der Erquickung (Act. 3, 19) darstellte, welche der Herr seinem Volke gewährt. Denn in diesem Jahre sollte jeder Druck aufhören, und jedes Glied des Bundesvolks seinen Löser finden an dem Herrn [9]), der ihn zu seinem Eigenthum und zu seinem Geschlechte zurückführte. Dadurch wurde freilich der ganze Staat mehr oder weniger „zu seinem ursprünglichen,

von Jehova geordneten Zustande, zu seiner Integrität zurückgeführt". Auch wurde dadurch das Volk einerseits „im Verhältniß zu Jehova in stetem Bewußtsein der Knechtschaft erhalten", andrerseits „im Verhältniß zu Menschen und andern Völkern das Gefühl der Freiheit genährt". Aber diese „Wiederherstellung" und „restitutio in integrum" bildet doch nur ein untergeordnetes Moment [10]), nicht die Hauptsache, auf die das Halljahr abzielt. Die Hauptidee desselben ist die ἀποκατάστασις τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, d. i. die Wiederherstellung alles dessen, was durch die Sünde des Menschen im Laufe der Zeiten verdorben, die Aufhebung aller Knechtschaft der Sünde, die Aufrichtung der wahren Freiheit der Kinder Gottes und die Befreiung der Creatur von dem Dienste der Eitelkeit, unter der sie um der Sünde der Menschen willen seufzet (Röm. 8, 19 ff.). Dieses Gnadenjahr des Herrn, welches nach Jes. 61, 1 – 3 der mit dem Geiste des Herrn Gesalbte den Mühseligen und Beladenen bringen wird, und auf welches auch wir, die des Geistes Erstlinge empfangen haben, noch sehnlich warten (Röm. 8, 23), ist in dem Hall- und Freijahre der israelitischen Theokratie abgeschattet.

Seinen Namen Jobel hat es von dem starken, weithin schallenden Tone des Schophar, mit dem es durch das ganze Land angekündigt wurde, darum erhalten, weil durch die unter andauerndem starken Posaunenschall [11]) erfolgte Manifestation Gottes auf dem Sinai zur Aufrichtung des Bundes mit Israel der weithin schallende Ton des Schophar zu einem Symbole der Ankündigung jeder neuen Offenbarung des Herrn zur Vollendung seines Bundes geweiht worden war [12]). Wie am Sinai beim Ertönen des Jobel das Volk auf den Berg steigen sollte (Exod. 19, 13), um die Vereinigung mit dem Herrn zu feiern, so sollte auch der Jobel im siebenten Monate des 50. Jahres den Anbruch des Gnadenjahres ankündigen, welches dem geheiligten Gottesvolke die Erlösung von aller Noth zu bringen und es zur Ruhe seines Gottes zu führen geheiliget war. Der Eingang zu dieser Ruhe setzt aber volle Vergebung der Sünden voraus; darum wurde das Halljahr an dem Tage im ganzen Lande angekündigt, an welchem die Sühnung aller Sünden vollzogen worden war.

8) Wie Hug a. a. O. S. 31, Ewald, Alterth. S. 416 f., Winer, R.W. I, S. 624 f. u. A. meinen, und worüber auch Bähr (II, S. 604 ff.), trotzdem daß er S. 609 den politischen Standpunkt als den für den Gesetzgeber völlig untergeordneten, und den religiösen als den dominirenden bezeichnet, doch nicht wesentlich sich erhebt, wenn er die Idee der Zurückführung, Rückkehr und Wiederherstellung, welche im Jubeljahr entschieden hervortrete, darauf reducirt, die Integrität des göttlichen Staates wiederherzustellen.

9) Man beachte die in das Gesetz über das Halljahr eingereihten Ermahnungen, den Nächsten nicht zu drücken, das Eigenthum und die Person des Verarmten zu lösen, Lev. 25, 14. 17. 25. 36 f. 39 f. 43. 46. 48 f. 53.

10) Worin Bähr II, 605 die Hauptidee findet.

11) Vgl. das קוֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד Exod. 19, 16. 19 vgl. auch 20, 18.

12) Der Versuch von Bähr, den Posaunenschall als קוֹל יְהוָה zu deuten (II, S. 594 ff.), ist eben so unbegründet als die Bemerkung von Hengstenberg (z. Offenb. I, S. 432 ff.), daß „der Posaunenton überhaupt keinen bestimmten Gehalt habe" und bei dem Jobeljahre nur bezeichne, „daß eine wichtige Zeit für das Land hereingebrochen". — Daß übrigens das Blasen des שׁוֹפָר auf Befehl des Herrn die von uns oben entwickelte Bedeutung habe, wird bestätigt durch das Stoßen in die Posaune bei der Einnahme Jericho's, Jos. 6. Da nämlich Jericho mit seinen Mauern überhaupt die Macht des canaanitischen Wesens abbildete, so war der Fall dieser Festung ein Bild des Sturzes der Weltmacht vor dem Herrn, durch welchen er die Bundesverheißung, seinem Volke das Land Canaan zu geben, thatsächlich erfüllte und sein Reich auf Erden gründete. Auf Grund dieser Thatsache wird das Posaunenblasen bei den Propheten zum Symbole der Offenbarungen des Herrn in großen Gerichten, durch welche mit der Vernichtung einer Weltmacht nach der andern sein Reich der Vollendung entgegengeführt wird, die es erreichen soll, wenn bei der letzten Posaune (1 Cor. 15, 52) der Herr selbst mit der Posaune Gottes vom Himmel hernieder kommen wird, um die Todten aufzuerwecken, die noch Lebenden zu verwandeln und den Tod zu verschlingen in den Sieg.

Drittes Capitel.

Der erste Kreis der Jahresfeste.

§. 81.

Die Vorfeier — die Feier des Paschamahles.

Die Feier des Pascha (פֶּסַח, *πάσχα* nach dem aram. פַּסְחָא) bestand in Folgendem: Am 14. des ersten Monats (Abib oder Nisan) nahm jeder Hausvater [1]) ein fehlerfreies männliches einjähriges Thier vom Kleinvieh (צֹאן) d. h. von den Schaafen oder Ziegen [2]),

das er schon am zehnten Tage dazu ausgewählt hatte, und schlachtete es zwischen den beiden Abenden d. i. gegen Sonnenuntergang (Deut. 16, 6) [3]) für seine Familie (בֵּית אָבוֹת), mit welcher, wenn dieselbe zu klein war, um ein Lamm verzehren zu können, die Nachbarfamilie sich vereinigen konnte [4]). — Von dem beim Schlachten ausströmenden Blute wurde mit einem Ysopbüschel an die beiden Pfosten und die Oberschwelle der Thür an den Häusern, worin sie sich zum Mahle versammelt hatten, gestrichen. Das Thier selbst, dem kein Bein gebrochen werden durfte, wurde ganz mit Kopf, Schenkel und Leibesinnerem am Feuer gebraten [5]), und wenn es vollkommen gar war, mit ungesäuerten Broden zu bittern Kräutern [6]) in derselben Nacht noch gegessen von allen, die im Hause beisammen waren; aber nur wenn sie beschnittene Söhne Israels oder wenn Leibeigene oder Fremdlinge — so doch durch die Beschneidung in die Gemeinschaft des Bundesvolks aufgenommen waren, indem kein Unbeschnittener an der Mahlzeit theilnehmen sollte. Die Essenden sollten ihre Lenden umgürtet, Schuhe an den Füßen und einen Stab in der Hand haben, also für den noch in derselben Nacht erfolgenden Auszug aus Aegypten reisefertig sein. Was sie nicht verzehren konnten, sollte am Morgen verbrannt, auch nichts davon aus dem Hause über die Straße getragen werden. Exod. 12, 1—13. 21—23. 28. 43—51.

Diese Feier sollte Israel als ewige Satzung für die künftigen Geschlechter begehen (V. 14. 24). Bei der Wiederholung derselben im verheißenen Lande aber treten Modificationen ein [7]). Das Paschalamm wurde nicht mehr in jedem Hause, sondern beim Centralheiligthum geschlachtet und gegessen (Deut. 16, 5 f.); das Blut nicht mehr an die Pfosten und Oberschwelle der Hausthür gestrichen, sondern von den Priestern an den Altar gesprengt und die Fettstücke wie bei den Sünd- und Heilsopfern auf dem Altare angezündet [8]). Auch waren die levitisch Unreinen von der Mahlzeit ausgeschlossen. Diese aber und alle, die zur gesetzlich bestimmten Zeit auf einem fernen Wege waren, sollten es am 14. des zweiten Monats nach der Vorschrift des Gesetzes halten. Wer die Feier unterließ, sollte aus seinem Volke ausgerottet werden. Num. 9, 6—14 [9]).

1) Der Text sagt: כָּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל Exod. 12, 6 vgl. V. 3, d. h. nicht die ganze versammelte Gemeinde Israels (de Wette), sondern wie Vitringa (observatt. ss. lib. I, c. 3. §. 9) erklärt: קהל universam Israelitarum multitudinem notat, nemine excepto. Die Verordnung will sagen: „vom gesammten Volke (der gesammten Gemeinde) auf einmal, zu gleicher Zeit soll das Schlachten vorgenommen werden". Bähr II, S. 615.

2) So Exod. 12, 5, was auch noch unter Josia Gebrauch war (2 Chr. 35, 7). Später jedoch fixirte sich der Gebrauch dahin, daß immer ein Lamm genommen wurde. So giebt schon der Chaldäer שֶׂה immer durch אִמְּרָא Lamm.

3) Ueber die Deutung des בֵּין הָעַרְבַּיִם Exod. 12, 6 herrscht unter den Juden Streit. Die Karaiten (s. Trigland, de secta Karaeor. c. 4) und Samaritaner (Reland, de Samarit. §. 22) verstehen es von der Zeit zwischen dem Verschwinden der Sonne unter dem Horizonte und dem gänzlichen Dunkelwerden; so auch Aben Esra zu Exod. 12, 6. Die Pharisäer und Rabbaniten aber von der Zeit, wann die Sonne sich zum Untergange neigt bis zum wirklichen Untergange (von 3—6 Uhr Nachmittags). Dies war schon zu Josephus Zeit (de bell. jud. VI, 9, 3) Tempelpraxis und ist auch Ansicht des Talmud (Mischna Pesach 5, 3). Dagegen wird die erstere Erklärung durch das כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ (Deut. 16, 3) circa occasum solis wahrscheinlicher gemacht, und auch durch die Verordnung: die heiligen Lampen בֵּין הָעַרְבַּיִם anzuzünden (Exod 30,8), bestätigt. — Die Hypothese von Hitzig (Ostern u. Pfingsten S. 16 f.): die beiden Abende seien die Stunden vor und nach Sonnenuntergang, und das „zwischen" der Zeitpunkt, in welchen diese Stunden aneinanderstoßen — eine exemte Grenzscheide zwischen den beiden Tagen wird — abgesehen von der unerweislichen Voraussetzung, daß der 14te ein Sabbat gewesen — schon dadurch widerlegt, daß auch das tägliche Abendopfer (Brand- und Rauchopfer) „zwischen den beiden Abenden" gebracht werden sollte (Exod. 29, 39. 41. 30, 7 u. 8. Num. 28, 4), was schwerlich an der Grenzscheide zwischen dem zu Ende gegangenen und dem beginnenden Tage geschehen sein wird.

4) In Exod. 12, 4 heißt es: „Wenn das Haus (die Familie) zu wenig ist für ein Lamm, so nehme er (der Hausvater) und sein nächster Nachbar an seinem Hause eins nach der Zahl der Seelen; jeden sollt ihr nach Verhältniß seines Essens zählen für das Lamm". — Die jüdische Tradition setzt dies auf 10 Personen fest. Vgl. Jonathan ad h. l. und Josephus, de bell. jud. VI, 9, 3.

5) Mit der Bestimmung: „nicht im Wasser gekocht (מְבֻשָּׁל) sondern gebraten am Feuer (צְלִי אֵשׁ)" Exod. 12, 9 soll nach George (die ält. jüd. Feste S. 93) Deut. 16, 7: „Du sollst es kochen (וּבִשַּׁלְתָּ) und essen" in direktem Widerspruch stehen. Allein בִּשֵּׁל heißt weder „kochen" noch „braten", sondern „reif oder gar machen". Geschieht dies durch Kochen, so steht בַּמַּיִם „im Wasser" dabei; geschieht es durch Braten, so steht בָּאֵשׁ „am Feuer" dabei, wie aus 2 Chr. 35, 13 erhellt. In Deut. 16, 5 hielt aber Mose diese genauere Bestimmung für überflüssig, weil das Grundgesetz Exod. 12 sich darüber so deutlich als nur möglich ausgesprochen hatte. — Schaafe und Lämmer ganz, unzerstückt zu bra-

ten, ist übrigens im Oriente noch jetzt nicht ungewöhnlich. Vgl. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. I, S. 304 f.

6) מְרֹרִים Exod. 12, 8. Num. 9, 11. LXX πικρίδες. Vulg. lactucae agrestes d. i. Endivien, wilder Lattich; und diese Kräuter essen nach Niebuhr die heutigen Juden in Aegypten und Arabien zum Paschalamm. Die Mischna (Pesach. 2, 6) zählt zu diesen bittern Kräutern: החזרת והעולשין והתמכא והחרחבינה והמרור d. i. nach Bochart's (Hieroz. I, p. 691 sqq. ed. Lips.) gelehrter Forschung: lactuca, intybi genera, parthenium (oder raphanum Rettig), urtica und lactuca amara. Vgl. noch Celsii Hierobot. II, p. 217 sq. u. Rosenmüller Schol. ad Exod. 12, 8.

7) Die Rabbinen haben diese Verschiedenheiten bis auf 9 gebracht. Vgl. Carpzov, appar. p. 406 u. Lightfoot Opp. I, p. 727.

8) Vgl. Mischn. Pesach. 5, 6 u. 10. Dies könnte man auch aus 2 Chr. 35, 14, wo außer den Brandopfern auch חֲלָבִים auf dem Altare verbrannt werden, schließen, falls die zu jener Paschafeier von Josia und seinen Obersten dem Volke und den Priestern geschenkten 8000 und 300 Rinder alle als Brandopfer dargebracht worden wären, so daß unter הַחֲלָבִים (V. 14) nur die Fettstücke der Paschalämmer verstanden werden könnten. Allein daß nicht alle diese Rinder zu Brandopfern verwandt wurden, erhellt klar daraus, daß nach V. 13 auch Geheiligtes (הַקֳּדָשִׁים) in Töpfen, Kesseln und Pfannen gekocht wurde für das Volk, was nur Fleisch von Dankopfern sein konnte, da die Paschalämmer und Ziegen ja nach V. 13 in gesetzlicher Weise am Feuer gar gemacht d. h. gebraten wurden. — Noch weniger läßt sich mit Kurtz (Gesch. d. A. B. II, S. 120) 2 Chr. 35, 12 zum Beweise dafür anführen, „daß auch vom Paschaopfer, wie von den übrigen Opfern (namentlich den Schelamim, denen es am nächsten verwandt ist) gewisse Theile als עֹלָה auf den Altar kamen und verbrannt wurden". Denn diese von Chr. B. Michaelis adoptirte philologisch ganz unerweisliche Deutung des עֹלָה „nicht als Brandopfer im eigentlichen Sinne, sondern als zusammenfassende Bezeichnung der zur Verbrennung bestimmten Opfertheile der Paschalämmer", läßt sich durch die Bemerkung: „sie fordert gebieterisch der Zusammenhang" durchaus nicht rechtfertigen. Denn der Zusammenhang, sobald man ihn nur etwas genauer ansieht, beweist aufs entschiedenste, daß in V. 10—19 nicht blos von dem Opfern der Paschalämmer die Rede ist, sondern auch von eigentlichen Brandopfern. Denn es werden ja außer den כְּבָשִׂים וּבְנֵי־עִזִּים zu den פְּסָחִים (V. 7. 9. u. 11) auch Rinder (בָּקָר V. 7. 9. 12 u. 14) und zwar 3300 Stück geopfert. Und die Bemerkung, daß „Brandopfer nie zu gleicher Zeit mit den Paschalämmern dargebracht und geschlachtet wurden", beweist darum nichts, weil das „zu gleicher Zeit" nicht im Texte steht, sondern in denselben nur dann hineingelegt werden kann, wenn man den Bericht nicht ganz durchliest und daher übersieht, das die in V. 1—15 enthaltene Beschreibung der von Josia veranstalteten Paschafeier nach V. 17 die Feier des Paschamahls mit der siebentägigen Feier der Mazzot in zusammenfassender Weise geben soll. — Das Schlachten der Paschalämmer geschah im Vorhofe des Tempels (2 Chr. 35, 5 f.) und wurde von jedem Israeliten, der nicht unrein war,

besorgt, wobei auch die Leviten helfen mochten (2 Chr. 30, 17). Vgl. Winer, R. W. II, S. 199.

9) Verpflichtet zu dieser Feier beim Nationalheiligthum zu erscheinen, waren jedoch durch das Gesetz Exod. 23, 17 nur die männlichen Glieder des Volks; aber auch Frauen konnten an der Mahlzeit theilnehmen (Pesach. 8, 1). Die Karäer hingegen lassen nur erwachsene männliche Personen zu. „Israeliten, die nicht in Jerusalem ansäßig waren, erhielten von den Bewohnern das nöthige Zimmer unentgeldlich eingeräumt (Babyl. Joma 12, 1. vgl. Wetstein zu Matth. 26, 18), wofür sie denselben die Haut des Osterlamms und die gebrauchten irdenen Gefäße überließen. Indeß war die Zahl der das Pascha besuchenden Juden viel zu groß (Joseph. bell. jud. 2, 14, 3. 6, 9, 3), als daß sie alle hätten auf diese Art ein Unterkommen finden können (der Umfang der Stadt betrug etwas mehr als eine Meile!). Die Meisten mochten also wohl vor der Stadt sich lagern und unter Zelten das Osterlamm essen, ähnlich den heutigen muhammedanischen Wallfahrern zu Mekka". Winer, R.W. II, S. 200.

Den Namen פֶּסַח Verschonung [10]) führt diese Feier von der Thatsache, daß Jehova die Israeliten verschonte (פָּסַחְתִּי עֲלֵיכֶם Exod. 12, 13), ihre mit diesem Opferblute bestrichenen Häuser überging (פסח V. 27), als er die Erstgeburt Aegyptens schlug (Exod. 12, 12 f. 27). Diese Verschonung Israels ist der Anfang seiner Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens und seiner Erhebung zum freien Volke Gottes. Zum Zeichen dessen, daß Gott sie verschonen werde, sollten sie das Blut an die Pfosten und Oberschwelle der Thüren ihrer Häuser thun. Das Blut war sühnendes Opferblut; denn das Pascha war ein Opfer (זֶבַח) [11]), welches die Bedeutung der nachmaligen Sünd- und Heilsopfer in sich vereinigte, d. h. sowohl die Versöhnung als die beseligende Gemeinschaft mit Gott abschattete [12]). — Als vom Herrn geordnetes Opfer erlitt das Lamm für den Hausvater, der es für sich und sein Haus schlachtete, stellvertretend den Tod als Wirkung der Sünde; und in seinem Blute wurde seine (des Opfernden) Seele in die Stätte der sündenvergebenden Gnade Gottes versetzt und der Wirkung des die Sünde treffenden Zornes entnommen. Diese Stätte war bei allen nachmaligen Feiern der Altar, wo der Herr in seinem Reiche seiner Gemeinde Gnade, Heil und Leben zuwendet; bei der ersten Feier in Aegypten aber, wo Israel noch kein vom Herrn zur Offenbarung seines Namens bestimmtes Heiligthum hatte, wurden die von den Israeliten bewohn-

ten Häuser zu solchen Gnadenstätten oder zu Altären gemacht [13]), und das an die Pfosten und Oberschwelle der das Haus repräsentirenden Thür [14]) gestrichene Blut für das Zeichen erklärt, daß wer im Hause sei, von dem Schlage, der die Aegypter treffen werde, verschont bleiben solle [15]), indem der Herr dem Hause (der Familie) Vergebung der Sünden angedeihen lasse. An diese Verschonung und durch Vergebung der Sünden vollzogene Versöhnung reiht sich unmittelbar das Mahl an, in welchem Israel die Communion mit dem Herrn d. i. seine Annahme zur Gotteskindschaft feiern sollte. Das sacrificium wird zum sacramentum, das Opferfleisch zum Gnadenmittel, unter welchem der Herr sein verschontes und erlöstes Volk in die Gemeinschaft seines Hauses aufnimmt und ihm Lebensspeise zur Erquickung der Seelen darreicht [16]). Diese Speise besteht in Fleisch und Brod, den gewöhnlichen Nahrungsmitteln des Menschen; aber das Fleisch ist heiliges, dem Herrn geweihtes Opferfleisch, das Brod ist ungesäuertes d. h. heiliges Brod, und hiernach beides geeignet zu einer heiligen Nahrung für das natürliche und geistliche Leben, zu einer Speise, welche nicht blos den psychischen, sondern zugleich den pneumatischen Menschen sättigt, und Kräfte des höheren Lebens wirkt.

Dieser Grundidee des Mahles entsprechen auch die besonderen Vorschriften über diese Opferfeier. Zunächst die Bestimmung: „die ganze Versammlung der Gemeinde Israels soll es schlachten und von dem Blute an die Pfosten und Oberschwelle der Hausthüren thun" (V. 6 f.). Darin erweist sich das ganze Volk als ein Königreich von Priestern, wozu es berufen war (Exod. 19, 6). Denn wenn auch das Schlachten des Opferthieres jedem Israeliten zustand, so war doch das Verfahren mit dem Blute ausschließliches Vorrecht der Priester. Als daher das Volk am Sinai vor dem Herrn floh und Mittler zwischen sich und dem Herrn forderte und auch in den levitischen Priestern erhielt, verlor es dieses Vorrecht, so daß bei den späteren Paschafeiern das Blutsprengen auch beim Paschaopfer Geschäft dieser Mittler wurde [17]). Sodann die Vorschriften: „das Lamm, ohne ihm ein Bein zu brechen, ganz mit Kopf, Schenkeln und Innerem zu

braten und nicht in Wasser zu kochen" (V. 9. 46) [18]). Beachtet man den inneren Zusammenhang dieser verschiedenen Momente, so springt es in die Augen, daß das Braten statt des Kochens seinen Grund nicht in der Eilfertigkeit des Vorgangs haben kann [19]), sondern diese Art der Bereitung geboten wird, weil durch sie „jede Zersetzung des Fleisches mit einer fremden Substanz verhindert wurde, und das Fleisch also auch im genießbaren Zustande noch immer reines Fleisch des Lammes war und das Lamm als ein unzertheiltes, vollkommenes Ganzes auf den Tisch kam" [20]). Durch die Einheit und Integrität des zu Essen gegebenen Lammes sollten die Essenden zu einer ungetheilten Einheit und Gemeinschaft mit dem Herrn, der ihnen das Mahl bereitet hatte, verbunden werden (vgl. hiefür besonders 1 Cor. 10, 17) [21]). Diese Einheit und Gemeinschaft wurde auch dadurch abgebildet, daß ein Lamm für ein Beth Aboth und für ein Haus, eine Familie bestimmt war, und daß, wenn wegen zu geringer Personenzahl zwei Familien davon aßen, sie zu diesem Zwecke in einem Hause zu einer Familie, einem einheitlichen Ganzen zusammentreten sollten, daß endlich auch von dem Fleische nichts aus dem Hause über die Straße getragen werden durfte (V. 46). Um diese Idee der einheitlichen Gemeinschaft bei diesem Mahle zu vollenden, sollte auch nichts davon bis zum Morgen übrig gelassen werden, um es etwa dann noch zu verspeisen; sondern wenn nicht alles in der einen Mahlzeit aufgegessen werden konnte, sollte das Uebrigbleibende wie bei allen Heilsopfern im Feuer verbrannt und so jedes Ueberbleibsel vernichtet werden. — Ferner die bitteren Kräuter, zu oder über welchen, und die ungesäuerten Brode, mit welchen sie das Lamm essen sollten (V. 8). Die bitteren Kräuter, eigentlich Bitterkeiten (מְרֹרִים) sollten nicht blos an die in Aegypten erfahrenen Bitterkeiten (Exod. 1, 14: sie (die Aegypter) machten ihr Leben bitter) erinnern [22]), auch keine blos zu dem Fleische hinzukommende Würze sein, die das süße Fleisch des gebratenen Lammes schmackhafter machte [23]). Durch die Worte: „über bittern Kräutern sollt ihr essen" (עַל־מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ) werden die bittern Kräuter nicht als Zukost oder die Süßigkeit mildernde Würze [24]), sondern vielmehr als

die Basis der Mahlzeit bezeichnet, welche durch das gebratene Fleisch und die ungesäuerten Brodkuchen gleichsam überdeckt oder überwunden wird. Die bittern Kräuter bilden nicht blos die bittern Leiden ab, die Israel in Aegypten erduldet hat, sondern zugleich die Bitterkeit des Lebens in dieser sündigen Welt überhaupt, welche Israel nach seinem natürlichen Wesen fort und fort zu schmecken hat, aber nach seinem geistlichen Wesen bei jeder Wiederholung der Paschafeier durch das Fleisch des für seine Sünde geschlachteten Lammes überwinden soll. Dieses geistliche Wesen sich immer mehr anzueignen, dazu dienten auch die ungesäuerten Brode. Die Entfernung des Sauerteigs, dieses Symbols der Verderbniß des natürlichen Wesens, der sittlichen Corruption und Alteration, deutet an, daß der zum neuen Leben in Gott Erkorene sich des alten Sauerteigs der Bosheit, Schalkheit und Heuchelei (1 Cor. 5, 8. Matth. 16, 6. 12) enthalten soll [25]). — Endlich die Bestimmung, das Mahl in reisefertiger Haltung zu genießen, galt nur für die erste Feier in Aegypten, wo sie, durch die Umstände hervorgerufen, den sofort nach dem Mahle anzutretenden Auszug aus Aegypten andeuten sollte [26]).

10) Die Grundbedeutung von פָּסַח ist übergehen, überspringen, davon פֶּסַח Uebergangsort, dann trop. übergeben = verschonen Exod 12, 13. Daß es ursprünglich lösen bedeute im Arabischen (Hengstenberg), ist unerweislich. Auch die Bedeutung von פִּסֵּחַ der Hinkende ist auf überspringen zurückzuführen. — Völlig unbegründet ist die Behauptung von Vatke (bibl. Theol. S. 491 ff.), daß פסח durchgehen bedeute und der Name פֶּסַח ursprünglich die siegreiche Bewegung der Wintersonne durch die Frühlingsnachtgleiche und ihren Eintritt in das Frühlingszeichen, den Widder bedeute, oder nach George (a. a. O. S. 238 ff.) auf den Uebergang über den arabischen Meerbusen hindeute. Dafür liefert der von Philo dafür gebrauchte Ausdruck διαβατήρια keinen Beweis. Philo will damit nur das Opfer für einen glücklichen Auszug bezeichnen. Denn διαβατήρια dicebantur sacrificia pro transitu i. e. pro felici expeditionis successu, quibus si non esset litatum, expeditio in aliud tempus rejiciebatur. Bochart, Hieroz. I, p. 629. ed. Lips. Vgl. noch Bähr II, S. 627. Note.

11) Dies wird von vielen ältern protestantischen Theologen, Chemnitz, Gerhard, Quistorp, Varenius, Dorscheus, Leusden u. A. (vgl. Lundius jüd. Heiligth. V, 12 §. 80 und Carpzov, appar. p. 396 sq.) aus polemischem Eifer gegen die katholische Lehre vom Meßopfer, in neuerer Zeit aber nur von Hofmann (Weiss. u. Erf. I, S. 123 u. Schriftbew. II, 1. S. 177) aus mangelhafter Einsicht in das Wesen des Opfers bestritten; wogegen schon viele Aeltere

(Brochmann, Hakspan, Bochart, Lundius u. A.) ihm den Opfercharakter vindiciren. Hiefür ist schon die Benennung זֶבַח entscheidend, denn זָבַח heißt nirgends blos schlachten, wie טָבַח oder שָׁחַט; auch nicht in Prov. 17, 1, wo זִבְחֵי רִיב Haderopfer sind, d. h. fette Opferstücke, die in einem zänkischen Hause verzehrt werden (Ewald) und 1 Sam. 28, 24, wo וַתִּזְבָּחֵהוּ zu übersetzen: „sie opferte es (das gemästete Kalb) dem Könige". Aus dem uneigentlichen Gebrauche des Worts in diesen beiden Stellen läßt sich die Bedeutung von זבח nicht bestimmen. Und זֶבַח לַיהוָֹה (Exod. 12, 27) ist stets ein wirkliches Opfer. Noch weniger hat der Einwurf Hofmann's, daß das Lamm keine מִנְחָה war, zu bedeuten, da seinem Urheber nicht unbekannt sein konnte, daß מנחה im Gesetze der technische Ausdruck für die unblutigen Opfer ist.

12) Die meisten Neueren zählen es zu der Klasse der זִבְחֵי שְׁלָמִים, „welche auch Exod. 24, 5 vor der genaueren Regulirung des Opferwesens vorkommen, und deren unterscheidende Eigenthümlichkeit das gemeinschaftliche Opfermahl ist". Bähr II, S. 632. Auch Kurtz (Gesch. d. A. B. II, S. 120) nennt es „eine besondere Art der Schelamim". Dagegen Hengstenberg (Ev. K. Z. 1852. S. 124) erklärt es für ein Sündopfer, und auch Baur (Tüb. Ztschr. 1832. I.) und Ewald (Alterthümer S. 396) für ein Sühnopfer. Beide Meinungen sind einseitig. Das Richtige findet sich schon bei Harnack, der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter S. 191 f.

13) Wie schon die Rabbinen erkannt haben. Vgl. Reland, Antiqq. ss. IV, 3, 4.

14) „Die Thüre, das Thor, durch das man aus- und eingeht, das das Bewohnen des Hauses bedingt, ist als solches dem Orientalen der bezeichnendste Theil desselben, und steht daher oft für das Gebäude selbst, zu dem es führt. (Vgl. das „in deinen Thoren" für „in deinen Städten", und die Benennung „Pforte" für den Palast orientalischer Herrscher Esth. 4, 2. 6. und Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. I, S. 123). An dem Thore sind es aber wiederum die Thürpfosten und die Oberschwelle, die den bezeichnendsten Theil bilden, auf die man daher auch, weil die Thüre selbst offen stand und nach außen nicht immer ganz gesehen ward, das schrieb, was für das ganze Haus, d. h. für die Bewohner desselben gelten sollte. Deut. 6, 9". Bähr II, S. 633.

15) Treffend Bochart, Hieroz. I, p. 679. ed. Ros.: Non quod in agni sanguine naturalis esset ulla vis, aut quod externo signo Deus egeat, ut suos dignoscat ab hostibus et Israelitas ab Aegyptiis .... Novit Dominus, qui sint sui. 2 Tim. 2, 19 ... Itaque hoc signum Deo non datur, sed Hebraeis, ut eo confirmati de liberatione certi sint. Wenn aber Baumgarten (theol. Comm. II, S. 465) diese Bemerkung für unhaltbar erklärt, und Kurtz (Gesch. d. A. B. II, S. 122) sie sogar „eine Verkehrtheit" nennt, weil das Zeichen recht eigentlich für den sei, welcher es sieht, das Blut aber Jehova sehe, und nicht die Israeliten, so haben beide nicht beachtet, daß der biblische Text Exod. 12, 13 ausdrücklich sagt: „und das Blut sei euch zum Zeichen an den Häusern, woselbst ihr seiet", wie denn überhaupt Gott für sich, zum Sehen, keines אות bedarf.

16) Wenn Hofmann (Schriftbew. II, 1. S. 177) dies Mahl nur für ein von Gott angeordnetes, nicht aber für ein gottesdienstliches Mahl erklärt, und den letzteren Charakter nur den späteren Paschafeiern, bei welchen das Blut an den Altar kam, zuerkennen will, so hat schon Harnack a. a. O. richtig entgegnet, daß dieser Unterschied weder an sich durchführbar sei noch dem Thatbestande entspreche, und erläuternd hinzugesetzt: „Beides schließt sich zunächst nicht aus, sondern muß in jeder heiligen Handlung beisammen sein; denn wie der Vollzug einer göttlichen — namentlich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott sich direkt beziehenden — Anordnung immer auch ein Gottesdienst ist, so giebt es umgekehrt keinen wahren Gottesdienst ohne Gottes Anordnung und Verheißung. Jede Passahfeier war nun Beides zumal, und der Unterschied zwischen der ersten und nachfolgenden ist zum Theil ein formeller, mit der inzwischen eingetretenen Unterscheidung von Tempel und Haus, Priesterthum und Volk nothwendig gesetzter, zum Theil ein materieller, insofern als die erste Feier ein Verhältniß stiftete, das durch die späteren als solches bezeugt und erhalten wurde, als jene also einen stiftenden, begründenden, diese einen mnemoneutischen und conservirenden Charakter hatte".

17) Hiernach sind alle die im Irrthume, welche mit Bähr (II, S. 632 f.) nach dem Vorgange von Philo darin, daß die ganze Gemeinde das Schlachten verrichtete, einen Beleg dafür finden, „daß am Passah das ganze Volk Priester sei, Priesterberuf habe".

18) Da doch alles zum Essen bestimmte Opferfleisch, auch bei den hochheiligen Opfern Lev. 6, 21 gekocht wurde.

19) So Winer, R. W. II, S. 200 mit Verweisung auf Hottinger, jus Hebr. p. 23, wo in einer daselbst mitgetheilten rabbinischen Stelle die Eile des Auszuges als Nebengrund, aber als Hauptgrund: haec consuetudo est filiorum regiorum et principum angegeben ist, auch Hofmann (Weiss. u. Erf. I, S. 123) und Bähr II, S. 636. Letzterer meint: „das Sieden und Kochen setzt Geschirr, Hausgeräthe und eben damit Haus und Herd, Ansiedelung, Wohnsitz voraus; daher bei den Alten die Soldaten auf dem Marsch und im Felde, wo sie des Herdes und der Koch- und Hausgeräthe des Niederlassungsortes, der Heimath entbehrten, das Fleisch unmittelbar am Feuer zuzubereiten, also zu rösten oder zu braten pflegten; solche am Feuer zubereitete Speisen nennt Plato geradezu μάλιστα τοῖς στρατιώταις εὔπορα (vgl. Spencer l. c. p. 309). Bei seinem Auszuge aus Aegypten erschien Israel als das Heer Jehova's, welches nun seine kriegerische Wanderung antrat, Exod. 12, 41. Wie somit hiedurch durch den Anzug der Essenden, so wurde auch durch die Zubereitungsart dessen, was sie aßen, angedeutet, daß sie nun ihres Bleibens in Aegypten nicht mehr hätten, daß Israel nicht mehr daselbst ansäßig sei, sondern wegziehe und die kriegerische Wanderung ins verheißene Land antrete". Aber bei dieser Deduction ist zweierlei außer Acht gelassen, 1. daß die Israeliten, als sie das Lamm zurichteten, ja noch nicht Haus und Herd verlassen hatten, mithin auch die nöthigen Kochgeschirre noch haben mußten; 2. daß der Vergleich mit dem Verfahren der Soldaten auf dem Marsche schon deshalb wenig zutreffend erscheint,

weil die Soldaten weder darauf achten, daß das Thier unzerstückt gebraten werde, noch auch darauf, daß nichts daran ungar bleibe. Ein ganzes einjähriges Lamm aber unzerstückt, ohne daß ihm ein Bein gebrochen wird und so daß das Fleisch durch und durch gar werde, am Feuer braten, setzt mehr Zeit und Sorgfalt voraus, als das Kochen des Fleisches. Und wenn auch Belon im Orient Hirten getroffen, die ganze Schöpse, an Weidenstäbe gesteckt, brateten, um sie an Reisende zu verkaufen (vgl. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. I, S. 304), so geschieht doch in Persien und Armenien das Braten ganzer Schaafe und Lämmer in besonders dazu eingerichteten Oefen (vgl. Rosenm. a. a. O.), wie solche auch die Rabbinen für die Paschalämmer annehmen und beschreiben bei Reland, Antiqq. III, 6, 10.

20) Vgl. Baumgarten, theol. Comm. I, S. 466 und Kurtz, Gesch. d. A. B. II, S. 124 f.

21) „Das Bewahren vor dem Zerbrechen der Gebeine ist ein Erhalten in ungestörter Ganzheit, in voller Integrität. Ps. 34, 20 ... Das zu essende Opferlamm sollte durchaus und vollkommen ganz sein, bei dem Essen als vollkommenes Ganzes und eben damit als Eins erscheinen; denn nicht das Zerstückte, Getheilte, Zerschlagene, sondern nur das Ganze ist eo ipso auch Eines. Dies hatte aber keinen andern Zweck, als den, daß Alle die, welche an jenem Ganzen und Einen Theil bekamen, d. i. davon aßen, als Eines und Ganzes, als eine Gemeinschaft sich betrachten sollten, eben so wie die, welche das neutestamentliche Passah, den Leib Christi (1 Cor. 5, 7) essen, worüber der Apostel 1 Cor. 10, 17 sagt: Ein Brod ist's, so sind wir Viele Ein Leib, dieweil wir Alle Eines Leibes theilhaftig sind". Bähr II, S. 635.

22) So nach Maimonides u. a. Rabbinen noch Bähr S 637 mit der Bemerkung: „die göttliche Wohlthat der Errettung aus Aegypten ward nur desto mehr hervorgehoben, wenn mit den sie betreffenden Symbolen auch Symbole des überstandenen Leidens verbunden waren".

23) Wie Hofmann, Weissag. u. Erf. I, S. 125, Baumgarten, theol. Comm I, S. 468 und Kurtz, Gesch. d. A. B. II, S. 125 meinen.

24) Die späteren Juden haben freilich die bitteren Kräuter nicht so aufgefaßt, wenn sie dieselben mit den ungesäuerten Brodkuchen in einen süßen Brei (חֲרֹסֶת Mischn. Pesach. II, 8 X, 3) eintauchten. Vgl. Buxtorf, synag. jud. c 18. p. 407 und Lundius, jüd. Heiligth. B. V, C. 13. §. 13.

25) Damit streitet auch nicht die Bezeichnung der ungesäuerten Brode als לֶחֶם עֹנִי Brod des Elends, Deut. 16, 3. Dieser Ausdruck bedeutet nicht so viel als „elendes, unschmackhaftes Brod", sondern soll nur hindeuten auf das Elend, unter welchem Israel am Tage seines Auszugs aus Aegypten die Mazzot aß. Dies erhellt aus der von Mose selbst in dieser paränetischen Recapitulation des Gesetzes hinzugefügten Erläuterung: „denn in Eile (בְּחִפָּזוֹן in gedrängter, ängstlicher Flucht) bist du aus Aegyptenland ausgezogen", namentlich wenn man sie mit der Verheißung Jes. 52, 12 vergleicht: לֹא בְחִפָּזוֹן תֵצֵאוּ. „Jener fluchtähnliche Auszug war noch ein Zeichen der unrühmlichen Abhängigkeit, in welcher sich die Israeliten befanden; denn sie sahen sich von den Aegyptern gezwungen,

überschnell das Land zu verlassen, ohne daß sie auch nur Reisekost hätten bereiten können. Sie kamen also gezwungener Weise dazu, außerordentliches, reines Brod, desgleichen sie bei jenem außergewöhnlichen, von Jehova befohlenen, gottesdienstlichen Mahle vor dem Auszuge gegessen hatten, auch die nächsten Tage nach demselben zu genießen. Deut. 16, 2—3 ist aber nicht vom Essen des Lammes die Rede, sondern von den Opfermahlzeiten des Passafestes". Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 124 f.

26) Auch die Auswahl des Thieres am zehnten und seine Aufbewahrung bis zum vierzehnten gehört nach Pes. IX, 5 nur der Paschafeier in Aegypten an, und ist insofern bedeutsam, als sie dazu diente, das Lamm als Sinnbild des Volks darzustellen und ihm schon in diesem Falle, wo in Ermangelung eines Altares beim Schlachten desselben kein Opferritual in Anwendung kommen konnte, den substitutiven Charakter eines Opfers aufzuprägen. Dies wurde erzielt durch die Vorschrift: das Lamm eben so viel Tage vorher behufs der Schlachtung und Bereitung zum gottesdienstlichen Mahle auszuwählen, als דורות vergangen waren, seitdem Israel nach Aegypten gebracht worden, um für seine Bestimmung zum Volke Gottes heranzuwachsen. — Die Einwendungen Baumgarten's gegen diese Beziehung der vier Tage auf die vier דורות bei Hofmann (Weiss. u. Erf. I, S. 123) hat bereits Kurtz a. a. O. S. 121 widerlegt.

Für die Paschamahlzeit wurde später, sicherlich erst von den rabbinischen Schriftgelehrten, ein besonderes Ritual ausgebildet, welches folgende für das Verständniß des Paschamahles, bei welchem unser Herr das heilige Abendmahl einsetzte, nicht unwichtige Bestimmungen enthielt. — Wenn das Mahl zugerüstet war und die Tischgesellschaft sich zum Essen anschickte, wurde ein Becher Wein (gewöhnlich rother) eingeschenkt, vom Hausvater mit einem Dankspruche gesegnet und von der Gesellschaft der Reihe nach getrunken. Darauf wurde nach vorhergegangenem Händewaschen die Mahlzeit damit eröffnet, daß Jeder etwas von den bittern Kräutern nahm und aß, wobei das Lesen der Pesachhaggada begann. Alsdann wurde ein zweiter Becher Wein eingeschenkt, dabei vom Hausvater dem Sohne auf dessen Befragen Zweck und Bedeutung der Mahlzeit nach Exod. 12, 26 erklärt, der Lobgesang des Hallel angestimmt und nach Absingung von Ps. 113 und 114 der eingeschenkte Becher ausgetrunken. Dann erst folgte unter Segnung der in Stücke gebrochenen Mazzot und des gebratenen Lammes die eigentliche Mahlzeit, indem Jeder sich zu Tische legte und nach Belieben aß und trank. Nach Beendigung des Essens wusch der Hausvater seine Hände, dankte Gott für die

genossene Mahlzeit, segnete den **dritten** Becher, der vorzugsweise כוס דברכה calix benedictionis (vgl. 1 Cor. 10, 26) hieß, und trank ihn aus mit den Tischgenossen, worauf der **vierte** Becher eingeschenkt, das Hallel wieder angestimmt und mit Ps. 115 bis 118 abgesungen wurde, wobei der Hausvater nach den Worten Ps. 118, 26 den Becher segnete und mit den Gästen austrank. — Diese vier Becher gehörten zur Vollständigkeit des Mahles, so daß sie auch der Aermste sich besorgen mußte. Zuweilen wurde aber noch ein **fünfter** Becher hinzugefügt und dabei noch Ps. 120 bis 137 gesungen, ohne daß diese That für nothwendig erachtet wurde [27]).

27) Vgl. Buxtorf, synag. jud. c. 18, Lundius, jüd. Heiligth. B. V, C. 13. §. 27 ff. und Bartolocci, biblioth. rabb. II, p. 637 sqq.

§. 82.

Die Hauptfeier — das Fest der ungesäuerten Brode.

Unmittelbar auf das Pascha folgte das sieben Tage währende **Fest der ungesäuerten Brode** (חַג הַמַּצּוֹת), vom 15. bis 21. Abib oder Nisan [1]). An jedem dieser sieben Tage wurde nach dem täglichen Morgenopfer ein Festopfer dargebracht, bestehend aus einem Ziegenbock zum Sünd- und zwei jungen Stieren, einem Widder und sieben jährigen Lämmern als Brandopfer mit dem entsprechenden Speis- und Trankopfer (Num. 28, 17 — 24), und ungesäuertes Brod gegessen, überhaupt aller Sauerteig aus den Häuser vom 14. ab entfernt (Exod. 12, 15 — 20. 13, 6 — 8. Deut. 16, 3 f.). Aber nicht alle Tage waren gleich heilig; sondern nur der erste und siebente Festtag wurden mit heiliger Versammlung und Ruhen des Arbeitsgeschäftes, die Zubereitung der Speisen ausgenommen, gefeiert; an den mittleren Tagen konnten Arbeitsgeschäfte verrichtet werden; es sei denn, daß der Wochensabbat auf einen dieser Tage fiel, in welchem Falle die ganze Strenge der Sabbatfeier eintrat, und das Festopfer erst nach dem Sabbatopfer gebracht wurde. — Am zweiten Festtage, dem 16. [2]), wurde die Erstlingsgarbe der neuen Erndte, eine Gerstengarbe, dem Herrn dargebracht, aber nicht auf dem Altare verbrannt, sondern nur durch Webung ihm symbolisch übergeben, und dazu ein

fehlloses jähriges Lamm zum Brandopfer, zwei Zehntel Epha Weißmehl, begossen mit Oel, als Speis- und ein Viertel Hin Oel als Trankopfer gebracht. Vor dieser Darbringung durften weder Brod, noch geröstete und gestoßene Körner von der neuen Jahreserndte gegessen werden (Lev. 23, 9 — 14). — Außerdem wurden an allen Festtagen, besonders an den mittleren, von den zum Feste Erschienenen noch freiwillige Brand- und Heilsopfer von Klein- und Rindvieh dargebracht (Exod. 23, 15. Num. 29, 32. Deut. 16, 2) und Opfermahlzeiten gehalten; auch wohl die Erstlinge von dem reifen Getraide entrichtet. Am 21. wurde das Fest mit Arbeitseinstellung und heiliger Versammlung geschlossen, wornach dieser siebente Festtag עֲצֶרֶת genannt wird. Deut. 16, 8 [3]).

1) In dem Gesetze wird das Pascha am Abende des 14. Abib bestimmt unterschieden von dem darauf folgenden siebentägigen Feste der ungesäuerten Brode; vgl. Exod. 12, 18. Lev. 23, 5. 6. Num. 28, 16. 17. Auch in Deut. 16, 1 ff. ist פֶּסַח die Feier des Paschamahles; denn sie wird V. 6 bestimmt auf den Abend um Sonnenuntergang angesetzt, obgleich in V. 2 das Wort פֶּסַח auch Festdankopfer mit in sich begreift, die an den folgenden Festtagen dargebracht wurden. Dieser Unterschied wird noch in 2 Chr. 30, 15 u. 21. Esr. 6, 19 u. 22, auch bei Josephus und den späteren Rabbinen festgehalten; jedoch von Josephus auch hie und da schon πάσχα als synonym mit τῶν ἀζύμων ἑορτή gebraucht, z. B. Antiq. XIV, 2, 1. XVII, 9, 3 al. So wird auch Matth. 26, 17 und Marc. 14, 12 der 14. Nisan, in dessen letzte Abendstunden die Paschafeier fiel, ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων genannt. Es ist daher ungenau, wenn Bähr diesen Unterschied aufgehoben hat, und חַג פֶּסַח und חַג הַמַּצּוֹת als zwei Namen eines und desselben Festes aufführt (Symbol. II, S. 627 ff.).

2) Ueber den Sinn des מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת Lev. 23, 11 und 15 herrschte schon zwischen den Rabbaniten (Pharisäern) und Baithosäern (Essäern) Streit. Die ersteren verstanden es von dem Morgen nach dem ersten Festtage, vom 16. Nisan, die letzteren von dem Tage nach dem in das siebentägige Fest fallenden Sabbate. Vgl. Lightfoot Opp. II, p. 692. Trigland, de secta Karaeor. c. 4. p. 28 sq. Ideler, Hdb. der Chronol. II, S. 613. In neuester Zeit hat Hitzig (Ostern und Pfingsten. Sendschr. an Ideler. Heidelb. 1837. und Ostern und Pfingsten im 2. Decaloge. Sendschr. an Schweitzer. 1838.) die Hypothese vorgetragen, daß der „Morgen nach dem Sabbate" nicht der 16., sondern der 22. Nisan sei, also das Paschamahl stets auf einen Sabbat (Sonnabend) gefallen, und das Mazzotfest stets mit einem Sabbate oder Sonnabend geschlossen worden sei. Aber diese Hypothese läßt sich weder aus dem Worte שַׁבָּת noch aus der Bestimmung: „sieben volle Sabbate (שַׁבָּתוֹת) sollen es sein" (Lev. 23, 15) erweisen. Gegen sie spricht entscheidend schon die Thatsache,

daß wenn jedesmal der 7., 14. und 21. Nisan hätten Sabbate sein sollen, das Jahr immer mit einem Sonntage hätte anfangen müssen, was unmöglich war, wenn man nicht das alte Jahr gewöhnlich hätte mitten in der Woche abbrechen und dadurch die schon durch die Schöpfung sanktionirte Wochenrechnung mit dem Sabbate durchbrechen wollte. Auch hing ja der Anfang der Monate mit dem Neumonde zusammen, der ja nicht nach jedem zwölften oder dreizehnten Monate am Sonntage erschien. Ferner bedeutet auch שַׁבָּת nicht den siebenten Wochentag, obgleich der wöchentliche Sabbat stets der letzte Tag in der Woche war, sondern nur den Ruhetag, so daß nicht blos der siebente Wochentag (Exod. 31, 15 u. ö.), sondern auch der Versöhnungstag (der zehnte des siebenten Monats) שבת und sogar שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן genannt wird (Lev. 23, 32. 16, 31). Mit demselben Rechte konnte der erste Tag des Mazzotfestes, unabhängig von dem Wochentage, auf den er fiel, שַׁבָּת genannt werden. Hiemit im Einklange wird auch שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת (Lev. 23, 15) in der Parallelstelle Deut. 16, 9 f. durch שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת wiedergegeben, und unser ממחרת השבת schon von den Zeitgenossen Mose's von מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח Jos. 5, 11 verstanden. Vgl. noch Bähr II, S. 620 f. und Wieseler, chronol. Synopse S. 348 ff.

3) Ueber עֲצֶרֶת, welches im Gesetze zuerst vom achten Tage des Laubhüttenfestes (Lev. 23, 36. Num. 29, 35) und dann Deut. 16, 8 auch vom siebenten Tage des Mazzotfestes gebraucht wird, vgl. Ikenii dissertatt. phil. I, p. 50 sqq. Daß es den feierlichen Abschluß eines mehrtägigen Festes — clausula festi — bezeichnet, unterliegt keinem Zweifel. Vgl. Bähr II, S. 615 und Hengstenberg, Beitr. II, S. 95 f. Aber streitig ist, ob diese Bedeutung mit Gesenius u. A. a coagendo, congregando populo ad festum, oder mit Iken: a cohibitione laboris, ab interdicto opere abzuleiten sei. Gegen die erstere Ableitung, nach welcher es parallel mit מִקְרָא קֹדֶשׁ sein würde, spricht Lev. 23, 36: „und am achten sei מִקְרָא קֹדֶשׁ, und ihr sollt Feuerung dem Herrn darbringen, עֲצֶרֶת ist es, kein Arbeitsgeschäft sollt ihr thun". Gegen die zweite erhebt sich aber das Bedenken, daß nicht blos am siebenten Tage der Mazzot und am achten der Laubhütten, sondern bei beiden Festen auch am ersten Tage מִקְרָא קֹדֶשׁ und Arbeitseinstellung statthatte. Die Grundbedeutung liegt daher sicherlich in dem Abschließen. Da aber diese clausulae festi Feiertage mit heiliger Versammlung und Arbeitseinstellung waren, so lag es für die Folgezeit nahe, das Wort überhaupt von Festfeiern zu gebrauchen, an welchen sich das Volk mit Einstellung der Geschäfte zu gottesdienstlicher Erbauung versammelte, z. B. Joel 1, 14 Jes. 1, 13. 2 Kön. 10, 20.

Die eigenthümliche Bedeutung dieses Festes liegt in dem Essen des ungesäuerten Brodes und der Entfernung des Sauerteigs aus den Häusern, selbst aus dem ganzen Gebiete (Exod. 12, 15. 19. Deut. 16, 4). Dies ergiebt sich nicht nur aus der Wichtigkeit, mit welcher diese Vorschrift wiederholt eingeschärft und das Essen des Gesäuerten mit Ausrottung aus der Gemeinde bedroht wird, sondern

auch daraus, daß das Fest davon seinen Namen Mazzot führt. Das Essen ungesäuerten Brodes sollte weder blos an die Eile beim Auszuge aus Aegypten, welche den Israeliten nicht Zeit ließ, den schon zubereiteten Teig noch vorher säuern zu lassen (Exod. 12, 33 f. und 39), noch auch als Brod des Elends (Deut. 16, 3) d. i. als grobe und geschmacklose Speise an die in Aegypten erduldete Bedrückung erinnern (vgl. dagegen §. 81. Not. 25). Denn dann wäre ja das Fest selbst zu einer Zeit der Kasteiung, zu einem Trauer- und Bußtage gemacht worden; während es doch nicht zum Andenken an die ägyptische Trübsal eingesetzt war, sondern eine Gedächtnißfeier der glorreichen Errettung sein sollte und ein Freudenfest, an welchem Israel vor seinem Gott erscheinen, durch Brand- und Heilsopfer ihm für seine Erlösung und Erhebung zum heiligen Volke danken sollte [4]. — Die Thatsache, daß die Aegypter die Israeliten forttrieben und ihnen nicht Zeit ließen, den Teig säuern zu lassen und sich Wegezehrung zu bereiten, so daß sie in den ersten Tagen nach dem Auszuge sich mit ungesäuertem Brode behelfen mußten, war durch den Schlag, welchen Gott der Herr über die ägyptische Erstgeburt verhängte, also durch Gott selbst herbeigeführt, um den längeren Genuß der ungesäuerten Brode für die künftige Feier des siebentägigen Festes zu sanktioniren, und das Zeichen momentaner Noth in ein Sinnbild heiliger Freude zu verwandeln. Das Ungesäuerte, das wegen der Eile des Auszuges ein Brod der Drangsal war, sollte sie stets erinnern an den Tag des Auszuges aus Aegypten, d. h. aber nicht an die in Aegypten erduldete Drangsal, sondern an die Erlösung aus dieser Noth. Denn die nicht vom Sauerteige durchsäuerten Brode sind reine, heilige Brode, welche das vom Sauerteige Aegyptens gereinigte, d. h. der sittlichen Verderbniß Aegyptens entnommene Volk essen soll in den Tagen, die es seinem Gotte zum Gedächtniß seiner gnädigen Errettung heiligt [5]. Der eine Tag der Errettung wird zu einer siebentägigen, d. h. schon durch die heilige Siebenzahl geheiligten Feier heiliger Freude, in welcher Israel ausruht von dem Drängen und Treiben Aegyptens und an der seligen Ruhe Gottes Theil nimmt. Durch die sabbatähnliche Feier des ersten und letzten Tages, des An-

fanges und Schlusses des Festes wird das ganze Fest zu einer großen Sabbatfeier erhoben. Doch nicht die Ruhe als solche ist Object und Ziel des Festes, sondern das durch die Erlösung aus Aegypten vollbrachte Werk der Schöpfung Israels (Jes. 43, 15 — 17) zu einem neuen Leben unter dem Schutze und in der Gemeinschaft seines Gottes. Zur Erhaltung und Stärkung dieses durch die allmächtige Gnade seines Herrn empfangenen neuen Lebens weiht Israel in den täglichen Festopfern seine Leiber zu lebendigen, heiligen und Gott wohlgefälligen Opfern, während die Dankopfer mit den Opfermahlen die selige Freude, welche die Bundesgemeinschaft mit seinem Erlöser gewährt, abschatten. — Weil aber das neue Leben in dieser Zeitlichkeit nur auf der Basis der leiblichen Lebenskraft gedeihen kann, so weiht Israel in dem Opfer der Erstlingsgarbe der neuen Jahreserndte auch seine leibliche Nahrung seinem Gotte und legt damit das faktische Bekenntniß ab, daß sein täglich Brod vom Herrn kommt; wobei das zur Erstlingsgarbe hinzukommende Brand- und Speisopfer auf die Verpflichtung hindeutet, durch den Genuß der leiblichen Nahrung alle Glieder des Leibes für den Dienst des Herrn zu kräftigen, zum Wachsthume in der Heiligung und zum Fleiße in guten Werken [6]).

So feiert Israel in dem Mazzotfeste die Frucht seiner Erlösung und Annahme zur Gotteskindschaft, d. i. die Wiedergeburt und Heiligung des neuen Lebens, in welches ihr Gott sie versetzt hat. Da nun dieses neue Leben in dem Essen der Mazzot abgeschattet ist, so wäre das Essen gesäuerten Brodes eine thatsächliche Verleugnung des neuen Wesens, in welches Israel versetzt ist, gewesen; darum ist es mit der Strafe der Ausrottung verpönt.

4) Vgl. Bähr, Symbol. II, S. 629.

5) „Der ägyptische Sauerteig hatte, um in demselben Bilde zu reden, bereits gedroht, die ganze Masse des Volkes zu durchdringen, d. h. zu corrumpiren, da trennte Jehova Israel von den Aegyptern und erwählte es zu einem reinen Volke, das als solches nun aus seiner Mitte allen Sauerteig (Corruption) entfernen mußte". — — „Die Ausführung oder Errettung aus Aegypten war für Israel als Volk eine Befreiung von aller Corruption, eine Hülfe aus dem Tode zum Leben, die Bedingung seines Seins. Passah war daher Israels Lebensfest, und während seines Lebensfestes sollte das Volk auch Lebensbrod essen. Daß aber überhaupt gerade an die Nahrung alle diese in der Grundidee

des Festes liegenden Hindeutungen auf das Wesen und die Bestimmung des Volkes geknüpft waren, erscheint insofern ganz natürlich, als die Nahrung und insbesondere deren Repräsentant, das Brod, das Mittel alles Lebens und Bestehens, in unmittelbarer Beziehung zum Leben steht; die Beschaffenheit dieses Lebensmittels während des Festes wies sodann auf die Art und das Wesen des Lebens hin, in welches das Volk treten sollte". Bähr II, S. 630 f.

6) Etwas anders Baumgarten (II, S. 223): „Darin bekennt Israel die Frucht des Landes als den Segen Jehova's, sich selbst aber, indem es in dem Brandopfer seine Natürlichkeit Jehova gegenüber vernichtet, als rein empfangend, mit Jehova in geistlicher Gemeinschaft stehend und von ihm neues Leben entgegen nehmend". Dabei ist aber die Idee des Brand- und Speisopfers zu wenig beachtet.

§. 83.

Die Schlußfeier — das Wochenfest oder Pfingsten.

Sieben volle Wochen nach Darbringung der Webegarbe und Anlegung der Sichel an das Getraide (Deut. 16, 9) d. i. am fünfzigsten Tage [1]) nach diesen Dingen sollte Israel dem Herrn neues Speisopfer bringen, und diesen Tag durch Einstellung des Arbeitsgeschäfts (das Kochen ausgenommen), durch heilige Versammlung und ein besonderes Festopfer feiern (Lev. 23, 15—21), so daß auf das tägliche Morgenopfer zuerst das Festopfer — ein Ziegenbock als Sünd-, zwei Stiere, ein Widder und sieben Lämmer als Brandopfer mit dem entsprechenden Speis- und Trankopfer, Num. 28, 26—31. — folgte. Hierauf wurden als „neues Speisopfer" zwei Brode von zwei Zehntel Epha Weißmehl gesäuert gebacken, als Erstlinge für Jehova (Lev. 23, 17) gebracht [2]), und zu diesen Broden ein Ziegenbock als Sünd-, sieben junge Lämmer, ein Stier und zwei Widder als Brandopfer mit dem entsprechenden Speis- und Trankopfer, und noch zwei Lämmer als Heilsopfer [3]). Die Erstlingsbrode mit diesen beiden Lämmern wurden aber nicht auf dem Altare verbrannt, sondern nur durch die Webe (als Webebrod לֶחֶם תְּנוּפָה Lev. 23, 17), dem Herrn geheiligt für die Priester, als Dankopfer für die in den vergangenen sieben Wochen eingesammelte Getraideerndte. Außerdem sollten an diesem Feste die Männer vor dem Herrn erscheinen mit freiwilligen Brand- und Dankopfern nach Maßgabe des Segens, den sie in der Erndte von

ihrem Gott empfangen hatten, und sich mit ihren Kindern, Knechten und Mägden, und den Armen (Leviten, Fremdlingen, Waisen und Witwen) vor dem Herrn (d. h. an den beim Heiligthum zu haltenden Opfermahlen) freuen. Deut. 16, 10 f. vgl. Exod. 23, 16. [4]).

1) Daher heißt es ἡ πεντηκοστή Act. 2, 1. Joseph. de bell. jud. II, 3, 1. Bei den Rabbinen חג חמשים יום.

2) Die Worte: „aus euren Wohnungen sollt ihr bringen Webebrode" (Lev. 23, 17) verstehen Calvin, Osiander, Bonfrere ad h. l., zuletzt George (d. alt. jüd. Feste S. 130 u. 273) so, als sollte jeder Hausvater zwei solcher Brode darbringen, ähnlich wie beim Pascha jeder ein Lamm. Das ist irrig. Die zwei Brode wurden für das ganze Volk als Gemeinde des Herrn gebracht, analog der Erstlingsgarbe am 16. Nisan. Die Bestimmung: „aus euren Wohnungen" deutet nur von vorn herein darauf hin, daß es Brode der täglichen Nahrung des Hauses, nicht apart zu heiligem Zwecke bereitete Brode sein sollen. Irrig die Rabbinen: non ex habitationibus, quae extra terram sanctam. Vgl. Lundius, jüd. Heiligth. S. 1020. u. Bähr II, S. 621 f.

3) So die jüdische Tradition einhellig mit den älteren christlichen Archäologen. Irriger Weise dagegen werden diese zu den Webebroden gehörigen Sünd-, Brand- und Speisopfer von Baur, Jahn, George und selbst von Bähr (II, S. 623) mit den Num. 28, 27 f. angeordneten Festopfern identifizirt, und die Differenz in der Zahl der Opferthiere entweder ignorirt oder für unerheblich erklärt, während die moderne Kritik diese angebliche Differenz für ihre Zwecke ausbeutet. Vgl. mein Lehrb. d. Einleit. in d. A. Test. S. 90.

4) In der nachexilischen Zeit wurde dieses Fest besonders von auswärtigen Juden stark besucht. Vgl. Act. 2, 1 ff. 20, 16. Josephi Antiq. XIV, 13, 4. XVII, 10, 2. de bell. jud. II, 3, 1.

Dieses nur einen Tag dauernde Fest wird nicht nur durch den Namen: Fest der Wochen (Exod. 34, 22. Deut. 16, 9), den es davon erhalten, daß man sieben Wochen zählen sollte von dem Tage der Darbringung der Erstlingsgarbe, sondern auch durch die Benennungen: Fest der Erndte (Exod. 23, 16) und: Tag der Erstlinge (Num. 28, 26), welche auf den Tag hinweisen, wo der Erstling der Erndte (רֵאשִׁית הַקָּצִיר Lev. 23, 10) gebracht worden, mit dem Mazzotfeste als Erndtefest zu einem Ganzen verbunden; und ist als die Schlußfeier jenes Festes zu betrachten [5]), in welcher die in §. 82 entwickelte Bedeutung dieser Seite des Mazzotfestes ihren Abschluß erreicht. — Das ihm eigenthümliche Erndteopfer heißt „neues Speisopfer", weil es von dem Waizenmehl der neuen Jahreserndte gebracht wird; und die aus ihm bereiteten Brode sind, abweichend von allen

übrigen Speisopfern, aus gesäuertem Teige gebacken; denn sie sind das tägliche Brod, welches dem Herrn, der die Erndte gegeben, als Dank für den Segen derselben geopfert wird. Damit aber das Genießen des gesäuerten täglichen Brodes nicht dem Sauerteige des alten, natürlichen Wesens diene, so sollte das zur Heiligung der leiblichen Speise hinzukommende Thieropfer nicht wie beim Mazzotfeste blos in einem Brand- und Speisopfer bestehen, sondern seine heiligende Kraft durch ein ihm voraufgehendes Sünd- und ein ihm nachfolgendes spezielles Heilsopfer verstärkt werden, um durch Sühnung der jedem menschlichen Werke anklebenden Sünde die Heiligung des ganzen Menschen mit allen seinen Organen zu kräftigen, und durch die im Heilsopfer abgeschattete Lebensgemeinschaft mit dem Herrn die Lebensheiligung ihrer Vollendung entgegenzuführen [6]).

5) „Anfang und Ende der Getraideerndte bildend gehören die beiden Tage zusammen und umschließen eine größere, genau abgemessene Periode, welche eben durch diese Umschließung innerhalb zweier sich auf einander beziehender Tage selbst als eine festliche, geweihete Periode, als eine Gotteszeit bezeichnet wird". Bähr S. 646. Diesen Zusammenhang haben die Juden seit alter Zeit erkannt, und daher Pfingsten als Schlußtag dieser siebenwöchentlichen Periode עֲצֶרֶת genannt, obgleich diese Bezeichnung von diesem Feste im Gesetze nicht vorkommt. So schon Josephus, Antiq. III, 10, 6: πεντηκοστή, ἣν Ἑβραῖοι Ἀσαρθὰ καλοῦσι· σημαίνει δὲ τοῦτο πεντηκοστήν, und die Rabbinen im Mischn. Roschhaschsch. 1, 2. Chagiga 2, 4 u. 5 und עצרת של פסח Midrasch Schir haschsch. 36, 1. Vgl. Reland, antiq. ss. IV, 4, 2 u. J. Meyer ad Seder Olam p. 290 sqq.

6) Spätere Rabbinen — denn Philo weiß noch nichts davon — haben dieses Fest mit der Gesetzgebung combinirt. Maimonides sagt (More Nevoch. III, 43): Festum septimanarum est dies ille, quo Lex data fuit. Doch bemerkt noch Abarbanel, comm. ad Legem fol. 262: Hoc quidem extra controversiam est, quod in festi Septim. die Lex data sit, sed festum in ejus memoriam non est institutum. Hiernach können die älteren christlichen Theologen (vgl. Lundius a. a. O. S. 1019), welche es neben dem Erndtefest auch zur Gedächtnißfeier der Gesetzgebung machen, nicht einmal die rabbinische Tradition für sich anführen, noch weniger die Schrift, welche keine Andeutung dieser Art enthält.

Viertes Capitel.

Der zweite Kreis der Jahresfeste.

§. 84.

Die Vorfeier — der Versöhnungstag.

Am zehnten Tage des siebenten Monats feierte Israel seine Versöhnung mit dem Herrn. Dieser Tag war ein hoher Sabbat (שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן Lev. 16, 31. 23, 32) mit heiliger Versammlung, an dem kein Geschäft verrichtet werden, und das ganze Volk (vom Abend des 9. bis zum Abende des 10.) seine Seele kasteien, d. h. fasten sollte, bei Strafe der Ausrottung für die Uebertretung dieser Gebote (Lev. 23, 27—32). Den Mittelpunkt dieser Feier bildete die nach dem täglichen Morgenopfer vom Hohenpriester vollzogene Expiation, Lev. 16.

Der Hohepriester, nachdem er seinen Leib gebadet und die für diese Handlung besonders vorgeschriebene heilige Kleidung (vgl. §. 35) angelegt, brachte für sich und sein Haus d. h. für die ganze Priesterschaft einen Stier zum Sünd- und einen Widder zum Brandopfer, und für die Gemeinde zwei von ihr genommene, d. h. auf öffentliche Kosten angeschaffte Ziegenböcke zum Sünd- und einen Widder zum Brandopfer dar. Ueber die beiden Böcke warf er dann vor der Thür der Stiftshütte Loose, eins für Jehova, das andere für Azazel. Der Bock, welchen das Loos für Jehova getroffen, wurde zur Schlachtung als Sündopfer bestimmt, der andere, auf den das Loos für Azazel gefallen, wurde lebendig vor Jehova gestellt, „um ihn zu sühnen und für (oder dem) Azazel in die Wüste zu entsenden". — Hierauf schlachtete er den Stier als Sündopfer für sich und sein Haus, nahm sodann die Rauchpfanne voll glühender Kohlen vom Brandopferaltare [1]) und zwei Hände voll kleingestoßenen wohlriechenden Räucherwerks, brachte es hinein hinter den Vorhang ins Allerheiligste, und legte das Räucherwerk auf die glühenden Kohlen vor Jehova, daß die Wolke des Räucherwerks das Capporeth über dem Zeugniß bedeckte [2]) und er nicht stürbe. Hierauf sprengte er von dem Blute des

Stieres auf die Vorderseite des Capporeth einmal und vor dem Capporeth siebenmal [3]). Sodann schlachtete er den Bock des Sündopfers für das Volk und verfuhr mit dem Blute desselben wie mit dem Blute des Stieres. — So wie er hiedurch das Allerheiligste sühnte, eben so sollte er dann das Zelt der Zusammenkunft d. h. das Heilige der Stiftshütte sühnen [4]). — Alsdann trat er aus der Wohnung heraus und that von dem Blute des Stieres und des Bockes an die Hörner des Brandopferaltars, dann sprengte er von demselben siebenmal (vor dem Altare auf den Boden). — Nachdem durch diese Blutsprengungen das Allerheiligste [5]), das Zelt der Zusammenkunft und der Altar des Vorhofs wegen der Unreinigkeiten und Uebertretungen der Söhne Israels gesühnt und geheiligt waren, stellte der Hohepriester (im Vorhofe) den lebendigen Bock dar, bekannte unter Handauflegung auf sein Haupt alle Vergehungen und Uebertretungen der Söhne Israels auf ihn und entsandte ihn durch einen bereitstehenden Mann in die Wüste, damit der Bock auf sich alle ihre Uebertretungen ins öde Land trage. — Sodann begab er sich wieder in das Zelt der Zusammenkunft, zog die weißen Kleider aus, badete seinen Leib in Wasser an heiliger Stätte, legte seine gewöhnlichen Amtskleider an, ging in den Vorhof und verrichtete seine und des Volkes Brandopfer (der beiden Widder), indem er zugleich das Fett der Sündopfer auf dem Altare anzündete. Schlüßlich wurden die beiden Sündopferthiere hinaus vor das Lager getragen und sammt Fell, Fleisch und Mist verbrannt. — Die Personen aber, die den lebenden Bock in die Wüste geführt und die Sündopferthiere außerhalb des Lagers verbrannt hatten, sollten vor ihrer Rückkehr ins Lager die Kleider waschen und den Leib baden. Lev. 16, 2—29.

Nach Vollziehung dieses Actes der Expiation des Volks und der Heiligthümer wurden, der jüdischen Tradition zufolge erst vor dem Abendopfer, die für diesen Tag vorgeschriebenen Festopfer dargebracht, ein Ziegenbock als Sünd-, ein Stier, ein Widder und sieben Lämmer als Brandopfer mit dem entsprechenden Speis- und Trankopfer (Num. 29, 7—11), und damit die Feier dieses Tages geschlossen.

1) Irrig nennt Bähr (II, S. 669) den Räucheraltar. Dort waren keine גַּחֲלֵי אֵשׁ Lev. 16, 12. Die jüdische Tradition und alle Archäologen haben die Worte mit Recht vom äußeren Altare verstanden. S. Joma 4, 3. Winer, R. W. II, S. 656.

2) Lev. 16, 13. Vergleicht man damit V. 2, so ist das nicht so zu verstehen, wie Bähr a. a. O. und Baumgarten (theol. Comm. II, S. 184) meinen: daß Aaron mit dem angezündeten Räucherwerke eine Wolke erzeugen sollte, in welcher Jehova über dem Sühndeckel erscheinen wolle, sondern mit der Wolke des Räucherwerks sollte nicht sowohl das Capporeth als vielmehr die Lichtwolke, in welcher Jehova seine Gegenwart über dem Capporeth manifestirte, eingehüllt und bedeckt, und dadurch das Hinzutreten Aarons vor die Gegenwart (nicht blos vor den Thron) Gottes, ohne zu sterben ermöglicht werden. Vgl. die Erörterung über die Schechina oben §. 21. Not. 27.

3) Mit den Worten: עַל־פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת von dem Blute des Stieres (V. 14) und עַל־הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת vom Blute des Bockes (V. 15) wird — wie Bähr a. a. O. richtig bemerkt — „ein zwiefaches Sprengen angeordnet, und es ist mehr als ungenau, beides zusammen zu werfen und bloße Wiederholung in den Worten zu finden. Zuerst sollte der Hohepriester sprengen über oder auf (עַל) das Capporeth vorne (קֵדְמָה), sodann aber siebenmal vor (לִפְנֵי) demselben — ob auf den Boden oder wie sonst, ist nicht näher angegeben“. Hiernach ist das erste Sprengen auf das Capporeth, bei dem keine Zahl genannt ist, als einmaliges zu denken. Dies bezeugt auch die jüdische Ueberlieferung. „Im zweiten Tempel, wo die Bundeslade fehlte, sprengte daher auch der Hohepriester, nach dem einstimmigen Zeugnisse der Tradition, im Ganzen achtmal, nämlich einmal in die Höhe und siebenmal gegen den Boden“. Vgl. Carpzov, appar. p. 436. Lightfoot, Opp. I, p. 745. — Das על־פני הכפרת קדמה übersetzt de Wette: „über der Vorderseite des Deckels morgenwärts“, womit sich gar kein Sinn verbinden läßt. Es kann nur heißen: auf das Capporeth nach vorne hin, und nur den Sinn haben: Aaron solle vor das Capporeth treten, nicht hinter dasselbe oder von einer der schmalen Seiten, sondern so, daß das gesprengte Blut vorne auf das Capporeth, wo zwischen den beiden Cherubim Gott thronte, kam. Bähr II, S. 669. Not. 1.

4) Die Worte: וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד וגו׳ (V. 16) können keinen anderen Sinn haben, als den, daß der Hohepriester das אֹהֶל מוֹעֵד eben so sühnte, wie das Allerheiligste, d. h. daß er nach den Blutsprengungen im Allerheiligsten, zurück in das Heilige ging und hier erst an die Hörner des Altars einmal und dann siebenmal vor dem Altare nach dem Boden hin von dem Blute beider Opferthiere sprengte. Denn da הַקֹּדֶשׁ hier das Allerheiligste innerhalb des Vorhanges bezeichnet, so kann אֹהֶל מוֹעֵד nur das Heilige (die vordere Abtheilung der Wohnung) bezeichnen. Alsdann aber kann der Altar (V. 18), der zuletzt besprengt und in V. 19 neben dem קֹּדֶשׁ und dem אֹהֶל מוֹעֵד als das dritte Objekt der Besprengung und Sühnung genannt ist, nur der Brandopferaltar sein, worauf auch schon der gleiche Zusatz אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָֹה (V. 18) mit מִזְבַּח יְהוָֹה

(V. 12) hindeutet. — Dagegen die spätere jüdische Tradition hat die obigen Worte so gedeutet, daß der Hohepriester nach Vollendung der Besprengungen im Allerheiligsten ins Heilige zurückgetreten, hier zwischen den Räucheraltar und den innern Vorhang hintretend gegen den Vorhang hin, doch ohne ihn zu bespritzen, von dem Blute beider Sündopfer einmal in die Höhe und siebenmal nach dem Boden zu gesprengt, darauf vor den Räucheraltar, d. h. zwischen diesen Altar und den Eingang hintretend, das Blut beider Sündopfer zusammengegossen, und von demselben zuerst an die vier Hörner des Räucheraltars gethan, sodann die Oberfläche desselben von den darauf befindlichen Kohlen und Asche gesäubert und den also gesäuberten Ort siebenmal besprengt habe. Hiernach hätte im Heiligen ein zweifaches ein- und siebenmaliges Sprengen stattgefunden. Vgl. Lundius, B. V, C. 20. §. 52 ff. u. Carpzov, appar. l. c. Mit dieser jüdischen Tradition stimmen auch Bähr (S. 670) und Baumgarten soweit überein, daß sie die Sühnung des Altares V. 18 von dem Räucheraltare verstehen, wornach Bähr ganz im Widerspruch mit dem biblischen Texte ein siebenmaliges Besprengen der Hörner des Räucheraltares behauptet und dazu noch das Nämliche für den Brandopferaltar statuirt, weil dieser schlechthin הַמִּזְבֵּחַ (V. 20. 33) heiße. Diese Annahmen sind noch willkührlicher. Während die Rabbinen die Worte: „also soll er dem Zelt der Zusammenkunft thun, das bei ihnen wohnt inmitten ihrer Unreinigkeiten" nur falsch von einem zweifachen Blutsprengen zwischen dem Räucheraltar und dem Vorhange des Allerheiligsten deuten, haben Bähr und Baumgarten diese Worte ganz übersehen und ignorirt, und eben so wie die Rabbinen den Altar in V. 18 irrig vom Räucheraltare verstanden. Das כֵּן also soll er thun u. s. w. deutet Blutsprengungen im Heiligen an, welche den im Allerheiligsten vorgenommenen analog sind. Da nun im Allerheiligsten das Blut auf das Capporeth und vor dasselbe gesprengt wurde, dem Capporeth aber im Heiligen der Räucheraltar correspondirt, so kann hier das Blut nur an diesen Altar und dann siebenmal vor denselben hingesprengt worden sein. Das Sprengen an den Altar aber muß nach Analogie der Sühnung des Brandopferaltares in V. 18 so gedacht werden, daß das Blut nicht an die Wände oder auf die Oberfläche, sondern wie bei allen Sündopfern ohne Ausnahme an die Hörner des Altars mit dem Finger gestrichen wurde.

5) Die von den älteren Archäologen vielfach ventilirte Frage, wie oft der Hohepriester an diesem einen Tage des Jahres (ἅπαξ Hebr. 9, 7) in das Allerheiligste eingegangen sei, ob nur zweimal, wie bei Philo zu lesen, oder viermal, wie die Talmudisten lehren, ist ziemlich unwichtig. Der biblische Text spricht sich darüber nicht näher aus, macht aber ein viermaliges Eingehen ziemlich wahrscheinlich: 1. mit dem Räucherwerke, 2. mit dem Blute des Stieres, 3. mit dem Blute des Bockes, 4. um das Rauchfaß wieder herauszuholen, was dem Talmud zufolge nach dargebrachtem Abendopfer geschah. Vgl. Bähr S. 670 f. Winer, R. W. II, S. 657 f. — Auch das mag richtig sein, daß das Herausgehen rückwärts, ohne dem Capporeth den Rücken zuzukehren, geschah.

Die schon in dem Namen Tag der Sühnungen (יוֹם הַכִּפֻּרִים) ausgesprochene Bedeutung dieses Festes liegt in dem diesem Tage eigenthümlichen Sühnakte beschlossen, dessen richtiges und volles Verständniß von der Erklärung des dunklen Wortes עֲזָאזֵל abhängt. Von den beiden Erklärungen desselben, die gegenwärtig noch ihre Vertreter haben [6]), entspricht die Deutung: „zur völligen Hinwegschaffung" [7]) weder dem Sprachgebrauche, noch dem Conterte oder der Stellung, welche לעזאזל gegenüber dem ליהוה in diesem Ritus einnimmt. Die Verordnung: zwei Böcke als Sündopfer (לְחַטָּאת V. 5) vor Jehova zu stellen und über sie zwei Loose zu werfen, eins für Jehova (לַיהוָה), das andere für Azazel (לַעֲזָאזֵל V. 8) fordert, den Azazel als eine Jehova gegenüberstehende geistige Persönlichkeit zu fassen, welche — da der für Azazel bestimmte Bock dem Azazel in die Wüste geschickt wird (V. 11. 21. 22. 26) — in der Wüste, dem Aufenthaltsorte der Dämonen und Unholde (Matth. 12, 43. Luc. 11, 24) hausend gedacht werden, also dem Reiche der bösen Geister angehören muß, und kraft des Gegensatzes, in den er zu Jehova gestellt wird, auch nicht irgend ein untergeordneter Dämon, sondern nur der Herrscher im Reiche der Dämonen, oder das Haupt derselben sein kann. — Dem entspricht auch die Form des Wortes, die als starklautendes Steigerungsgebilde von עָזַל entfernen, nicht Begriffswörter (abstracta) sondern Aussagewörter (concreta) bezeichnet [8]), nicht die gänzliche Fortschaffung, sondern nur den „gänzlich Entfernten" bezeichnen kann [9]). Demnach ist עֲזָאזֵל ὁ Ἀποπομπαῖος, derjenige böse Geist, welcher später Satan genannt wird [10]). — Dies wird sich uns durch die Bedeutung des Ritus als richtig ergeben.

Der Sühnakt dieses Tages bezweckte vollständige Sühnung, d. h. nicht nur Tilgung aller Sünden und Vergehungen der ganzen Gemeinde Israels, die im Laufe des Jahres ungesühnt geblieben waren, sondern auch Reinigung der Heiligthümer von den Unreinigkeiten, mit welchen dieselben durch diese Sünden befleckt worden waren. — Zu diesem Akte mußte sich die Gemeinde vorbereiten durch gänzliche Einstellung jedes Geschäfts, um sich ganz mit Gott dem

Herrn beschäftigen zu können, und durch Kasteiung der Seele oder Fasten, um ihre Reue über ihre Sünde, ihre Demüthigung vor dem heiligen Gott kund zu thun, und mit bußfertiger Seele vor Gott zu erscheinen zu heiliger Versammlung. — Weil es sich aber um Sühnung der ganzen Gemeinde handelte, so konnte auch nur der Hohepriester, als der gesetzliche Vertreter derselben vor Gott, den Sühnungsritus vollziehen. Sofern jedoch zur Gemeinde des Herrn auch die ganze Priesterschaft sammt ihrem Haupte, dem Hohenpriester mit gehörte, so mußte er zuerst für sich und die Priesterschaft Sühnung erlangen, bevor er die Sünden des Volks sühnen konnte. Dazu sollte er sich nicht blos durch Waschen seines Fleisches und seiner Kleider [11]), sondern auch durch Anlegung einer ganz aus weißem Kattun bestehenden heiligen Amtskleidung vorbereiten, um als von allem Unflathe der Sünden gereinigt und in der hehren Heiligkeit der höchsten Diener Gottes [12]) vor dem Allheiligen erscheinen zu können. — Also bereitet brachte er in dem Blute des für sich und sein Haus geopferten Stieres seine und der gesammten Priesterschaft Seele in das Allerheiligste und versetzte sie mittelst der Blutsprengung auf das Capporeth in die Gemeinschaft des hier thronenden Gottes, um von seiner Gnade Vergebung aller Sünden zu empfahen. Damit er aber nicht sterbe, als Sünder von dem Feuer der göttlichen Heiligkeit nicht verzehrt werde, sollte er bei seinem Eingang hinter den Vorhang mit der Wolke des angezündeten Weihrauchs das Capporeth, auf welchem Gott thronte, bedecken, d. h. mit dem durch das Rauchopfer abgeschatteten Gebete die Gnade des Allheiligen anflehen, auf daß Gott seinen heiligen Zorn nicht walten lasse, sondern in dem Opferblute die Seele zu Gnaden annehme. In gleicher Weise setzte er sodann in dem Blute des als Sündopfer geschlachteten Bockes des Volkes Seelen in die Gemeinschaft der göttlichen sündenvergebenden Gnade. Aber nicht genug, sich sammt der Priesterschaft und dem Volke mit Gott versöhnt zu haben, auch die Stätte, da der Herr seine Herrlichkeit wohnen ließ, sollte von allen Flecken der Sünde gereinigt und so alles, was die vollzogene Vereinigung mit dem Herrn stören konnte, getilgt werden. Diese Reinigung wurde durch das siebenmalige

Sprengen des sühnenden Opferblutes gegen das Capporeth und vor den beiden Altären abgebildet. Sie bezog sich auf die Sünden, mit welchen die Kinder Israel in ihren Vergehungen diese Stätten befleckt hatten, während das Streichen des Blutes an die Hörner der beiden Altäre die gleiche Bedeutung mit der Besprengung des Capporeth hatte, d. h. die Seele des Volks wieder in die Gemeinschaft des an den Altären mit seiner Gnade gegenwärtigen Bundesgottes setzen sollte, damit er hier von Neuem die Kräfte des Heils demselben zuwenden möge. Durch diese Blutsprengungen war die Sünde, welche die sündige Gemeinde von dem heiligen Gotte trennte, zugedeckt und dem ganzen Israel als einem heiligen und priesterlichen Volke die Lebensgemeinschaft der Sünden vergebenden und heiligenden Gnade Gottes restituirt [13]).

Um aber die Sünde und Missethat aus dem Reiche Gottes ganz wegzuschaffen, oder vielmehr um in dem Volke das Bewußtsein zu wecken, daß die Sünden überhaupt, und auch die Sünder, welchen nicht Gnade zu Theil wird, inmitten einer Gemeinde des Herrn, eines heiligen Volkes Gottes, keinen Raum und keine Stätte finden sollen, dazu war das Verfahren mit dem andern Sündopferbocke bestimmt. Dieser Bock sollte alle Vergehungen und Uebertretungen der Kinder Israel in allen ihren Sünden, nachdem sie auf ihn bekannt und durch Handauflegung auf ihn gelegt worden, aus dem Bereiche der Gottesgemeinde in die öde Wüste, die Stätte der unreinen Geister fort-, und dem Haupte derselben, dem Azazel gleichsam zutragen [14]). Doch ist dieser Bock nicht als bloßer Träger der fortzuschaffenden Sünden zu denken. Denn er wird ja nicht blos zum Sündopfer (חַטָּאת) bestimmt, sondern auch durch das Loos dem andern wirklich geopferten ganz gleich gestellt [15]), und gleich diesem vor Jehova gestellt, „um ihn zu sühnen" d. h. ihn zum Objekte der Sühnung zu machen, und dann in die Wüste dem Azazel zuzuschicken (V. 10). Ist er aber ein Sündopfer, auf welches die Sünde des Volks bekannt und gelegt worden, so ist er auch den Sündern substituirt, und die Sünden sind ihm imputirt, damit er sie trage und durch sein Tragen fortschaffe [16]). Dies geschieht freilich bei ihm nicht durch Schlach-

tung und Opferung, sondern durch seine Wegführung in die Wüste. Warum? weil durch ihn nicht die Sündentilgung durch Vergebung der Sünde, durch Rechtfertigung und Heiligung des zu Gnaden angenommenen Sünders abgebildet werden soll. Diese von der göttlichen Gnade ausgehende Sündentilgung ist bereits durch den geschlachteten Bock vollzogen, der durch das auf ihn gefallene Loos ליהוה zum Objekte der Sühnung für Jehova bestimmt war, d. h. dazu, die Sünder zu vertreten, die Jehova in die Gemeinschaft seiner Sünden vergebenden und heiligenden Gnade aufnimmt. Der andere lebendige Bock dagegen war durch das auf ihn gefallene Loos לעזאזל zum Objekte der Sühnung für (in Bezug auf) den Azazel bestimmt. Er sollte die Sünden, die Gott seiner Gemeinde bereits vergeben hat, zum Azazel in die Wüste tragen, sie ihm, dem Vater aller Sünde zurückbringen, einestheils ihm zum Zeugniß, daß er durch seine bösen Einwirkungen auf die Menschen doch denen nichts anhaben kann, welche Sühnung vom Herrn empfangen haben, anderntheils aber auch der Gemeinde Israels zum Zeugniß, daß die mit Sünden Beladenen im Reiche Gottes nicht bleiben können, sondern — falls sie nicht davon erlöset werden — der Behausung der bösen Geister verfallen werden [17].

6) Zwei andere, nämlich daß עזאזל entweder den Ort, wohin der Bock getrieben wurde, oder den Bock selbst (Vulg.: emissarius, Luther: der ledige Bock) bezeichne, können als längst beseitigt übergangen werden. Vgl. Gesen. thes. II, p. 1012 sq., Winer, R. W. II, S. 658 f., Bähr II, S. 666 ff. u. Vaihinger in Herzog's Realencyclop. I, S. 634 ff.

7) Vertheidigt von Paulus, Steudel, Tholuck (Beil. zum Comm. üb. d. Hebrbr. S. 93 der 3. A.), Bähr (a. a. O. S. 668 f.) u. Winer (R. W. II, S. 659 f.).

8) Vgl. Ewald, Lehrb. d. hebr. Sprache §. 158. c.

9) So nach dem Vorgange vieler Rabbinen Spencer, de legib. III, 8. cap. 1, Rosenmüller u. Baumgarten ad Lev. 16, 8, Hengstenberg, d. BB. Moses S. 166 ff., Gesenius, thes. l. c., Ewald, Alterthümer S. 402 u. Vaihinger a. a. O.

10) „עזאזל ist seinem Ursprunge nach völlig so viel wie ἀποπομπαῖος (wie auch die LXX übersetzen), averruncus, ein Unhold, ein Dämon, den man weit von sich weist". Ewald, Alterthümer S. 402. Note. — Daß darunter der „Gott sei bei uns", der Teufel selbst zu verstehen, hat nach dem Vorgange von Hengstenberg zuletzt Vaihinger (S. 636) anerkannt, und den häufig

dagegen erhobenen Einwand, daß der Dämonenglaube, namentlich die Vorstellung vom Satan für die vorexilischen Israeliten nicht erweislich sei, durch die richtige Bemerkung entkräftet: „Es ist nicht nöthig anzunehmen, daß die Israeliten zur Zeit Mose's bereits eine entwickelte Vorstellung von dem Wesen des Teufels hatten. Aber sollen wir die spätere Dämonologie der Juden als eine im Israelitenthum naturwüchsige Erscheinung und nicht als ein blos exotisches Gewächs betrachten können, so muß die Grundlage hiezu frühe gegeben sein". — Es ist übrigens möglich, daß die Sitte, dem Azazel einen Bock in die Wüste zu schicken, in die vormosaische Zeit zurückgehe und mit ägyptischen Vorstellungen vom Typhon zusammenhänge (vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 177 ff.), obgleich sich Gewisses darüber nicht ausmachen läßt, da die ausführlichen Mittheilungen des Plutarch (de Iside et Osir. c. 73) über die Verehrung des Typhon in Aegypten (vgl. Hengstenberg S. 178 f.) jedenfalls einer ziemlich späten Zeit des schon entarteten Heidenthums angehören. Doch sei dem, wie ihm wolle, unrichtig ist jedenfalls die Behauptung Ewald's, daß die bestimmte Unterscheidung eines Dämons im Gegensatz zu Jehova gegen das strengere Judenthum streite, da schon in Gen. 3. die Vorstellung von einem Gott feindlichen bösen Wesen — wenn auch noch verhüllt vorkommt. Ganz verkehrt ist endlich die Meinung von Movers (die Phönizier I, S. 307) daß Azazel mit dem Maos-Typhon, dem rächenden Dämon zusammenhänge, der aber nach der Mosaischen Modification Jehova selber sei. — Eine andere merkwürdige Parallele zu unserm Ritus mit dem für Azazel bestimmten Bock bietet übrigens ein von K. Graul, Reise nach Ostindien, Th. III, S. 296 ff. (Lpz. 1854.) mitgetheilter Ritus der Badaga's auf den blauen Bergen in Ostindien, welcher den Mittelpunkt der Todtenfeierlichkeiten dieser Siwaverehrer bildet. Nachdem die Leiche nach dem Platze, wo dieselben verbrannt zu werden pflegen, gebracht und nicht weit von dem Scheiterhaufen niedergesetzt worden, werden zwei Büffelkälber herbeigebracht und angebunden; dann legt man auf das eine derselben in ziemlich feierlicher Weise alle Sünden des Verstorbenen und seines ganzen Geschlechts, und läßt es alsdann los und jagt es spornstreichs in die Wüste, worauf erst der Leichnam auf den Scheiterhaufen gelegt und verbrannt wird.

11) Diese Waschung hier war daher eine gesteigerte im Vergleich mit der Exod. 30, 19 ff. für jede Dienstverrichtung des Hohenpriesters und der Priester im Heiligen und am Altare vorgeschriebene, die nur im Waschen der Hände und Füße bestand.

12) Die ganz weiße Kleidung im Vergleich mit seiner prachtvollen bunten Amtstracht, ist nicht mit Winer (R. W. II, S. 660), Hofmann (Weiss. u. Erf. I, S. 148) u. Mich. Baumgarten (theol. Comm. II, S. 184) als die „schmucklosere" oder als „Kleidung des gemeinen Priesters" zu fassen, so daß er „nicht dem Volke in der Pracht des Betrauten Jehova's, sondern vor Jehova in der schlichten Reinheit seines gottgeordneten Amtes erscheinen" sollte. Denn abgesehen davon, daß diese weiße Kleidung sich durch den weißen Gürtel wie auch durch die höhere Form der Mütze von der gewöhnlichen Priesterkleidung sichtbar

unterschied (vgl. Bähr II, S. 677), so wird dieselbe auch schon durch die nachdrückliche Bezeichnung: „heilige Kleider“ als die herrlichste, in der er erscheinen konnte, bezeichnet. Zwar wird die priesterliche Amtstracht überhaupt heilige Kleidung genannt (Exod. 28, 4), aber wenn hier in einer Verordnung, in welcher das Allerheiligste, wo das Capporeth war, constant nur הַקֹּדֶשׁ genannt wird (V. 2. 3. 16) von der für diesen Act der höchsten Annäherung zu Gott vorgeschriebenen Kleidung mit besonderem Nachdrucke bemerkt wird: בִּגְדֵי־קֹדֶשׁ הֵם V. 4, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß ihr damit das Prädikat „heilig“ im höheren Sinne zugeschrieben wird, als der gewöhnlichen Priesterkleidung, daß sie damit als die allerheiligste Kleidung bezeichnet werden soll. Dem entspricht auch die ausnahmslos weiße Farbe, als Symbol der Heiligkeit und Herrlichkeit, mit welcher die höchsten Diener Gottes bekleidet sind.

13) Weil Israel zum heiligen Volke oder zur Gemeinde des Herrn berufen war, und die Sühnung dieser Gemeinde galt, darum wurde das Blut von dem für das Volk geschlachteten Sündopferbocke in das Allerheiligste an den Thron Gottes gebracht. Denn diese Sühnung sollte nicht blos das durch Sünden verletzte theokratische Verhältniß des Volks zu seinem Gotte wiederherstellen, sondern sie hatte zugleich die prophetische Bedeutung, die wahre und vollkommene Versöhnung und Vereinigung mit dem Herrn im Reiche Gottes abzubilden, welche das Ziel der Theokratie bildet.

14) Richtig bestimmt auch Bähr S. 681 den Ritus mit dem zweiten, lebendigen Bocke als einen außerordentlichen Zusatz zu dem eigentlichen, mit Blut vorzunehmenden Sühnakte; weil er aber die Bedeutung der einzelnen Momente des mit Blut vollzogenen Sühnaktes mißverstanden hat, so konnte er auch die Bedeutung dieses „Zusatzes“ nicht richtig erkennen. Die beiden Momente, welche den Begriff der Sündentilgung ausmachen — das Zudecken oder Bedecken und das Wegschaffen oder Entfernen derselben, die Rechtfertigung und Heiligung sind im Rituale des Sündopfers nicht so mit einander confundirt, daß bei der gewöhnlichen Sühnung nur ein Bedecken und Zudecken der Sünde dargestellt worden wäre, hier aber, „um der Sühne das Gepräge der möglichsten Vollständigkeit und Vollkommenheit zu geben“, noch ein das „Fortschaffen und Entfernen“ derselben abbildender Zusatz hinzugefügt worden wäre. Vielmehr wird bei jedem Sühnopfer das Zudecken oder Vergeben der Sünde durch die Blutsprengung und das Wegschaffen oder Tilgen derselben durch das Verbrennen des Opferfleisches dargestellt.

15) Diese Gleichheit der Böcke wird auch von der jüdischen Tradition sehr urgirt. Mischna Joma c. 6, 1 heißt es: De duobus hircis diei expiationis mandatum est, ut sint pares in aspectu, statura et pretio, et ut simul etiam capiantur. Eben so Maimonides, de die propit. 5, 14. Vgl. Bähr S. 679.

16) Den Ritus mit dem lebendigen Bocke will Bähr S. 683 mit Calvin, Süßkind, de Wette u. A. nur „als ein symbolisches Wegtragen der Sünden“ angesehen wissen, und findet gerade darin „das entschiedenste Zeugniß gegen die Straftodtheorie beim Opfer“. Denn — sagt er — „wenn überhaupt hier an eine Substitution und Sündenimputation gedacht werden sollte,

so hätten die Sünden jedenfalls dem Bocke, der den Tod litt, aufgelegt werden müssen, nicht aber dem, welcher lebendig fortgeschickt wurde; nichts aber wäre ja verkehrter, als nach der Abbüßung der Sünden durch den Straftod diese nun erst noch einem andern Thiere zu imputiren". Diese Argumentation stützt sich auf zwei falsche Voraussetzungen. Die erste ist die, daß dem als Opfer geschlachteten Bocke die Sünden nicht aufs Haupt gelegt worden wären. Dies folgert Bähr vermuthlich daraus, daß bei ihm die Handauflegung nicht ausdrücklich erwähnt ist. Das ist aber ein arger Fehlschluß. Die Nichterwähnung erklärt sich einfach daraus, daß sie sich von selbst verstand, weil nach der Opferordnung Lev. 4, 15. 24 u. ö. bei keinem Sündopfer die Handauflegung mit dem Sündenbekenntnisse fehlen durfte. Die andere falsche Voraussetzung besteht darin, daß das Verfahren mit beiden Böcken nur die Sühnung der Sünden abbilden sollte, während doch nach V. 10 die Sünden schon gesühnt sind, bevor sie dem lebenden Bocke zum Forttragen in die Wüste aufs Haupt gelegt werden. Das לְכַפֵּר עָלָיו (V. 10) hat Bähr zwar nicht übersehen, auch gegen verschiedene sprachlich unstatthafte Deutungen richtig übersetzt: „um ihn (den Bock) zu sühnen" (S. 683 f.), aber dessen ungeachtet falsch gedeutet, wenn er bei demselben die Sühne ähnlich faßt, „wie bei den Sühngeräthen und Sühnwerkzeugen des Heiligthums, welche durch das Opferblut von Neuem geweiht wurden". Hätte dieser Bock „auch gewissermaßen nur ein Sühnwerkzeug" sein sollen, wie der Altar und andere Geräthe; so hätte er doch wenigstens mit dem Blute des geschlachteten Bockes besprengt werden müssen. Aber abgesehen davon, daß dies im Ritual hätte erwähnt werden müssen, weil es sich nicht von selbst verstand, hätten auch beide Böcke gar nicht einander gleichgestellt werden können, wenn der eine die sündige Gemeinde, der andere aber die durch die Sünde der Gemeinde verunreinigten Geräthe — Altar, Zelt der Zusammenkunft oder Capporeth hätte abbilden sollen. Da beide Böcke לְחַטָּאת zum Sündopfer dienen sollen, wie Bähr selbst mit Nachdruck geltend macht (S. 678), so müssen auch beide die der Sühnung bedürftige Gemeinde vertreten, repräsentiren, abbilden — nur in verschiedener Weise, wie im Texte angegeben ist.

17) Hengstenberg, welcher bisher diesen Ritus am besten gedeutet hat (d. BB. Mose's S. 165 ff.), erkennt nur das erste dieser beiden Momente als „den dogmatischen Kern der symbolischen Handlung, sofern sie sich auf Azazel bezieht" an, und verweist ganz passend auf die Vision Zacharja C. 3. als eine Parallele zu unserm Ritus. Aber auch das andere Moment ist hinzuzunehmen. Denn wenn dies auch im Texte nicht ausdrücklich hervorgehoben ist, so liegt es doch in dem Geschicke, daß der in die Wüste getriebene Bock dort finden mußte, deutlich genug vor. In dem öden, unbewohnten Lande mußte er umkommen, also das erleiden, was der Sünder, auf dem die Sünden bleiben, erleiden muß; wenn es auch nur eine spätere, im Gesetze nicht begründete Satzung ist, was die Rabbinen (tract. Joma VI, 6) lehren, daß dieser Bock in der Wüste von einem Felsen wäre herabgestürzt worden, daß er zerschmettert auf den Boden herabgefallen. Vgl. Lundius, jüd. Heiligth. B. V, C. 20. — Hiernach ist es von selbst klar, daß bei dem Verfahren mit diesem lebenden Bocke nicht an ein dem Aza-

zel gebrachtes Opfer zu denken, da nach alttestamentlichen Begriffen kein Thieropfer ohne Blutvergießen statthaben kann. Vgl. die ausführliche Widerlegung dieser irrigen Meinung bei Hengstenberg, BB. Mos. S. 169 ff. — „Demnach ist der Dienst des zu entlassenden Bockes für die Sühnung Israels zu vergleichen dem Dienste, den der zu befreiende Vogel bei der Reinigung des Aussätzigen leistet. Die Bewegung, welche in der Sache dargestellt werden soll zur größeren Veranschaulichung, muß einem lebendigen Thiere übergeben werden, weil das getödtete Thier unfähig ist, auch diese Seite zu übernehmen". Baumgarten, theol. Comm. II, S. 186.

Nach vollbrachtem Sühnakte legte der Hohepriester im Zelte der Zusammenkunft, d. h. im Heiligen der Stiftshütte die für den Eingang ins Allerheiligste angelegten weißen Kleider ab, reinigte sich durch Waschung des Leibes und der Kleider an heiliger Stätte von der Unreinheit, mit der er durch das Auflegen der Sünden des Volks auf den in die Wüste fortzuschickenden Bock sich befleckt hatte, und legte seine gewöhnliche Amtstracht wieder an, um durch Verrichtung der beiden Brandopfer und durch Anzündung der Fettstücke der beiden Sündopfer sich und die Priesterschaft und das ganze Volk mit allen Organen ihrer Leiber dem Herrn zur Heiligung durch das auf dem Altare brennende heilige Feuer zu übergeben, und damit die Versöhnung der ganzen Gemeinde (mit Einschluß seiner Person und der Priesterschaft) zu vollenden. Schlüßlich wurden die mit den auf sie gelegten Sünden beladenen Leiber der beiden Sündopferthiere außerhalb des Lagers verbrannt, und so die Sünde am Fleische symbolisch ertödtet. Weil aber jede Berührung der mit den Sünden beladenen Opferthiere verunreinigte, so wurden auch nicht blos der, welcher den Bock in die Wüste getrieben, sondern auch der, welcher die Verbrennung der Sündopfer außerhalb des Lagers besorgt hatte, dadurch bis auf den Abend unrein, so daß sie sich der für diesen Grad der Verunreinigung vorgeschriebenen Reinigung unterziehen mußten, um in das Lager, d. i. in die Gemeinschaft der geheiligten Gemeinde des Herrn zurückkehren zu können [18].

Nun erst konnte die von allen Sünden gerechtfertigte und geheiligte Gemeinde durch Darbringung der für diesen Tag verordneten Festbrandopfer das wieder gewonnene neue Leben dem Herrn zu heiligem Dienste weihen [19]. Aber weil auch den Geheiligten hienieden

die Sünde noch immerdar umgiebt und selbst seine heiligsten Entschlüsse und Werke trübt und er deshalb zu allem seinen Vornehmen der vergebenden Gnade bedarf, so konnten auch diese Brand- und Speisopfer nur auf dem Grunde eines Sündopfers dem Herrn wohlgefällig dargebracht werden. An diese Opfer reihte sich endlich das tägliche Abendopfer an, mit welchem die Feier dieses Festtages beschlossen wurde.

18) Bähr (S. 684 ff.) sucht den Grund für diese Reinigung blos in der „Entfernung aus dem Lager, aus der Gemeinschaft der Reinen", wobei sich diese Männer „ohne Wissen irgendwie verunreinigt haben" konnten, und bemerkt dazu noch: „jedenfalls war es nicht der Akt des Fortführens oder des Verbrennens, was verunreinigte, auch nicht die Berührung der Thiere, durch welche die Sünden getilgt wurden, denn sonst hätte vor Allem der mit ihnen am meisten beschäftigte Hohepriester unrein geworden sein müssen". Dies ist ganz irrig. Das Opferblut zwar verunreinigt bei keinem Opfer, wohl aber die Berührung des Sündopferfleisches; und bei unserm Ritus war ja auch der Hohepriester durch die Auflegung der Sünden auf den zu entlassenden Bock unrein geworden, so daß er sich reinigen mußte. Wenn aber Bähr diese (zweite) Waschung des Hohenpriesters aus der Vorschrift Exod. 30, 19 ff. erklären will, so hat er in dieser Vorschrift das: „oder wenn sie zum Altare nahen" in ein: und wenn sie u. s. w. umgedeutet, und dazu noch außer Acht gelassen, daß bei jedem Sündopfer, dessen Blut ins Innere der Stiftshütte gebracht wurde, der Priester nach der im Heiligen vollzogenen Blutsprengung an den Brandopferaltar trat, um an seinen Boden das übrige Blut auszugießen und die Fettstücke auf demselben anzuzünden — ohne daß er nach dem Heraustreten aus dem Heiligthume und vor dem Nahen zum Altare eine Waschung vorzunehmen hatte.

19) Daß diese Festopfer erst nach dem Sühnakte gebracht wurden, ist zwar im Gesetze nicht ausdrücklich angegeben, ergiebt sich aber aus der Idee dieser Opfer und wird von der jüdischen Tradition einhellig als Tempelpraxis bezeugt. Vgl. Lundius, jüd. Heiligth. B. V, C. 21.

§. 85.

Die Hauptfeier — das Laubhüttenfest mit seiner Octave.

Das letzte Fest im Jahre war das fünf Tage nach dem Versöhnungstage beginnende Fest der Laubhütten (חַג הַסֻּכּוֹת Lev. 23, 34—36. 39—43 vgl. Exod. 23, 16. Deut. 16, 13—15; σκηνοπηγία Joh. 7, 2 und bei Josephus, auch חַג הָאָסִיף Exod. 23, 16. 34, 22 genannt), welches vom 15.—21. des siebenten Monats sieben Tage lang, am ersten mit Sabbatruhe und heiliger Versammlung, an den

übrigen Tagen nur mit reichlich dargebrachten Festopfern beim Centralheiligthum gefeiert wurde, indem während dieser Tage jeder Eingeborene in Israel in Hütten (סֻכּוֹת) wohnen sollte, die am ersten Tage aus lebendigen Zweigen von Fruchtbäumen, Palmen, Aesten von dickbelaubten Bäumen und Bachweiden in Höfen, auf Dächern, Straßen und Plätzen errichtet wurden zum Andenken an das Wohnen der Israeliten in Hütten nach ihrer Ausführung aus Aegypten (Lev. 23, 40. 43 vgl. mit Nehem. 8, 15 f.) [1]. — Die täglich zu bringenden Festopfer waren an diesem Feste zahlreicher als an irgend einem anderen Jahresfeste. Außer dem täglichen Sündopfer eines Ziegenbocks wurden jeden Tag eine Anzahl junger Stiere, die von dreizehn am ersten Tage bis auf sieben am siebenten Tage herabging (im Ganzen 70), ferner zwei Widder und vierzehn jährige Lämmer als Brandopfer mit den dazu erforderlichen Speis- und Trankopfern gebracht. Num. 29, 12—34.

Zu diesen sieben Tagen kam noch ein achter Tag (der 22.) als Schlußfeier (עֲצֶרֶת vgl. §. 82. Not. 3), welcher wieder mit Sabbatruhe und heiliger Versammlung begangen wurde, aber nur ein einfaches Festopfer hatte (gleich dem ersten und zehnten Tage des siebenten Monats), aus einem Ziegenbock zum Sünd- und einem Stiere, einem Widder und sieben Lämmern zum Brandopfer mit dem entsprechenden Speis- und Trankopfer bestehend. Num. 29, 35—38.

1) In Lev. 23, 40 heißt es: „und nehmet euch am ersten Tage פְּרִי עֵץ הָדָר Frucht von Zierbäumen, כַּפֹּת תְּמָרִים Zweige von Palmen, und וַעֲנַף עֵץ־עָבֹת Aeste von dickbelaubten Bäumen, und עַרְבֵי נָחַל Bachweiden und freuet euch vor Jehova, eurem Gotte sieben Tage". Vergleicht man diesen Vers mit V. 42: „in Hütten sollt ihr wohnen sieben Tage", so können die in V. 40 erwähnten Früchte, Zweige, Aeste u. s. w. nur das Material angeben, aus welchem die Hütten errichtet werden sollten. So wurde die Vorschrift auch zu Nehemia's Zeit noch verstanden, wie aus Neh. 8, 15 erhellt: „Gehet hinaus aufs Gebirge und holet Oelzweige und wilde Oelzweige und Myrthenzweige und Palmenzweige und Zweige von dickbelaubten Bäumen, um Hütten zu machen". Dagegen findet die talmudische Tradition in Lev. 23, 40 nicht das Material zu den Hütten beschrieben, sondern einen Büschel — לוּלָב, den jeder Israelite am Laubhüttenfeste habe tragen sollen, während sie die Hütten aus allerlei Sträuchern, die keiner Verunreinigung unterworfen waren, errichtet sein läßt. Vgl. Mischna, tr. Succa (bei Surenhus. II, p. 259 sqq.) und mit ausführlichem Commentar be-

sonders herausgg. von Dachs, Succah, cod. talm. babyl. sive de tabernaculorum festo. Utrecht. 1726.

Wenn das Versöhnungsfest ein Tag der Kasteiung der Seele, des Bußschmerzes über die Sünde war, so war die Laubhüttenfeier ein Freudenfest, wie es nachdrücklich ausgesprochen ist in den beiden Momenten, die sich in ihm vereinigen, nämlich der Einsammlung der Arbeit vom Felde (Exod. 23, 16), des Ertrags der Erde (Lev. 23, 39) oder dem Einsammeln von der Tenne und der Kelter (Deut. 16, 13), und in dem Wohnen in Hütten, und die Gegenstand der Freude für Israel sein sollten. Vgl. Lev. 23, 41: „nehmet am ersten Tage Frucht von Zierbäumen u. s. w., und freuet euch vor Jehova, eurem Gott sieben Tage". Deut. 16, 14: „und freue dich an deinem Feste, du und dein Sohn und deine Tochter, und dein Knecht und deine Magd, und der Levite und der Fremdlig und die Waise und die Witwe, die in deinen Thoren — — V. 15: denn Jehova dein Gott wird dich segnen in allem deinem Ertrage und in allem Thun deiner Hände — so sei nun fröhlich". — So sehr nun auch in dieser letzten Stelle die Einsammlung aller Erzeugnisse des Bodens und der darin sichtbar gewordene Segen Gottes als Objekt der Freude hervorgehoben ist, so dürfen wir doch die Laubhüttenfeier nicht als ursprüngliches Fest der Weinlese betrachten [1]), und den Charakter besonderer und erhöhter Fröhlichkeit nicht vorzugsweise darin suchen, daß das Einsammeln des Obstes, Oeles und Weines nicht nur den Schluß der gesammten Jahreserndte ausmachte, sondern auch diese Produkte „noch mehr als das zum täglichen Unterhalte erforderliche Brod zum Lebensgenuß und zur Freude dienen, und wie vorzüglich Oel und Wein Zeugnisse des Reichthums und Ueberflusses sind" [2]). Denn die Freude soll sich ja nicht so sehr im reichlichen Genusse dieser Fülle des göttlichen Segens äußern, als vielmehr in dem dieses Fest vor allen andern Festen auszeichnenden Wohnen in Laubhütten und in der gesteigerten Zahl von Opfern. Auch führt dieses Fest ja nicht nur seinen Hauptnamen von den Laubhütten, sondern diese Art der Feier wird auch als eine ewige Satzung für die Nachkommen vorgeschrieben (Lev. 23, 41). An dem Wohnen

in Hütten aber sollen die Nachkommen erkennen, daß Gott die Söhne Israels in Hütten wohnen ließ, als er sie aus Aegypten ausführte (Lev. 23, 43). Diese geschichtliche Beziehung ist also die höhere und die natürliche Beziehung auf den Erndtesegen die untergeordnete.

Das Wohnen in Hütten sollte aber dem Volke nicht die Entbehrungen des unsteten Wanderlebens in der Wüste vergegenwärtigen, und es an die überstandene Mühe desselben erinnern. Denn Entbehrung und Noth können nicht Gegenstand der Freude sein [4]). Die Hütte (סֻכָּה) ist in der Schrift nicht Bild der Entbehrung und des Elends, sondern Bild des Schutzes, der Bewahrung und Bergung vor Hitze, Sturm und Wetter (Ps. 27, 5. 31, 21. Jes. 4, 6). Daß Gott sein Volk auf seiner Wanderung „durch die große und schreckliche Wüste, Schlangen, Sarafs, Skorpionen und Dürre, wo kein Wasser ist" (Deut. 8, 15) in Hütten wohnen ließ [5]), war ein Beweis der väterlichen Fürsorge seiner Bundestreue; welche Israel durch das Wohnen in Hütten an diesem Feste sich vergegenwärtigen und den künftigen Geschlechtern stets lebendig ins Gedächtniß rufen sollte. Die an diesem Feste errichteten Hütten wurden aber nicht aus kümmerlichen Wüstensträuchern bereitet, sondern aus den Zweigen von Obstbäumen mit Früchten daran, von Palmen und andern dichtbelaubten Bäumen, welche das „gute Land, ein Land von Wasserbächen und Quellen und Seen, die in den Thälern und Bergen entspringen, ein Land von Waizen und Gerste, und Weinstöcken und Feigenbäumen und Granatbäumen und Oelbäumen" (Deut. 8, 7 f.) darbot, und welche in dieser Eigenschaft lebendige Bilder der reichsten Fülle des Segens waren, mit welchem der Herr sein Volk beseligt. Diese Segensfülle und reiche Seligkeit sollte das Wohnen in diesen Hütten Israel vor die Seele führen, damit es in dem Lande, wo es nicht in Dürftigkeit sein Brod aß, worin ihm nichts mangelte, wo es schöne Häuser baute und darin wohnte, wo seine Schaafe und Rinder, sein Silber und Gold und alle seine Habe sich mehreten (Deut. 8, 9. 12. 13) nicht in seinem Herzen spräche: „meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir dieses Vermögen bereitet", sondern dessen eingedenk bliebe, daß Jehova, sein Gott es ist, der ihm

Kraft giebt, Vermögen zu schaffen (V. 17. 18), damit nicht sein Herz sich erhöbe und Jehova's, seines Gottes vergäße, der es ausgeführt aus dem Lande Aegypten, dem Hause der Knechtschaft (V. 14). Im Vergleiche mit dem „Hause der Knechtschaft" war das Wohnen in Hütten auf dem Zuge durch die Wüste an sich schon Bild der Freiheit und Glückseligkeit. Wurden aber die Hütten noch dazu aus solchen Zweigen gefertigt, welche die reiche Fülle der Güter des Israel zum Erbe gegebenen Landes Canaan darstellten, so konnte in der That kaum auf eindringlichere Weise das Gefühl der Seligkeit in dem Herzen des Volkes geweckt und erzeugt werden, als durch die Laubhüttenfeier.

Hiezu kam noch die Beziehung auf die mit der Obst- und Weinlese vollendete Einsammlung aller Früchte des Landes. Wenn schon das Laubwerk der Hütten auf die herrlichen Güter des vom Herrn empfangenen Erbtheiles hinwies, so mußte der reiche Ertrag der schönsten und köstlichsten Früchte dieses Erbtheiles, die eingesammelt waren, um sie nach vollbrachter Arbeit des Landbaues in Ruhe zu genießen, die Herzen zu noch höherer Dankesfreude gegen den Herrn und Geber derselben stimmen, und dieses Fest zu einem bezeichnenden Abbilde der Seligkeit des Volkes Gottes im Ausruhen von seinen Werken machen.

Dieser vom Herrn ihm bereiteten Seligkeit entsprach auch die reiche Zahl von Brandopfern, in welchen die Gemeinde an jedem der sieben Festtage auf der Basis eines Sündopfers sich nach Seele und Leib mit allen ihren Kräften dem Herrn zu einem lebendigen und heiligen Opfer darstellte, um von dem Feuer seiner heiligen Liebe immer mehr geheiligt, verklärt und vollendet zu werden [6]). Gewiß werden auch die Heilsopfer, die an keinem hohen Feste fehlten, an diesem Feste zahlreicher als an jedem anderen gebracht worden sein, und die von ihnen bereiteten Opfermahle werden allen Theilnehmern, auch den Dürftigen, den Fremdlingen, Witwen und Waisen einen Vorschmack der Seligkeit im Reiche Gottes bereitet haben [7]). — Doch diese Seligkeit war und blieb nur das irdische Abbild der ewigen Seligkeit. Nachdem sie sieben Tage lang genossen war, endete das Fest am achten

Tage mit einer Sabbatfeier, aus welcher die Gemeinde durch Erbauung am Worte Gottes in heiliger Versammlung verbunden mit einem einfachen Festopfer Kraft schöpfen sollte zur Fortsetzung ihres Pilgerlebens in dem irdischen Canaan, um nach Vollendung ihres Wandelns im Glauben in das himmlische Canaan zum ewigen Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht einzugehen.

2) Wie George (die ält. jüd. Feste S. 278 ff.) meint, daß es zunächst nur Fest der Weinlese gewesen, wobei man wegen des beständigen Arbeitens auf dem Felde und des Uebernachtens unter freiem Himmel Hütten aus Baumzweigen errichtet habe, und daß erst später die historische Beziehung auf die Nationalgeschichte hinzugekommen sei. Vgl. dagegen Winer, R. W. II, S. 7. u. Bähr II, S. 668 f.

3) So Bähr a. a. O. S. 657.

4) Nach Bähr (S. 653) ist „das Wohnen in solchen Hütten oder Zelten dem Hebräer eine bekannte Bezeichnung einer wandernden, unsteten, namentlich nomadischen Lebensweise im Gegensatze gegen die durch feste Wohnsitze bedingte und an sie sich anschließende Lebensweise, besonders Agricultur". Allerdings das Wohnen in Zelten, aber nicht das in Hütten; und ganz unrichtig ist die hieraus gezogene Folgerung, daß sich „an das Wohnen in Hütten unzertrennlich die Vorstellung - - des Entbehrens fester, ruhiger, bleibender Wohnsitze, die Vorstellung einer unsteten Lebensweise" anschließe. Dafür fehlt jeder Beweis aus der Schrift. Hätte das Wohnen in Hütten „an die überstandene Mühe des Wanderlebens in der Wüste" (Bähr S. 658) erinnern sollen, so hätte das Fest vielmehr ein Trauerfest als ein Freudenfest sein müssen. Aus den Mühen und Entbehrungen des Wüstenlebens ein Freudenfest abzuleiten, möchte an lucus a non lucendo erinnern.

5) Die talmudischen Satzungen über die Structur dieser Hütten in der Mischna, ed. Surenh. II, p. 260, wo sich auch eine Menge Abbildungen finden, haben kein biblisch archäologisches, höchstens antiquarisches Interesse.

6) So sehr es auch der Idee des Festes entsprach, die Zahl der Brandopfer zu vervielfältigen, so fragt es sich doch, ob in der Zahl der geopferten Stiere und ihrer Vertheilung auf die sieben Tage des Festes eine symbolische Bedeutung zu suchen sei. Sollte die Gesammtzahl Siebenzig als eine heilige und bedeutsame zu betrachten sein, so ließe sich schwer erklären, warum nicht an jedem Tage zehn geopfert wurden, wodurch die Hauptzahl deutlich würde hervorgetreten sein. Was Bähr (II, S. 660 ff.) hierüber sagt, läßt den Eindruck des Gekünstelten zurück.

7) Ueber die Vorlesung des Gesetzes an diesem Feste im Sabbatjahre vgl. oben §. 79.

Aus dieser Beschaffenheit und Bedeutung des Laubhüttenfestes wird es leicht begreiflich, wie die nachexilischen Juden es nicht blos

als das größte und herrlichste Fest ansahen [8]), sondern auch seine Feier durch verschiedene, im Laufe der Zeiten hinzugefügte Gebräuche und Ceremonien noch herrlicher zu machen suchten. Solche Zuthaten sind (nach dem Tr. Succa 3—5): a. die aus Lev. 23, 40 abgeleitete Sitte [9]), daß die Festbesucher in der linken Hand eine Citrone, in der rechten einen mit Weiden- und Myrthenzweigen umgebenen Palmzweig (לולב) trugen; b. die an jedem der sieben Tage mit dem Morgenopfer verbundene Wasserlibation, indem ein Priester in einem goldenen Kruge Wasser aus der Quelle Siloah holte und dasselbe nebst Wein unter Musik und Lobgesang in zwei an der Westseite des Altars angebrachte, durchlöcherte Schaalen ausgoß [10]); c. die am Abende des ersten Festtages im Vorhofe der Weiber veranstaltete Illumination mittelst großer goldener Candelaber, vor welchen Männer unter Gesang und Musik einen Fackeltanz ausführten [11]).

8) So nennt es Josephus (Ant. VIII, 4, 1): ἑορτὴν σφόδρα ἁγιωτάτην καὶ μεγίστην und XV, 3, 3: ἑορτὴν εἰς τὰ μάλιστα τηρουμένην; Philo (II, p. 286): ἑορτῶν μεγίστην; die Rabbinen nach der vervielfachten Zahl der Festopfer יום המרובה dies multiplicationis (Mischn. Menach. 13, 6). Und die besonders an den Abenden sich bis zur Ausgelassenheit steigernde Freude gab dem Plutarch Veranlassung, die ganze Feier als eine Dionysosfeier zu bezeichnen. Vgl. seine Beschreibung derelben Sympos. 4, 6, 2, auch bei Winer, R. W. II, S. 8 mitgetheilt.

9) Nach willkührlicher, wenigstens unberechtigter Deutung der pharisäischen Schriftgelehrten; vgl. Bähr II, S. 625; wogegen die Karäer mehr in Uebereinstimmung mit Lev. 23, 40 u. Neh. 8, 15 die Citronen und Zweige nicht in den Händen tragen, sondern zur Ausschmückung der Laubhütten verwenden.

10) An diese Ceremonie soll Jesus seine Rede Joh. 7, 37 ff. angeknüpft haben. Vgl. die Ausll. z. d. St. Dann kann aber die ἐσχάτη ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ἑορτῆς nicht vom achten, sondern nur von dem siebenten Festtage verstanden werden. Denn am achten Tage wurde die Wasserlibation nicht wiederholt. Vgl. Succa 4, 1 u. Dachs l. c. p. 368 sq. Der achte Tag wird ganz in Uebereinstimmung mit dem Mos. Gesetze auch von den Rabbinen nicht mehr zum Laubhüttenfeste gerechnet, so daß an ihm selbst das Wohnen in Laubhütten nicht mehr statthatte. Vgl. Lundius, jüd. Heiligth. B. V, C. 26. §. 13 ff. — Uebrigens läßt sich dieser Ritus mit der Bedeutung des Festes sehr gut in Einklang bringen, wenn man ihn auf die wunderbare Spendung des Wassers aus dem Felsen während des Wüstenzuges deutet (vgl. Fromman, opuscul. I, p. 223 sqq.), während die Rabbinen freilich meinen, es habe dadurch von Gott ein reicher Segen für die neue Saat erfleht werden sollen. Der Ursprung dieser Libation ist wahrscheinlich in Jes. 12, 3 vgl. mit 1 Sam. 7, 6 zu suchen. Daß

sie aber von den Sadducäern nicht gebilligt wurde, ersieht man aus Succa 4, 9. vgl. Dachs p. 406 sq.

11) Vgl. Tract. Succa 5, 2—4. Nach der Mischna fand diese Illumination nur am Abende des ersten Festtages statt; nach späteren Rabbinen soll sich dieser Jubel alle sieben Abende des Festes wiederholt haben; vgl. Dachs l. c. p. 431. Jedenfalls fand die Illumination am achten Tage nicht mehr statt, so daß Jesus in Joh. 8, 12 nicht mit Rücksicht auf diese Erleuchtung sich als das Licht der Welt darstellen konnte.

Fünftes Capitel.

Nachexilische Festfeiern.

§. 86.

Die nach dem Exil aufgekommenen Feste.

Zu den im Mosaischen Gesetze angeordneten Jahresfesten kamen nach dem Exile noch mehrere Feste hinzu, von welchen einige eben so regelmäßig gefeiert wurden, wie die Mosaischen Jahresfeste. Es sind folgende:

I. Das Purim (פּוּרִים oder יְמֵי פּוּרִים Tage der Loose, Esth. 9, 26) [1]) wurde zum Andenken an die außerordentliche Errettung der im Innern des persischen Reichs lebenden Juden vor dem Mordanschlage Hamans durch Ausschreiben Mordechai's und der Königin Esther angeordnet, und nicht ohne anfänglichen Widerspruch [2]) allgemein angenommen, und als *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα* (2 Makk. 15, 36) oder Purim von den Juden aller Länder gefeiert, am 14. und 15. Adar, ohne ihm eigenthümlichen Opfercultus, durch Lesen und Vorlesen der Megilla Esther (Buch Esther) in den Synagogen und große Eß- und Trinkgelage. Dieses mehr volksthümliche Fest sagte dem fleischlichen Sinn der spätern Juden so zu, daß es in den Schaltjahren, die doppelten Adar haben, zweimal gefeiert wurde, während der 13. Adar, als der von Haman durchs Loos zur Ausrottung der Juden bestimmte Tag zu einem Fasttage (תַּעֲנִית אֶסְתֵּר Fasten der Esther) gemacht wurde [3]).

1) Vgl. Esth. 9, 21 ff. u. 3, 7: פּוּר הוּא הַגּוֹרָל.

2) Nach Gem. Hieros. Megill. fol. 70: contra institutionem festi Purim per

Estheram et Mordochaeum LXXXV Seniores, quorum plures quam XXX erant prophetae, cavillabantur ut novaturientem contra Legem. **Lightfoot**, hor. hebr. ad ev. Joann. X, 22.

3) Nach **Ewald** (Gesch. d. Volks Isr. IV, S. 260 f.) sei das Purim d. i. das Fest der Loose oder das Schicksalsfest in Persien unter den dortigen Juden entstanden, und etwa zuerst nur in Susa gefeiert worden zum Andenken an das günstige Schicksal einer unerwarteten Rettung aus großer Gefahr, welche die dortige Gemeinde einst erfahren hatte. In der griechischen Zeit aber sei es zu einem allgemeinen Freudenfeste geworden, und aus ihm „eine Vorfeier des Pascha, gerade um einen Monat früher als dieses in dieselbe uralte Feierzeit am 14. und 15. Tage verlegt". Von dieser Metamorphose weiß das Judenthum kein Wort. — Näheres über diese Feier s. in W. **Schikart** (prof. Tubing.) Purim s. Bacchanalia Judaeorum. Tub. 1634. (in Critt. sacr. VI, p. 482 sqq. ed. Frcf.), **Buxtorf**, Synagog. jud. cap. 29. u. **Carpzov**, apparat. p. 469 sqq. — Nach dem Vorgange von **Kepler** und **Petavius** verstehen viele Neuere das Purim unter der *ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* Johann. 5, 1. Vgl. **Wieseler**, chronol. Synopse S. 206 ff.

II. Das **Tempelweihfest** (חֲנֻכָּה, *τὰ ἐγκαίνια* Joh. 10, 22. **Luther**: Kirchweihe) wurde zum Gedächtniß der Reinigung des Tempels von den syrischen Götzengreueln und der Einweihung des neuerbauten Brandopferaltars (*ἐγκαινισμὸς τοῦ θυσιαστηρίου* 1 Makk. 4, 59) zufolge einer Anordnung Judas des Makkabäers (1 Makk. 4, 56 ff. 2 Makk. 10, 6 ff.) am 25. Kislev (Dezember) acht Tage lang durch glänzende Erleuchtung der Häuser in Jerusalem und aller Orte gefeiert. Obgleich die nach vollbrachter Reinigung und Restitution des Tempels vollzogene Einweihung des Altars durch Darbringung von Brand-, Dank- und Lobopfern mit Gesang und musikalischem Spiele (1 Makk. 4, 54 ff.) und durch Tragen von Epheustäben, schönen Zweigen und Palmzweigen nach der Weise der Laubhütten (2 Makk. 10, 6 ff.) gefeiert wurde, so bestand doch die jährliche Wiederholung dieser Feier in keinem besonderen Cultusakte, sondern bloß in der festlichen Erleuchtung der Häuser. **Josephus** nennt daher diese Feier *φῶτα* und deutet sie als Sinnbild der Macht und Freiheit, welche dem Volke wider Erwarten aufgestrahlt sei [4]).

4) **Joseph.** Ant. XII, 7, 7: *Καὶ ἐξ ἐκείνου μέχρι δεῦρο τὴν ἑορτὴν ἄγομεν καλοῦντες αὐτὴν Φῶτα· ἐκ τοῦ παρ' ἐλπίδας οἶμαι ταύτην ἡμῖν φανῆναι τὴν ἐξουσίαν, τὴν προσηγορίαν θέμενοι τῇ ἑορτῇ.* Die talmudischen Deutungen dieser Feier theils auf die Legende von einem bei der Reinigung des Tempels aufge-

funbenen versiegelten Oelkrug, dessen Oel wunderbarer Weise acht Tage lang gebrannt habe, theils auf den Sieg der Judith über Holofernes (Judith 16, 31. Vulg.) s. bei Selden, de Synedriis lib. III, cap. 13. §. 9 sqq. — Ueber die Feier vgl. Buxtorf, Synag. jud. c. 28. Othonis lex. rabb. phil. p. 238 sqq. u. Carpzov, appar. p. 471 sq., welcher bemerkt: Celebratio festi non tam religioso quam Sardanapalico peragitur more, comessando, genio suo indulgendo et in diem vivendo. Praecipuus autem et necessarius ejus ritus est candelarum accensio. Candelabrum quippe, septem sive lampadibus olei puri, sive cereis instructum, suae quisque domi habet, et ita accendunt, ut nocte prima accendant lampadem sive candelam unam, secunda duas, tertia tres, et sic porro per integrum septiduum, singulis diebus unam addendo, etc.

III. Ganz problematisch sind die übrigen von Josephus und den Talmudisten erwähnten Feste: 1. Das Fest des Holztragens (ξυλοφορία) [5]) am 3. Elul, an welchem jedermann Holz zum Tempel zu tragen pflegte, damit das beständige Altarfeuer ununterbrochen erhalten werden konnte. Diese Feier scheint aus Neh. 10, 35 abgeleitet und nichts weiter gewesen zu sein als ein fröhlicher Tag, den man jährlich nach Besorgung des nöthigen Holzbedarfs für den Altar in Jerusalem beging. -- 2. Das Fest, welches der Hohepriester Simon zum Andenken an die Wiedereroberung der Burg in Jerusalem und ihre Reinigung von den heidnischen Befleckungen am 23. Tage des zweiten Monats anordnete (1 Makk. 13, 52), von welchem aber Josephus nichts berichtet. — 3. Das Nikanor-Fest am 13. Adar, zum Gedächtniß der Niederlage und Tödtung des ruchlosen Nikanor (1 Makk. 7, 49) eingesetzt, welches noch zu Josephus Zeit gefeiert wurde [6]). — 4. Das Fest der Gesetzesfreude (חַג שִׂמְחַת הַתּוֹרָה) am 23. Tisri, als dem Tage, an welchem die Lection der Thora alljährlich beendigt und wieder von Neuem angefangen wurde. Wohl nur eine rabbinische Erfindung [7]).

5) Wahrscheinlich dieselbe Feier, von welcher Jac. Jehuda Leo, de templ. Hieros. L. II, c. 13 (§. 76) in der Glossa redet: Ligna autem idonea excidebant sacerdotes a mense Martio usque ad XV Quinctilis: quo die tunc immensam excitabant laetitiam, vocantes eum diem fractionis falcis h. e. fracturae ligonum, eo quod ex illo tempore et deinceps non opus fuerit ligonibus caedere ligna struis illius. Die Talmudisten erwähnen dieses Fest nicht, sondern setzen neun jährliche Zeiten für dieses Holztragen an. Vgl. Reland, Antiqq. ss. IV. c. 9. §. 7.

6) Vgl. C. L. W. Grimm, kurzgef. exeget. Hdb. zu d. Apokryphen. 3. Lief. S. 118.

7) Vgl. Buxtorf, synag. jud. c. 27. — Ueber noch andere in der Megilla Taanith genannte jüdische Gedenktage vgl. Selden, de Synedr. III, c. 13. §. 11. pag. 137 sqq.

§. 87.

Der Synagogen-Gottesdienst.

Erst nach dem Exile entstand allmälig (vgl. §. 30) der regelmäßig in den Synagogen gehaltene Gottesdienst an den Sabbaten und Festtagen, bestehend in Gebet [1]), Vorlesung biblischer Abschnitte aus dem Gesetze und den Propheten und an gewissen Festtagen auch aus einigen Hagiographen [2]), welche in die Volkssprache übertragen und in freien Ansprachen (Predigten) erbaulich ausgelegt wurden [3]), worauf die Versammlung mit dem Aaronischen Segen entlassen wurde [4]). In der Folgezeit wurde dieser Gottesdienst auch für den zweiten und fünften Tag der Woche (Montag und Donnerstag) festgesetzt [5]) und ein tägliches Morgen- und Abendgebet für die Gemeinde eingeführt [6]).

1) Vorlesung und Auslegung der Schrift war von Anfang an Hauptzweck dieser gottesdienstlichen Einrichtung, und wird daher im N. Test. und bei Philo öfter erwähnt. Vgl. Luc. 4, 16. Act. 13, 15. 15, 22. 2 Cor. 3, 15. Philo (Opp. II, 458): *Ἱερὰ ἡ ἑβδόμη νενόμισται, καθ' ἣν -- εἰς ἱεροὺς ἀφικνούμενοι τόπους, οἳ καλοῦνται συναγωγαί, καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καθέζονται μετὰ κόσμου τοῦ προσήκοντος ἔχοντες ἀκροατικῶς. Εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλοις ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων, ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει.* Pag. 630: *Αὐτοὺς εἰς ταὐτὸν ἠξίου* (Moses) *συνάγεσθαι καὶ καθεζομένους -- τῶν νόμων ἀκροᾶσθαι, τοῦ μηδένα ἀγνοῆσαι χάριν. Καὶ δῆτα συνέρχονται ἀεὶ καὶ συνεδρεύουσι μετ' ἀλλήλων ..... Τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἷς ἀναγινώσκει τοὺς ἱεροὺς νόμους αὐτοῖς καὶ καθ' ἕκαστον ἐξηγεῖται μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας.* Doch hat das Gebet dabei niemals gefehlt. Schon aus Nehem. 8, 5 ff. ergiebt sich, daß die Vorlesung des Gesetzes mit einem kurzen Gebete eröffnet wurde, und aus Neh. 9, 3 ff., daß an die Vorlesung sich längere Gebete anschlossen. Aber die Einführung stehender Gebete, als des Morgengebets (שחרית), des Gebets קדיש vor der Vorlesung und der ברכות nachher, wie Maimonides, Hilc. Thepill. bei Vitringa, de synag. vet. p. 962 sqq. sie angiebt, ist jedenfalls erst später und zwar nach und nach erfolgt, und schwerlich überall gleichmäßig gehalten worden. Vgl. Bodenschatz, kirchl. Verfassung d. heut. Juden II, S. 149 ff.

2) Die vorzulesenden Abschnitte aus dem Gesetze heißen פָּרָשִׁיּוֹת Paraschen, die aus den Propheten הַפְטָרוֹת Haphtaren. Vgl. das Nähere darüber in meinem Lehrb. d. hist. krit. Einl. in d. A. T. S. 586 f., und die Tabelle dieser nicht immer und überall gleichmäßig bestimmten Perikopen bei Bodenschatz II, S. 22 ff. — Von den Hagiographen wurden nur die fünf Megilloth an bestimmten Festen nach der Parasche vorgelesen: das Hoheliebd am Pascha, B. Ruth zu Pfingsten, die Klagelieder am 9. Ab (Juli), dem Tage der Verbrennung des Tempels, der Prediger am Laubhüttenfeste, und Esther am Purim. Vgl. Carpzov, critica sacr. p. 134.

3) Vorgelesen wurden die Abschnitte der Schrift im Grundtexte; ob auch bei den Hellenisten — ist fraglich; vgl. Winer, R. W. II, S. 549. Not. 9. Aber mit dem Aussterben des Hebräischen als Volkssprache bald nach dem Exile wurde auch in Palästina eine Paraphrase in der chaldäischen Volkssprache nöthig (vgl. Neh. 8, 8). Eine erbauliche Auslegung oder Predigt war von Anfang an damit verbunden. Daher sagt Maimonides (Hilc. Thep. X, 10) im Allgemeinen richtig: A diebus Esrae moris fuit, ut adesset Interpres exponens populo, quod Lector in Lege praelegebat, ut sententiam verborum perciperent. Vgl. Vitringa l. c. p. 689 sqq.

4) S. oben §. 75. und Vitringa p. 1114 sqq.

5) Die Einrichtung dieses Wochengottesdienstes wird in der Gemara auf Esra gemäß mündlicher Ueberlieferung, von Maimonides bestimmt auf Mosen zurückgeführt. Vgl. Vitringa p. 238 sqq.

6) Das Gebet, das jeder männliche, majorenne Israelite täglich Morgens und Abends halten soll, besteht in dem קְרִיאַת שְׁמַע lectio s. recitatio Schemae d. i. der Stellen Deut. 6, 4—9. 11, 13—21. Num. 15, 37—41 (vgl. Vitringa p. 1052 sqq. u. Reland, Antiqq. ss. I, 10, 6) und der hauptsächlichsten von den achtzehn Benedictionen (שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה), welche nach Maimonides vollständig bei Vitringa p. 1033 sqq. zu finden.

In den Synagogen wurde auch die Beschneidung verrichtet. Vgl. Buxtorf, synag. jud. Cap. 4. Reland, Antiqq. ss. I, 10, 8 u. Bodenschatz a. a. O. IV, S. 60 ff.

Sechstes Capitel.

Zur Geschichte des Cultus.

§. 88.

Ueberblick über die Geschichte des levitischen Cultus.

Obgleich Israel schon am Sinai während der Offenbarung des Gesetzes einen abgöttischen Cultus sich aufrichtete (Exod. 32, 1 ff.) und von den Zeiten Mose's an bis zum chaldäischen Exile seine Hinneigung zu andern Göttern und Gottesdiensten in keiner Periode

völlig und andauernd überwand, so wurde doch der Mosaische Cultus durch die zu seiner Pflege erwählten levitischen Priester im Ganzen nach der Vorschrift des Gesetzes unter dem Volke eingeführt und fortdauernd erhalten. Als in den anarchischen Zeiten der Richterperiode ein jeglicher that, was ihm recht däuchte (Richt. 18, 6. 21, 25) und das Wort Gottes selten geworden war in Israel (1 Sam. 3, 1), wird der Opferdienst bei der Stiftshütte zu Silo in gesetzmäßiger Weise vollzogen, und das Volk versammelt sich von Jahr zu Jahr beim Heiligthum, seine Opfer darzubringen und seine Feste zu feiern (Richt. 21, 19. 1 Sam. 1—3). Selbst als später durch die Trennung der Bundeslade von der Stiftshütte (1 Sam. 4 ff.) diese legitime Cultusstätte das Symbol und Unterpfand der göttlichen Gnadengegenwart verloren hat und zu einem Leibe ohne Seele geworden war, finden wir zu Nob, wohin nach der Zerstörung Silo's die Stiftshütte gebracht worden war, den gesetzlichen Cultus bei diesem Centralheiligthum in regelmäßiger Uebung unter der Verwaltung der levitischen Priester (1 Sam. 21 u. 22, 17 ff.) [1]. Eben so in der Folge, als Saul alle Bewohner Nobs mit der Schärfe des Schwerdts hatte niedermetzeln lassen (1 Sam. 22, 19), zu Gibeon bis zur Erbauung des Tempels. Denn obgleich David die Bundeslade nach Zion geschafft und dort für sie ein Zelt mit regelmäßigem Cultus eingerichtet hatte (2 Sam. 6. 1 Chr. 15 u. 16), so stellte er doch zu gleicher Zeit den Priester Zadok mit seinen Brüdern zur Besorgung des Gottesdienstes vor der Wohnung Jehova's auf der Höhe zu Gibeon an (1 Chr. 16, 39 ff.), und sah dieselbe als das Heiligthum an, bei welchem die Opfer zu bringen seien [2]), und zu dem auch Salomo nach Antritt seiner Regierung sich begab, um auf dem Altare daselbst ein feierliches Hekatombenopfer zu bringen. 1 Kön. 3, 4. 2 Chr. 1, 3.

Mit der Erbauung und feierlichen Einweihung des prachtvollen Salomonischen Tempels wurde der öffentliche Cultus Jehova's in dem vom Herrn selbst zur Wohnung seines Namens geheiligten Heiligthume zu größerer Herrlichkeit erhoben, obgleich es erst nach langen Kämpfen gegen den sehr verbreiteten Höhencultus dem Eifer der

frommen theokratischen Könige gelang, diese Höhen zu unterdrücken, und das Gesetz von der Einheit der Cultusstätte (Deut. 12) durchzuführen. Der legitime Jehovacultus im Tempel wurde auch unter den götzendienerischen Königen Joram und Ahasja nicht angetastet, da der Hohepriester Jojada demselben vorstand (2 Kön. 11, 3 ff. 2 Chron. 22, 12. C. 23 u. 24). Erst der gottlose Ahas, welcher den Tempel arg verwüstete (vgl. §. 26), ließ die Thüren der Halle schließen, so daß der Dienst im Heiligen aufhören mußte (2 Chr. 29, 7) [a]); dennoch wagte er es nicht, den täglichen Opferdienst ganz aufzuheben, sondern ließ nur den ehernen Brandopferaltar bei Seite schieben und auf einem andern, nach einem zu Damaskus gesehenen Modell erbauten Altare, seine und des Volks Brand- und Schlachtopfer darbringen (2 Kön. 16, 10—16). Endlich Manasse verwandelte das Haus Jehova's ganz in einen Götzentempel, so daß der gesetzliche Jehovacultus unter ihm eine Zeitlang gänzlich aufhörte und erst durch Josia wiederhergestellt wurde (2 Kön. 21, 3 ff. 22, 3 ff. 2 Chr. 33 u. 34). Nicht lange hernach aber machte das Gericht der chaldäischen Katastrophe dem Reiche Juda und mit der Verbrennung des Tempels auch dem Jehovacultus ein Ende für die ganze Dauer des Exiles.

Gleich nach der Rückkehr des Volks aus dem Exile wurde mit der Wiederaufrichtung des Brandopferaltars an seiner alten Stelle auch der öffentliche Opfercultus der Gemeinde wieder hergestellt, und in der Folge nur unter der Tyrannei des fast wahnsinnigen Antiochus Epiphanes, welcher, um die Jehovareligion auszurotten, die Ausübung des Mosaischen Ceremonialgesetzes verbot und einen Götzenaltar auf dem gesetzlichen Brandopferaltare zu Jerusalem aufrichten und darauf Götzenopfer opfern ließ (1 Makk. 1, 20 ff.), drei Jahre lang unterbrochen (1 Makk. 1, 54. 59 vgl. mit 4, 52), aber gleich nach Vertreibung der Syrer aus dem Besitze des Tempelbergs und vorgenommener Reinigung und Restauration des Heiligthums wieder hergestellt, und seitdem mit zunehmender äußerlicher Formgerechtigkeit bis zur Zerstörung Jerusalems fortgesetzt. Doch war mit dem Exile schon die frühere Herrlichkeit des Cultus unwiederbringlich dahin.

Nicht einmal den äußern Glanz desselben konnte das gedrückte Volk wiederherstellen; bei größeren Feierlichkeiten müssen fremde Könige das Opfermaterial spenden [4]; noch weniger ließ sich die innere Herrlichkeit des früheren Cultus wiederbringen. Mit der Bundeslade war die Schechina von Israel gewichen; mit dem Aufhören der Prophetie und dem Aufkommen der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit erlosch das Bewußtsein der heiligen Symbolik des Cultus immer mehr im Volke, und der ceremonielle Cultus artete in ein geistloses opus operatum aus, dem andere gute Werke als Almosen, Fasten u. dgl. gleich geachtet, wenn nicht gar übergeordnet wurden [5]. Indem so alle innern Lebensbedingungen des levitischen Gottesdienstes geschwunden waren, mußte nach Vollendung aller vorbildlichen Opfer durch den Opfertod Christi der Schattendienst des levitischen Opfercultus mit der Zerstörung des zweiten Tempels durch die römischen Adler für immer aufhören [6].

So lange der Opfercultus bei dem gesetzlichen Centralheiligthum in der rechten Weise geübt und verwaltet wurde, so lange wurden auch die Sabbate und Feste ordentlich gefeiert und die übrigen Cultusvorschriften eingehalten. Sobald jedoch und so oft der Opferdienst zum opus operatum herabsank, wurden auch die Sabbate und Feste entheiligt, ohne daß dabei die äußerliche Feier derselben ganz eingestellt wurde [7]. Wenn daher von der Paschafeier unter Josia berichtet wird, daß von den Tagen der Richter oder des Propheten Samuel an und die ganze Zeit der Könige von Israel und Juda kein solches Pascha gehalten worden sei (2 Kön. 23, 22. 2 Chr. 35, 18), so wird damit die Feier des Pascha in den früheren Zeiten nicht in Abrede gestellt, sondern vielmehr vorausgesetzt und nur gesagt, daß von den frühern Feiern keine jener damals wieder von der ganzen Nation in allen Punkten nach der Vorschrift des Gesetzes gehaltenen Feier gleich gekommen sei [8]. — Selbst die Feier der Sabbat- und Halljahre sind wir durch das Fehlen positiver deutlicher Zeugnisse über ihre Beobachtung vor dem Exile nicht berechtigt, ganz in Abrede zu stellen. Vielmehr läßt sich nicht nur aus 2 Chr. 36, 21, wo mit Rücksicht auf Lev. 26, 34 ff. die siebenzigjährige Verwüstung des Lan-

des als Strafe für die Unterlassung der Feier der Sabbatjahre dargestellt wird, sondern auch aus Ezech. 7, 12 f. 46, 17 folgern, daß auch diese Institutionen in Leben und Bewußtsein des Volkes feste Wurzeln geschlagen hatten, so daß sie mit dem Ueberhandnehmen des Götzendienstes unter den späteren Königen wohl vielfach vernachlässigt, aber doch nicht ganz verabsäumt wurden. Aus den Zeiten nach dem Exile aber liegen in 1 Makk. 6, 49. 53 und bei Josephus bestimmte Zeugnisse darüber vor, daß die Sabbatjahre genau gehalten wurden [5].

1) Nach 1 Sam. 21, 7 werden die Schaubrode regelmäßig aufgelegt und abgenommen, und die abgenommenen aus Mangel an anderem Brode von Achimelech dem David und seinem Gefolge zu Essen gegeben, aber nur nachdem er zuvor vernommen, daß sie sich nicht verunreinigt hatten.

2) Dies erhellt aus der Bemerkung 1 Chr. 21, 29, mit welcher das Opfer Davids auf der Tenne Aravna's motivirt wird. Vgl. meinen apolog. Vers. üb. die Chronik S. 390.

3) Die Angabe 2 Chr. 29, 7: „Und Brandopfer brachte man nicht dar im Heiligen (בַּקֹּדֶשׁ) dem Gotte Israels" ist nicht mit Bertheau z. d. St. für eine bloße Vermuthung des Chronisten zu halten, daraus abstrahirt, daß nach 2 Kön. 16, 14 Ahas den kupfernen Altar entfernt hatte und die auf dem nach einem syrischen Vorbilde angefertigten Altare dargebrachten Brandopfer 2 Kön. 16, 15 dem Chronisten für solche galten, die den syrischen Götzen geopfert wurden, sondern sie besagt nur, daß nach Schließung der Thüren der Tempelhalle keine Brandopfer im Heiligen mehr gebracht werden konnten, d.h. keine solchen Opfer, deren Blut ins Heiligthum getragen und dort gesprengt werden mußte.

4) So Darius zur Einweihung des neuen Tempels, Esr. 6, 17 vgl. mit V. 9 ff., und Artaxerxes verordnete, daß alles zur Erhaltung des Cultus Nothwendige von seinen Schatzmeistern dem Esra geliefert werden sollte, Esr. 7, 20 ff.

5) „Die apokryphischen Schriften, Philo, Josephus sind uns Bürgen, wie nüchtern und geistlos, wie todeskalt die Gottesverehrung gewesen, welche statt der heiligen Flamme des Brandopfers auf dem Altare nur das gute Handeln von denen fordert, die dem Herrn dienen wollen". Neumann, die Opfer des A. B., in d. deutsch. Ztschr. f. christl. Wissensch. 1852. S. 252 f., und dazu in einer Note die Begründung: „Man vergleiche nur, wenn es dessen bedarf, Aussagen wie die Judith 8, 9—13 (?); Tob. 12, 7. 9; 14, 10. 11; Sir. 31, 11; 3, 33 (30); 17, 18 (22); 3, 1—8. Geradezu Verwerfung der Opfer finden wir Judith 16, 16; Sir. 7, 9; 34, 23. An ihre Stelle tritt das Streben nach Weisheit im Buch der Weish. 6, 10; 7, 14. 18; 15, 3. Denn die, welche die Weisheit lieben, liebt Gott (Sir. 4, 15), ihr gehorsamen ist besser als die Ceremonien der Opfer (35, 1—4). Doch sind auch diese nicht zu verabsäumen. Denn wer Gott giebt, empfängt um so mehr von ihm", u. s. w.

6) Vgl. die Abhandl. von Bernh. Friedmann u. Dr. H. Grätz: „die angebl. Fortdauer des jüd. Opfercultus nach der Zerstörung des zweiten Tempels“ in Baur u. Zeller's theol. Jahrbb. 1848. S. 338 ff., in welcher der Beweis geführt ist: „Mit der Zerstörung des Tempels unter Titus hat das jüdische Opferwesen seine Endschaft völlig erreicht, es wurde später weder in noch außerhalb Jerusalems, weder auf der Altarstätte, noch sonst wo geopfert; es fand auch nicht einmal ein Surrogat des Opfers mit irgendwie opferähnlichem Charakter statt; Aequivalente des Opfers, mit scheinbarer Accommodation an das Opferwesen, Gebet und Gesetzesstudium, hatten das Opfer vollends verdrängt und entbehrlich gemacht; nur eine einzige Reminiscenz, und zwar an den Paschaabend, hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten, aber eben mit sorgfältigster ängstlicher Beseitigung jeder Spur von Opferähnlichkeit“ (S. 358).

7) Nach 1 Kön. 9, 25 opferte Salomo dreimal im Jahre Brand- und Dankopfer und Räucherwerk, d. i. an den drei Jahresfesten (2 Chr. 8, 12 f.). — Selbst im Zehnstämmereich wurden Sabbate und Neumonde regelmäßig gefeiert (2 Kön. 4, 23), so lästig diese Feier auch den reichen Wucherern war, Amos 8, 5. Daß die Feier der Jahresfeste tiefe und feste Wurzeln im Bewußtsein des Volks geschlagen hatte, erhellt eben so klar aus der Thatsache, daß Jerobeam für sein Reich das Fest des siebenten Monats (Laubhütten) auf den 15. Tag des achten Monats verlegte, um die politische Trennung auch durch religiöse Unterschiede zu befestigen (1 Kön. 13, 32), als aus dem Umstande, daß alle Rügen der Propheten über Entheiligung der Sabbate und Feste die äußerliche Beobachtung derselben voraussetzen (Jes. 1, 13 f. 56, 2. 58, 13. Jer. 17, 21. 24. Ezech. 20, 16. 22, 8), und daß Jeremia in seiner Klage über die Zerstörung Jerusalems und des Tempels hervorhebt, daß Jehova in Zion Fest und Sabbat vergessen mache (Klagl. 2, 6).

8) Vgl. Hengstenberg, Beiträge z. Einl. III, S. 83 u. meinen Comment. z. d. BB. d. Kön. S. 585. Selbst der fromme Hiskia hatte bei der von ihm veranstalteten solennen Paschafeier in manchen Stücken vom Gesetz abweichen, namentlich die Feier erst im zweiten Monate halten müssen, 2 Chr. 30, 2. Vgl. meinen apolog. Vers. S. 399 f. — Das Nämliche gilt von der Bemerkung über die Laubhüttenfeier unter Esra und Nehemia: „die Söhne Israels hatten nicht also gethan seit den Tagen Josua's, des Sohnes Nun“ (Neh. 8, 17), d. h. an diesem Feste nicht in besonders dazu errichteten Laubhütten gewohnt.

9) Viele Ausleger finden in Jes. 37, 30 eine Beziehung auf das Sabbatjahr, und selbst Hitzig, der diese Stelle anders erklärt, meint doch, daß das J. 715 ein Sabbatjahr gewesen. Auch die Stelle Ezech. 7, 12 f. wird, wie schon Hieronymus erkannt hat, nur deutlich aus der Idee des Halljahres, und zeigt, „wie tief die Anordnung des Jobeljahres in das ganze Volksleben eingegriffen hatte und dasselbe beherrschte, so daß die Aufhebung derselben hier als etwas betrachtet werden konnte, was vom Volke besonders schmerzhaft empfunden werden mußte“. Hävernick, Comment. S. 87. — Ueberhaupt würde, wenn diese Institutionen nicht im Bewußtsein des Volks gelebt hätten, also in der

Vorzeit beobachtet worden wären, weder der Chronist das Wüsteliegen des Landes während des Exils als einen dem Lande gewährten Ersatz für die unterlassene Feier der Sabbatjahre dargestellt (2 Chr. 36, 21), noch auch Nehemia (10, 31) bei der Verpflichtung des Volks zur Haltung des Gesetzes nicht neben den Sabbaten und andern heiligen Tagen auch das Sabbatjahr erwähnt haben. — Die regelmäßige Feier des Sabbatjahres in der nachexilischen Zeit ergiebt sich schon daraus, daß nach Joseph. Ant. XI, 8, 1 Alexander der Gr., und nach XIV, 10, 6 auch Cäsar den Juden in jedem siebenten Jahre die Abgaben erließen, weil sie an demselben weder Früchte zu lesen noch zu säen pflegten, daß nach XIII, 8, 1 wegen des Eintritts des Sabbatjahres eine Belagerung aufgehoben wird, und nach XV, 1, 2 unter Herodes im Sabbatjahre Hungersnoth entsteht. Vgl. noch Wolde, de anno jubil. p. 65.

§. 89.

Der Höhendienst.

Neben dem legitimen Cultus in der Stiftshütte und dem Tempel erhielt sich von den ersten Zeiten der Richter an fast ununterbrochen bis zum Exile der im Gesetze (Deut. 12, 13) verbotene Höhencultus, d. i. die Verehrung Jehova's durch Schlacht- und Räucheropfer auf Altären (בָּמוֹת) [1]), die wohl meist auf Anhöhen und Hügeln [2]), an verschiedenen Orten des Landes, zum Theil solchen, die durch patriarchalische Erinnerungen in den Augen des Volks geheiligt waren, errichtet wurden, und zu unterscheiden sind von den gleichfalls Bamoth genannten götzendienerischen Cultusstätten oder Heiligthümern und Altären, auf welchen Baal und andere Götzen verehrt wurden, obgleich der dem Jehova gewidmete Höhencultus leicht in förmlichen Götzendienst ausarten konnte und oft auch wirklich in denselben ausgeartet sein mag. Der Ursprung dieses Höhencultus ist nicht aus der einfachen Sitte der Patriarchen, welche an den Stätten, wo Jehova sich ihnen offenbarte, Altäre bauten und Opfer brachten, abzuleiten, sondern in den Einflüssen zu suchen, welche die im Lande zurückgebliebenen, nicht ausgerotteten Canaaniter mit ihren Bamoth, welche Israel zerstören sollte (Lev. 26, 30. Num. 33, 52), auf das irdisch gesinnte und in seiner Sinnlichkeit der strengen Zucht des ernsten Jehovadienstes mit seinen auf Verleugnung des Fleisches und Heiligung des Herzens dringenden Geboten und Ge-

bräuchen abgeneigte Herz des Volks Israel ausübten und unwillkührlich ausüben mußten. Die große Verbreitung der Bamoth aber und die Zähigkeit, mit welcher das Volk auch nach Erbauung des Tempels mit seinem großartigen, imponirenden Cultus an dem seiner Neigung zusagenden Höhendienste festhielt, erklärt sich zum Theil schon aus der Unbequemlichkeit und den Beschwerden, welche die Darbringung der Opfer nur in Jerusalem für die entfernt im Lande Wohnenden haben mochte, hauptsächlich aber daraus, daß in den unruhigen und ungeordneten Zeiten der Richterperiode auch von den levitischen Priestern und von Propheten, ohne Uebertretung des Gesetzes an verschiedenen Orten im Lande geopfert wurde. Durch diese Thatsachen mochte das Volk, welches die Zeitverhältnisse und die Umstände, die jene Opfer als gesetzlich rechtfertigten, nicht erwog, in dem Wahne sich bestärkt sehen zu glauben, daß dieser Dienst, sobald er nur Jehova und nicht heidnischen Götzen galt, Gott gar nicht mißfällig sei [3]).

Während nun die frommen Könige Juda's mit Ernst, jedoch lange ohne vollständigen Erfolg bemüht waren, diesen ungesetzlichen, die wahre Verehrung des lebendigen Gottes gefährdenden Cultus zu unterdrücken und auszurotten [4]), wurde derselbe bei dem Abfall der zehn Stämme vom Davidischen Königshause von Jerobeam in dem von ihm gestifteten Reiche Israel förmlich sanktionirt und zum Reichscultus erhoben, indem Jerobeam zu Bethel und Dan förmliche Höhentempel (בָּתֵּי בָמוֹת 1 Kön. 12, 31. 13, 32) erbauen ließ, und bei denselben Priester (כְּמָרִים) anstellte, die nicht aus den Leviten, sondern aus dem ganzen Volke, wer sich dazu willig fand, genommen waren (1 Kön. 12, 31. 13, 33). Dieser aus politischen Gründen eingeführte Cultus (1 Kön. 12, 26 ff.) wurde von allen Königen des Zehnstämmereichs bis zu seinem Untergange aufrecht erhalten (2 Kön. 17, 9. 29. 32).

1) Die eigentliche Bedeutung von בָּמָה ist noch fraglich. Wenn einerseits בָּמָה von מִזְבֵּחַ unterschieden (2 Kön. 23, 15. b. 2 Chr. 14, 3), andrerseits doch in 2 Kön. 23, 15. a. „der Altar (מִזְבֵּחַ), welcher zu Bethel" mit der „בָּמָה, welche Jerobeam gemacht hatte", identifizirt wird, so ist klar, daß בָּמָה zwar nicht den Altar bedeutet, aber doch der Opferaltar die Hauptsache bei der Bama war. Daß בָּמָה eine Höhe bedeute, erhellt a. aus den LXX und der Vulg., welche

בָּמוֹת in den histor. Büchern meist τὰ ὑψηλά, τὰ ὕψη, excelsa übersetzen; b. aus der Phrase רָכַב עַל־בָּמֳתֵי אָרֶץ auf den Höhen der Erde einherfahren, Deut. 32, 13. Jes. 58, 14. Mich. 1, 3, vgl. בָּמֳתֵי עָב Jes. 14, 14. בָּמֳתֵי יָם Hiob 9, 8 u. a.; c. daraus, daß Ezechiel dafür auch רָמָה gebraucht (16, 24. 31. 39 vgl. mit V. 16). Vgl. Gesenii thes. I, p. 187 sq. — Haltlos ist die Deutung: Versperrung, abgesperrter Platz, heiliger Hag (Thenius in d. Ztschr. v. Winer I, 1. S. 145. Comment. z. 1 Sam. 9, 12. u. 1 Kön. 3, 3. Böttcher, de Inferis §. 82). Auch über die Beschaffenheit und Einrichtung der Bamoth läßt sich nichts Gewisses ausmachen. Von den beiden Stellen, in welchen בָּמָה deutlich von מִזְבֵּחַ unterschieden ist, bezieht sich 2 Kön. 23, 15 auf das Heiligthum zu Bethel, welches ein בֵּית בָּמוֹת 1 Kön. 12, 31 war, ein förmlicher Tempel, in dem ein goldenes Kalb als Symbol Jehova's aufgestellt war, mit einem Opferaltare; die andere (2 Chr. 14, 3) handelt von canaanitischen, dem Baal und der Astarte geweihten Heiligthümern, die nach Ezech. 16, 16 (wenigstens zum Theil) mit bunten Decken und Zeugen behangene Zelttempel waren. Ob aber die für den Jehovadienst errichteten Bamoth diesen gleich waren, das läßt sich aus dem A. Test. nicht darthun. — Die Meinung Ewald's (Gesch. d. V. Isr. III, S. 390): „Diese Höhen waren eine auch in Israel üblich gewordene alt-canaanäische Art von Heiligthümern, bestehend aus einem hohen steinernen Kegel als dem Sinnbilde des Heiligen und der eigentlichen „„Höhe““, einem Altare, einem heiligen Baume oder Haine oder auch noch einem Bilde des einzelnen Gottes“, hat an der Abbildung des Tempels zu Paphos auf einer Münze einen sehr precären, und an den dafür angeführten Stellen Num. 33, 52. 2 Kön. 23, 15 (Deut. 12, 3) gar keinen Halt, und wird außerdem durch die constante Unterscheidung von במה und אשׁרה unwahrscheinlich gemacht. Und den „hohen Kegel“ weiß auch Thenius (zu 1 Kön. 3, 3) in keiner Stelle des A. Test. zu finden.

2) Daß die Bamoth auch in Thälern errichtet worden wären, läßt sich nicht mit Böttcher l. c. aus Num. 21, 28 u. Hos. 10, 8 beweisen; nur die dem Moloch geweihte Bama befand sich im Thale Hinnom, Jer. 7, 31. 32, 35. Im Zehnstämmereich waren Bamoth in allen Städten 2 Kön. 17, 9. Vgl. Ezech. 16, 24. 31. 39.

3) Mit dem Gesetze in vollem Einklange stehen die Opfer des Volks zu Bochim (Richt. 2, 5), Gideons zu Ophra (Richt. 6, 13 ff.) und Manoa's zu Zarea (Richt. 13, 19), weil dieselben durch Erscheinungen des Engels des Herrn hervorgerufen waren. Denn wo der Herr seine Gegenwart offenbart, da kann sein Volk ihm opfern. „Wo Gott erscheint, da ist, so lange diese Erscheinung dauert, Heiligthum, und wem Gott erscheint, der wird pro tempore zum Priester“ (Hengstenberg, Beitrr. III, S. 41). Ganz gesetzlich sind auch die Opfer an den Orten, wo die Bundeslade, wenn auch nur zeitweilig sich befand, wie zu Bethel (Richt. 20, 27), woselbst ein Altar erbaut und geopfert wurde Richt. 21, 4 ff. Dagegen die Opfer Samuels zu Mizpa (1 Sam. 7, 9 ff.), Rama (1 Sam. 9, 12) und Gilgal (1 Sam. 10, 8) lassen sich nicht aus seiner Prophetenvollmacht erklären; denn auch die Propheten standen nicht über, sondern

unter dem Gesetz in allen Stücken, wo der Herr ihnen nicht seinen Willen speziell offenbart hatte; wohl aber lassen sie sich aus den Zeitumständen vollkommen rechtfertigen, d. h. daraus, daß — seitdem die Bundeslade an die Philister verloren gegangen war und auch nach ihrer Rückgabe an die Israeliten nicht mehr in die Stiftshütte kam, die Stiftshütte selbst das Unterpfand und Symbol der göttlichen Gegenwart verloren hatte und aufhörte, die Stätte zu sein, da der Herr seinen Namen wohnen ließ (Deut. 12, 5. 11. 21). Dadurch war die Stiftshütte selbst zu einer Bama geworden, und so lange Gott selbst nicht sein Heiligthum wiederherstellte, dem Propheten Samuel gestattet, an den Orten, wo er zum Richter des Volks bestellt war, Altäre zu errichten, die auch als בָּמָה bezeichnet werden (1 Sam. 9, 11 ff. u. a.) und auf ihnen Brand- und Schlachtopfer darzubringen. Diesem Interim wurde durch die von David veranstaltete Ueberführung der Bundeslade nach Zion mit Einrichtung des geordneten levitischen Cultus bei derselben, theilweise, vollständig aber erst durch die Erbauung des Tempels, den Jehova nach Niedersetzung der Bundeslade im Allerheiligsten desselben mit seiner Herrlichkeit erfüllte (1 Kön. 8, 10), ein Ende gemacht. Jetzt trat das Gesetz Deut. 12. wieder in volle Kraft, und wurden alle übrigen Opferstätten im Lande zu gesetzwidrigen Bamoth. — Aber dieser Unterschied der Zeiten und Verhältnisse wurde von dem Volke nicht beachtet, wie er auch noch von vielen neueren Theologen verkannt wird, z. B. von Thenius (zu 1 Sam. 7, 5), der sich das Verfahren Samuels nicht anders zu erklären weiß, als aus einer „beabsichtigten und vorbereiteten Opposition gegen das herkömmliche Priesterthum", und aus dem Bestreben, „mit absichtlicher Umgehung Silo's, weil er das Priesterregiment in seiner ganzen Schändlichkeit erkannt hatte, einen freieren Jehovacultus einzuführen". — Das Richtige findet sich schon bei dem alten Seb. Schmidt, comm. in libr. Sam. p. 187 sq. und neuerdings bei Hengstenberg, Beitrr. III, S. 48 f.

4) Dies wird namentlich von den Königen Asa (1 Kön. 15, 14. 2 Chr. 15, 17 vgl. mit 14, 2), Josaphat (1 Kön. 22, 44. 2 Chr. 20, 33 vgl. mit 17, 6), Joas (2 Kön. 12, 4) und Amazja (2 Kön. 14, 4) berichtet. Erst die Könige Hiskia und Josia rotteten sie ganz aus (2 Kön. 18, 4. 23, 8. 19), freilich nicht auf die Dauer. Von diesen Höhen wird 2 Chr. 33, 17 ausdrücklich bemerkt, daß das Volk auf ihnen Jehova, seinem Gott opferte.

§. 90.

Der Bilderdienst.

Der Bilderdienst oder die Verehrung Jehova's unter Bildern als sichtbaren Repräsentationen seines ewigen unsichtbaren Wesens, der im Gesetze auch streng verboten war (Exod. 20, 4. Deut. 4, 16. 5, 8. 27, 15), ist mit dem Höhencultus eng verwandt, ja in einer Form nur eine Fortbildung desselben, indem er auch durch Opfer

vollzogen wurde. Die Israeliten hatten denselben theils aus Chaldäa, der Heimath ihrer Stammväter überkommen, theils aus dem ägyptischen Götzendienste sich angeeignet (Jos. 24, 14). — Aus Chaldäa stammen nach Gen. 31, 19. 34 die Teraphim (תְּרָפִים) [1]), kleinere oder größere, Menschen ähnlich geformte Bilder [2]) der Hausgötter oder Penaten, also Schutzgottheiten, Hüter und Träger des irdischen Glückes, bei welchen man in schwierigen Lebensverhältnissen Hülfe und Schutz, bei Unternehmungen zweifelhaften Erfolgs Aufschluß über das Verborgene suchte [3]). Diese Teraphim werden in der Richterzeit mit dem hohepriesterlichen Ephod in Verbindung gesetzt, indem der Ephraimite Micha sich ein Gotteshaus errichtet mit einem Bilde Jehova's und einem Ephod und Teraphim, für welches er einen Leviten als Priester in seinen Dienst nahm (Richt. 17). [4]) Durch diesen Bilderdienst, dessen heiligen Apparat die Daniten raubten und in der von ihnen eroberten Stadt Laisch-Dan aufstellten (Richt. 18, 15 ff.), wurden die Teraphim Orakelgötter, welchen man die Kraft der Wahrsagung zuschrieb, und als solche bis zum Exile hin von dem abgöttischen Volke verehrt (Hos. 3, 4. Ezech. 21, 26. Zach. 10, 2).

1) Unter den verschiedenen Ableitungen des W. תְּרָפִים, über welche Roediger in Gesen. Thes. III, 1520 zu vgl., hat am meisten Wahrscheinlichkeit die vom arab. تَرُفَ bonis commodisque vitae affluxit vel iis fruitus et laetatus est, oder von תרה = טרף Prov. 30, 8, für welche Hävernick z. Ezech. S. 347 ff., Roediger l. c. und Delitzsch, Genes. II, S. 220 sich entscheiden, und welche sachlich zusammenfallen. Darnach sind תרפים Ernährer und Versorger, Spender der irdischen Lebensgüter, penates von penus, Vorrathskammer des Hauses nach Firmicus Maternus bei Delitzsch a. a. O.; und vielleicht auch — wie Hitzig zu Ezech. S. 149 will, mit θέραπες zusammenhängend. Alle andern Ableitungen sind haltlos und unpassend. Die von Hofmann (Schriftbew. I, S. 328) erneuerte und von Kurtz (Gesch. d. A. B. I, S. 251) adoptirte Erklärung Lud. de Dieu's: תְּרָפִים = שְׂרָפִים nobiles bezeichnet Roed. mit Recht als a consueta litterarum permutatione abhorrens. — Nach Ewald (Alterthümer S. 257) soll gar תְּרָפִים soviel als Angesicht, Person, Maske bedeuten!!

2) Die menschenähnliche Gestalt, wenigstens in Bezug auf Kopf und Gesicht, erhellt aus 1 Sam. 19, 13, und zugleich daß das Teraphimbild der Michal auch menschliche Größe hatte, wogegen die Teraphim Labans, welche Rachel bei Jakobs Abzug von Mesopotamien, ohne Wissen ihres Mannes, ihrem Va-

ter stahl, müssen ein sehr kleines Bild gewesen sein, da Rachel sie in dem Kameelsattel, auf dem sie saß, verbergen konnte (Gen. 31, 30 ff.). Der Plural des Worts führt, wie aus 1 Sam. 19, 13 sich ergiebt, nicht nothwendig auf mehrere Bilder.

3) Im A. Test. werden die תְּרָפִים allerdings, wie Hengstenberg, Christol. III, 1 S. 396 nachgewiesen — nur als zur Erforschung der Zukunft dienend genannt, so 1 Sam. 15, 23. Hos. 3, 4. 2 Kön. 23, 24. Ezech. 21, 26. Zach 10, 2. Auch Laban gab sich nach Gen. 30, 27 mit נִחֵשׁ Augurien ab, und wird seine Teraphim zu diesem Zwecke benutzt haben, wofür noch der Umstand Zeugniß giebt, daß die Terebinthe, unter welcher Jakob die Teraphim und Amulette seiner Weiber vergraben (Gen. 35, 4), in Richter 9, 37 Wahrsager-Terebinthe (אֵלוֹן מְעוֹנְנִים) genannt wird. So wird ohne Zweifel auch Michal ihrem Teraphim dieselbe Kraft beigelegt haben. Dies schließt aber gar nicht aus, daß die Teraphim ursprünglich und eigentlich Penaten waren; so wie daraus, daß Micha sie mit dem Ephod verbindet, keineswegs folgt, daß sie Mittelgottheiten waren, die mit jedem Religionssysteme in Verbindung gesetzt werden konnten (Hengstenb. Christol. I, S. 323). — Laban nennt die Teraphim seine Elohim, und Gen. 35, 4 werden sie אֱלֹהֵי הַנֵּכָר genannt.

4) Der von Micha in einem besonderen Gotteshause eingerichtete Cultus war kein eigentlicher Götzendienst, sondern nur dem Jehova geweihter Bilderdienst. Schon das Silber, aus welchem das Schnitz- und Gußbild (פֶּסֶל וּמַסֵּכָה) angefertigt wurde, hatte seine Mutter dem Jehova geheiligt, um aus ihm Schnitz- und Gußbild zu machen (Richt. 17, 3 f.). Zum Jehovadienst gehörte auch das Ephod, das Micha mit Teraphim anschafft (V. 5); darum dingt er sich auch einen Leviten zum Priester (V. 9 ff.) und glaubt, nachdem er denselben erhalten, daß Jehova ihm wohlthun werde (V. 13); und dieser Priester giebt den Daniten auf ihre Frage nach dem Gelingen ihres Weges von Jehova Antwort (18, 6). Nach diesen deutlichen Textaussagen dürfen wir das פֶּסֶל וּמַסֵּכָה nicht für Bilder heidnischer Götzen, sondern nur für ein Bild Jehova's halten, und dasselbe uns so vorstellen, daß פֶּסֶל das eigentliche, von Holz geschnitzte Gottesbild war und מַסֵּכָה entweder ein silberner Ueberzug zu demselben oder das Piedestal für das Bild (Hengstenb. Beitr. III, S. 95 u. Christol. I, S. 323). Diese Vorstellung gewinnt noch dadurch eine Bestätigung, daß in C. 18, 20. 30. 31. nur das פֶּסֶל (ohne מסכה) genannt wird, weil es die Hauptsache war. Und wie פֶּסֶל und מַסֵּכָה zusammengehörten, so auch das Ephod und die Teraphim, welche Micha zu dem פסל hatte hinzumachen lassen. Diese Verbindung werden wir uns so zu denken haben, daß im Ephod das hohepriesterliche Schulterkleid mit dem Choschen nachgebildet wurde und die Teraphim als Urim und Thummim, als Orakelbilder in das Choschen gelegt wurden. Dieser Bilderdienst, der im A. Test. zwar zu dem abgöttischen Wesen der Israeliten gerechnet, aber nicht „stets“ — wie Kurtz a. a. O. sagt — sondern vielmehr nirgends als Götzendienst bezeichnet wird, entsprang aus dem Aberglauben, welcher die Kraft, den göttlichen Willen zu erforschen, welche dem Hohenpriester als Träger des Ephod in seinem amtlichen Dienste vor Jehova verheißen war, an dem Rocke

haftend wähnte und mit dem Rocke sich dieselbe verschaffen zu können hoffte. Das zeigt deutlich die Geschichte Gideons. Dieser Streiter für Jehova, welcher den Altar Baals, den sein Vater hatte, zerstörte und die Aschera bei demselben umhieb (Richt. 6, 25 ff.), ließ doch sich ein goldenes Ephod machen und in seiner Vaterstadt Ophra aufstellen (8, 24 ff.). Daß auch dieses Ephod kein Götzenbild (Gesenius, Batke), sondern nur eine Nachbildung des hohepriesterlichen Schulterkleides war, und Gideon nur beabsichtigte, mit diesem Heiligthume in seiner Vaterstadt den Willen des Nationalgottes, Jehova's, erfragen zu können — „wie etwa wer den katholischen Meßdienst privatim nachahmen wollte, sich ein Meßgewand würde machen lassen" (Winer, R. W. I, S. 333), das giebt der Erzähler selbst dadurch deutlich zu verstehen, daß er 8, 33 berichtet, der Baalsdienst sei erst nach Gideons Tode wieder eingeführt worden. Nichts desto weniger war dieser Winkelcultus ungesetzlich und den reinen Jehovadienst trübend, und gereichte darum Gideon und seinem Hause zum Fallstrick (Richt. 8, 27). Ein Jehovabild scheint Gideon nicht aufgestellt zu haben; denn das würde der biblische Erzähler bei ihm eben so gut, wie bei Micha, bemerkt haben. — Ganz grundlos ist die Vermuthung Bertheau's zu Richt. 8, 27 (S. 134), daß Gideon einen förmlichen Stierdienst, wie Jerobeam, sich eingerichtet habe. Auch das Phesel des Micha war kein Stierbild, sondern unstreitig ein menschenartig gestaltetes Jehovabild, und seine Aufrichtung auch nur aus dem Wunsche hervorgegangen, den Nationalgott zunächst für den Hausgottesdienst in einem Bilde zu besitzen. Vgl. noch Hengstenberg, Beitr. II, S. 94 ff. u. Christol. I, S. 322 ff.

Die andere Form des Bilderdienstes der Israeliten rührt aus Aegypten her, wo nicht blos die Götter in Thierbildern, sondern auch zwei lebendige Stiere, Apis als Symbol des Osiris und Mnêvis als Repräsentant des Sonnengottes zu Heliopolis verehrt wurden [5]). Ein solches Bild der Gottheit, als Vergegenwärtigung Jehova's mußte schon Aaron dem Volke am Sinai machen; und dieser Bilderdienst zog dem Volke schwere Strafe zu, während das Bild von Mose vernichtet wurde. Exod. 32, 3 ff. [6]). Später aber wurde dieser Vorgang von Jerobeam, der sich vor seiner Erwählung zum Könige der abgefallenen Zehnstämme in Aegypten aufgehalten hatte, erneuert und die Verehrung Jehova's unter dem Bilde zweier goldener Kälber (עֶגְלֵי זָהָב wahrscheinlich aus Erz gegossener und vergoldeter junger Stiere) in eigens für sie erbauten Tempeln zu Bethel und Dan aufgerichtet und als Reichscultus der zehn Stämme bis zur Auflösung des Reiches aufrecht erhalten (1 Kön. 12, 28 ff. 2 Kön. 17, 16) [7]). Dieser Kälberdienst wird im A. Test. durchgängig, namentlich in den

BB. der Könige sehr bestimmt vom Baals- und anderem Götzendienste unterschieden.

5) Die Belege s. bei Hengstenberg, Beitr. II, S. 155 ff. u. Winer, R. W. I, S. 644.

6) Ueber die Anfertigung des goldenen Kalbes und seine Vernichtung durch Mose (mit Feuer verbrennen, in Staub zermalmen und dem Volke mit Wasser zu trinken geben. Exod. 32, 20. Deut. 9, 21) vgl. Kurtz, Gesch. d. A. B. II, S. 306 u. 308.

7) Vgl. Hengstenberg, Beitr. II, S. 160 ff. u. meinen Comment. zu 1 Kön. 12, 26—29.

Eine dritte Art von Bilderdienst war die Verehrung der von Mose in der Wüste errichteten ehernen Schlange (Num. 21, 8 ff.), welcher das Volk in der späteren Zeit räucherte, Räucheropfer brachte, bis Hiskia dieses Bild (נְחֻשְׁתָּן genannt) zerschlagen ließ, 2 Kön. 18, 4. Auch diesem Bilde wähnte man wohl eine Gotteskraft in magischer Weise inhärirend und durch Verehrung desselben sie sich zueignen zu können, weil Gott dasselbe zu einem Symbol der Heilung von dem Bisse der feurigen Schlangen, zu einem *σύμβολον σωτηρίας*, jedoch nicht *διὰ τὸ θεωρούμενον*, *ἀλλὰ διὰ θεὸν τῶν πάντων σωτῆρα* — wie es Sap. 16, 6—8 heißt — für das Volk in der Wüste hatte aufrichten lassen [8]).

8) Ueber Zweck und Bedeutung dieses Symbols s. die verschiedenen Meinungen bei Kurtz, Gesch. d. A. B. II, S. 428 ff.

§. 91.

Der Götzendienst.

Durch den Einfluß seiner heidnischen Umgebung ließ Israel in seiner Sinnlichkeit sich nicht blos zu der verbotenen Verehrung Jehova's auf Höhen und in Bildern verleiten, sondern auch zur Anbetung fremder Götter, zum eigentlichen, vollständigen Götzendienst verführen, trotzdem daß in dem Gesetze Mose's jeder Abfall vom Herrn zum Götzendienst für den Einzelnen mit der Todesstrafe der Steinigung (Exod. 22, 20. Deut. 17, 2 ff. vgl. 13, 2 ff.), für das ganze Volk unter Androhung der Vertilgung und Zerstreuung unter die Heiden verboten war (Lev. 19, 4. Deut. 6, 15. 8, 19. 11, 16 f. 28,

15 ff. 30, 17 f. 31, 16 f. vgl. Jos. 23, 16. 1 Kön. 9, 6). Der Uebergang von jenen Formen der Abgötterei zum förmlichen Götzendienst war nur ein Schritt weiter auf der Bahn des Abfalls von Jehova, worin das Leben im Fleische als Gegensatz des Lebens im Geiste sich vollendete [1]). — Die Götzen, deren Dienst die Israeliten sich wiederholt hingaben, sind theils Canaanitische, theils Assyrische. Mit den letzteren wurden sie erst seit den Invasionen der Assyrer in Palästina bekannt.

I. Die Götzen Canaans werden unter den Namen Baalim und Astharoth (הַבְּעָלִים וְהָעַשְׁתָּרוֹת Richt. 2, 11. 13. 1 Sam. 7, 4. 12, 10) oder Baalim und Ascheroth (הַבְּעָלִים וְהָאֲשֵׁרוֹת Richt. 3, 7) zusammengefaßt.

1. Die allen canaanitischen Völkerschaften gemeinsame Hauptgottheit war der Baal (הַבַּעַל immer mit dem Artikel), von siderischer Natur, der Sonnengott als Prinzip und Träger des physischen Lebens, und der zeugenden, fortpflanzenden Naturkraft, die als ein Ausfluß aus seinem Wesen betrachtet wurde [2]). Da man aber in dem Namen Baal den ganzen vollen Begriff der männlichen Naturgottheit zusammenfaßte, so wurde er nicht blos als das zeugende und hervorbringende, sondern auch das erhaltende und zerstörende Prinzip gedacht und demgemäß an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten [3]) verschieden verehrt. Hiernach gab es viele Baale (בְּעָלִים d. h. nicht Statuen oder Bilder des Baal, sondern mannigfache Auffassungen des Gottes) [4]), und die Griechen und Römer identifiziren den Baal einerseits sowohl mit dem Olympier Zeus als Himmelskönig, und mit Saturn als Prinzip der Ordnung, Einheit und Nothwendigkeit im Weltorganismus, als auch mit Mars, dem Prinzip der Zwietracht, Unordnung und Zerstörung im Naturganzen, andrerseits häufig mit Herkules als der mythischen Manifestation der höchsten Naturgottheit [5]). — Unter den verschiedenen Baalen ragt am meisten hervor der ältere phönizische Baal, in dessen Tempel zu Tyrus keine Statue des Gottes war, sondern nur zwei Säulen, die eine von Gold, die andere von Smaragd. Den Cultus dieses Baal führte Ahab, wohl seiner Sidonischen Gemahlin Isebel zu Liebe, in

Samaria ein, wo er demselben einen Tempel mit einer Denksäule (מַצֵּבָה d. i. einem dem Baal geweihten konischen Steine) errichtete (1 Kön. 16, 32. 2 Kön. 3, 2), ein burgähnlich angelegtes Gebäude mit einem Vorhofe, in welchen der Opferaltar und mehrere hölzerne Mazzebot als *πάρεδροι* und *σύμβωμοι* des Baal standen (2 Kön. 10, 25—27) [6]. Dieser Cultus hatte ein zahlreiches Personal von Priestern und Propheten (nach 1 Kön. 18, 22 an 450 Baalspropheten, vgl. 2 Kön. 10, 19 ff.), welche in besonderer Amtstracht durch Schlachtopfer, bei welchen sie sich unter korybantenartigem Waffentanze um den Altar herumdrehten und mit den Lanzen selbst den Leib blutig ritzten (1 Kön. 18, 26 ff.) und durch Räucherungen (Jer. 7, 9. 11, 13. 32, 9) dem Gotte dienten.

Von besonderen, localen Auffassungen des Baal werden im A. T. genannt:

a. der Bundes-Baal (בַּעַל בְּרִית) in einem Tempel zu Sichem (Richt. 8, 33. 9, 4) als Bundesgott (אֵל בְּרִית 9, 46), d. i. als Beschützer und Wächter der Bündnisse, analog dem *Ζεὺς ὅρκιος*, Deus fidius verehrt [7]);

b. der Fliegen-Baal (בַּעַל זְבוּב) Beelzebub, Herr der Fliegen, der die Schwärme quälender Fliegen, die in südlichen Ländern selbst Krankheiten bringen, erzeugt, hervorruft, aber auch entfernt; ähnlich dem *Ζεὺς Ἀπόμυιος* der Eleenser, dem *Μυίαγρος*, deus myiagros oder myiodes des Plinius, als weissagender Götze zu Ekron von Ahasja von Israel in seiner Krankheit befragt (2 Kön. 1, 2 ff.) [8]);

c. der Baal Peor (בַּעַל פְּעוֹר), als Götze der Moabiter, zu dessen Dienst die Israeliten sich in den Gefilden Moabs verleiten ließen, Num. 25, 1 ff. 31, 16. Jos. 22, 17 erwähnt, wahrscheinlich eins mit dem Camos (כְּמוֹשׁ), dem Kriegsgotte der Moabiter, welchem Salomo für seine ammonitischen Weiber auf dem südlichen Abhange des Oelbergs eine Bama erbaute (1 Kön. 11, 7. 2 Kön. 23, 13) [9]. Als Kriegsgott wurde er von den Griechen *Ἀριήλ* d. i. Löwe Gottes genannt und auf den Münzen von Areopolis (Ar oder Rabbat-Moab) als stehend auf einer Säule, in der Rechten das Schwerdt, in der

Linken Lanze und Schild haltend, mit zwei Feuerfackeln zur Seite abgebildet, und von den Moabitern durch Schlachtopfer und Opfergelage, die in Kammern der Unzucht übergingen, verehrt, in Zeiten großer Bedrängniß auch durch Kinderopfer gesühnt (2 Kön. 3, 27). Nach Richt. 11, 24 hat Camos den Ammonitern ihr Land gegeben, wie Jehova den Israeliten ihr Erbtheil. Bei der Stammverwandtschaft beider Völker folgt hieraus nicht blos, daß Camos auch von den Ammonitern verehrt wurde, sondern vielmehr, daß er, wenn nicht identisch, so doch sehr nahe verwandt ist mit dem Ammoniter-Götzen Milcom oder Malcam oder Molech (מִלְכֹּם 1 Kön. 11, 5. 33. 2 Kön. 23, 13, מַלְכָּם Jer. 49, 1. 3. Am. 1, 15, מֹלֶךְ 1 Kön. 11, 7), dem Salomo auch einen Altar baute. Weiter ist über seinen Cultus nichts bekannt [10].

1) Treffend bemerkt Stuhr (die Religions-Systeme der heidn. Völker des Orients S. 446): „Es entwickelte sich hier geschichtlich im Dienste Jehova's und in dem des Baal in volksthümlicher Sonderung der Gegensatz des Lebens im Geiste und des Lebens im Fleische".

2) So nicht nur bei den Canaanitern, sondern auch in Syrien und Babylonien, wo er Belus (בֵּל contr. aus בְּעֵל, Βῆλος) heißt. Vgl. Movers, Religion der Phönizier S. 184 ff. u. J. G. Müller in Herzog's Rea lencyclop. I, S. 637 ff., wo die Belege aus den Alten zusammengestellt sind.

3) J. G. Müller (a. a. O.) unterscheidet in der Entwicklung des Baalsdienstes vier Perioden. Die älteste oder die altphönizische, sidonisch-karthagische, deren Charakter bildloser Naturdienst sei, in welchem Baal neben Astarte verehrt wurde, und der Zeit nach mit dem Aufenthalte der Israeliten in Aegypten zusammenfallend; die zweite oder die kanaanitische, in welcher Baal mit Aschera verbunden wird, von Josua bis Hiram reichend, in welcher als eigenthümlich neues Element der unzüchtige Dienst hinzukomme, der sich zwar vorzugsweise an die Aschera anknüpfe, doch auch an Baal, namentlich als Baal Peor; die dritte sei die neuphönizische oder neutyrische seit Hiram, in Israel seit Ahab, in Juda seit Ahas (?), durch eine glänzende Idololatrie, deren Hauptsitz in Tyrus, sich kennzeichnend; die vierte oder chaldäische Periode, in welcher eigentliche Baalsbilder aufkommen. An dieser Periodentheilung ist so viel wahr, daß der Baalsdienst einerseits von einfachem, bildlosem Naturdienst zu einer glänzend ausgestatteten Idololatrie und weiter zur Errichtung kostbarer Baalsbilder fortschritt, andrerseits der unzüchtige Charakter desselben im Laufe der Zeiten zunahm, besonders in Babylon; ganz hat derselbe aber von Anfang an nicht gefehlt, wie aus Genes. 38, 21 (vgl. Delitzsch z. d. St.) und dem Verbote der קְדֵשִׁים Deut. 23, 18 erhellt. Auch die Unterscheidung der Astarte von der Aschera läßt sich nicht auf Zeitperioden gründen.

4) Gegen die Deutung der מַצְּבֹת statuae Baalis bei Gesen. thes. I, 224 bemerkt richtig Movers (a. a. O. S. 175): „weder der Singular noch der Plural kommt je vor, um eine bildliche Darstellung des Baal zu bezeichnen, wo immer מַצֵּבָה gebraucht ist, und die Unstatthaftigkeit leuchtet aus Stellen, wie Hos. 2, 15. 19. 2 Chr. 24, 7 ein, in denen von den Festtagen der Baale, von der feierlichen Anrufung der Namen der Baale, von Bildermachen für die Baale die Rede ist, und wo die Bedeutung Baalsbilder ganz unpassend wäre". — Ueber die verschiedenen Auffassungen des Baal und der Baale vgl. Mov. S. 169 ff.

5) Nicht blos wegen der Aehnlichkeit der Abbildung mit Löwenhaut und Keule auf Münzen bei Ekhel, doctr. num. I, III, 380 sqq., wie de Wette, Archäol. S. 314 f. meint, indem diese selbst einen tiefern Grund haben muß. Vgl. Movers S. 389.

6) Nach Ewald (Gesch. d. V. Isr. III, S. 457) soll in diesem Tempel „der Sonnengott vielleicht mit seinen Mitgöttern auf viel kleineren Säulen abgebildet und eine sehr hohe Prachtsäule desselben vor ihm errichtet" gewesen sein. Mit diesen Bildern Baals und seiner Mitgötter hat Ewald aus eigenen Mitteln den Tempel beschenkt.

7) Nach Movers (S. 171) und Bertheau zu Richt. 9, 4: „verbündeter Baal oder Baal, soweit man einen Bund mit ihm geschlossen hat". Schwerlich richtig.

8) Vgl. K. B. Stark, Gaza u. die philist. Küste. Jen. 1852. S. 260 f. Die gewöhnliche Auffassung des Beelzebub als „Abwehrer des Ungeziefers" (so noch bei Movers, S. 175 u. Winer, R. W. I, 120) ist offenbar zu beschränkt. Schon der Name ist dagegen. „Der Fliegengott kann nicht als Feind der Fliegen, etwa wie lucus a non lucendo, seinen Namen haben". Die LXX übersetzen: Βάαλ μυῖαν θεὸν Ἀκκαρών (2 Kön. 1, 2. 3. 6. 16), und Josephus (Ant. IX, 2, 1) schreibt: πρὸς τὴν Ἀκκαρὼν θεὸν Μυῖαν, τοῦτο γὰρ ἦν ὄνομα τῷ θεῷ, und bezeichnen damit den Gott selbst als Fliege, als Fliegenidol, worauf auch der Ausdruck Myiodes, der Mückenaussehende, Mückenartige bei Plinius, hist. nat. 29, 6 hindeutet. Mehr über diesen Fliegen- oder Mückencultus giebt J. G. Müller a. a. O. S. 769, welcher den Beelzebub zu Ekron als Myiodes faßt, „der als Sonnen- und Sommergott in einem ähnlichen Verhältniß zu den Fliegen muß gestanden haben wie der Orakelgott Apollo, der die Krankheiten sendete und abwehrte". Ueber diesen Zusammenhang bemerkt noch Stark a. a. O.: „Diese (die Fliegen) in ihrem durch die ganzen Witterungsverhältnisse bedingten Auftreten und Verschwinden erscheinen selbst mit prophetischer Kraft begabt". Die Abwehr der Fliegen ist nur ein Theil der Wirksamkeit dieses Gottes, welche später, als man den Thierdienst nur noch nach der Schädlichkeit und dem Nutzen der Thiere auffaßte, vorzugsweise festgehalten wurde. — Damit erledigt sich das Bedenken, welches noch Hengstenberg, Beitr. II, S. 25 f. gegen den „Fliegenherrn, einem Walter von Habenichts", u. s. w. erhoben und ihn bewogen hat, mit Scaliger, Grotius u. A. den Namen für einen aus בַּעַל זְבוּל Herr der (Himmels-)Wohnung gebildeten Spottnamen

zu erklären. Vgl. dagegen meinen Comm. z. d. BB. d. Kön. S. 315. Erst die späteren Juden haben aus dem Beelzebub den Namen *Βεελζεβούλ* (denn dies ist offenbar die ursprüngliche Lesart statt der älteren rec. *Βεελζεβούβ* in Matth. 10, 25. 12, 24. 27. Marc. 3, 22. Luc. 11, 15. 18) für den *ἄρχων τῶν δαιμονίων* gebildet, und in sarkastischer Weise, um ihren Abscheu vor den Götzen recht grell auszudrücken, aus dem בַּעַל זְבוּב Fliegengott einen בַּעַל זְבוּל = בַּעַל זֶבֶל Dreckgott gemacht. Diese von Lightfoot ad Matth. 12, 24 gegebene Erklärung hat auch Müller mit Recht gegen andere Deutungen in Schutz genommen.

9) Daß der Baal Peor mit dem Camos eins sei, äußert schon Hieronym. ad Jes. 15, 2, und dafür hat sich zuletzt Hengstenberg, Psalmen IV, S. 180 erklärt. An sich ist es schon höchst unwahrscheinlich, daß die Moabiter zwei Hauptgottheiten, die in keinem innern Zusammenhange gestanden, sollten verehrt haben. Dergleichen findet sich bei keinem Volke des höheren Alterthums. Auch würde die Einheit der beiden Götter oder Götternamen nicht von so Vielen verkannt worden sein, wenn man nicht in der angeblich Priapischen Natur des Baal Peor einen Hauptgrund gegen die Identität derselben gefunden hätte. Allein die Priapennatur des Baal Peor ist — wie schon Jo. Selden, de Diis Syr. I, c. 5. p. 83 sqq. gut gezeigt hat — eine Fabel der Rabbinen, die sie aus Num. 25, 1 ff. ableiteten und dann durch eine obscöne Deutung des W. פְּעוֹר zu stützen suchten. Philo weiß davon noch nichts; erst Origenes und Hieronymus haben sie von ihren jüdischen Lehrern gehört. Weiter ausgebildet ist sie von Pseudo-Jonathan zu Num. 25, 1 und den mittelalterigen Rabbinen. Ego — sagt Selden p. 88 sq. — Priapum haud magis eundem cum Phegorio fuisse, quam cum alio quovis Divûm Asiaticorum, autumo. Foedae enim illae libidines, quae in historia Moabitidarum recensentur, et vindicta veri Dei puniuntur, non minus sunt a Phegorii cultu alienae, quam Salomonis stupra a ritu Sidoniorum. Ob amorem enim Sidoniarum, quas deperibat ille, Sidoniorum Deos venerabatur. Et coepit populus, uti verba sunt Mosis, fornicari cum filiabus Moab, quae et vocaverunt populum ad sacrificia Deorum suorum; comeditque populus et adoravit Deos illarum. Et junctus est Israel Baal Peor, concitatusque est furor Domini contra Israel. Moabitides amasios suos, ut Deos patrios colerent, libidine pellexerunt; ita Sidoniae Salomonem, ita aliae uti fit alios. Libidinem in sacris Phegorii fuisse, non omnino constat, nec ex Oseae (9, 10) verbis, qui obscoenos mores ad populum, non ad Phegorium refert, elici potest. Neque vero Idolorum cultum in veteri instrumento sub stupri et libidinis vocibus saepissime intelligi quis nescit. Stercore autem cultum eum et patente podice, quod ajunt Rabbini, fuisse, constanter nego. Lirae, lirae sunt illud Rabbinicae et gerrae germanae. Diese rabbinische Deutung des Namens verwirft auch Gesenius, thes. II, 1119: quod פער a tali usu alienum est, und leitet das cognomen פְּעוֹר von dem Berge Peor ab, woran schon Selden dachte, und wofür auch Movers (S. 175 u. 668) und Hengstenberg a. a. O. sich entschieden haben.

10) Daß auch der Milcom zu den Baalen zu rechnen, ergiebt sich noch einerseits aus Zeph. 1, 5 wo מַלְכָּם von den Baalen gebraucht ist; denn wenn

dieses Wort hier auch in appellativer Bedeutung zu fassen und nicht speziell von dem Milcom zu verstehen ist, so beweist doch dieser Gebrauch, daß man den Baal als מֶלֶךְ auffaßte; andrerseits aus der Form מֹלֶךְ für מִלְכֹּם 1 Kön. 11, 7 und aus den Stellen Lev. 18, 21. Deut. 18, 9 ff., wo der Molech als Götze der Canaaniter bezeichnet ist. Was dagegen Movers (S. 334 u. 358 f.) über die Feuernatur des Camos und Milcom sagt im Gegensatze zu dem phönizischen oder altkanaanitischen Baale, das ist nur aus der sprachlich falschen Deutung des Namens Ariel durch „Feuer Gottes" abstrahirt. Dieser altcanaanitische Molech wurde aber von den Israeliten wenigstens nicht durch Kinderopfer verehrt, wenn auch die Phönizier schon in alter Zeit dem Baal mögen Menschenopfer gebracht haben. Vgl. meinen Comm. zu d. BB. d. Kön. S. 470 ff. Auch bei den Canaanitern, zu welchen ja nach biblischem Sprachgebrauche auch die Phönizier gehören, scheinen in der älteren Zeit die Menschenopfer selten gewesen zu sein; indem vor der assyrischen Periode, wo der Molochsdienst mit Kinderopfern in Jerusalem eingeführt wurde (2 Kön. 16), nirgends im A. Test. Menschen- oder Kinderopfer vorkommen. Wenn daher Stuhr (a. a. O. S. 438) richtig sagt: „der Gott Baal der Phönizier ist derselbe Gott, der von den Stämmen Canaans als Moloch verehrt ward", so fehlt doch für die weitere Bemerkung: „diesem Gotte wurden grauenvolle Menschenopfer gebracht", für die Zeit vor Ahas jede Spur von Beweis.

2. Als weibliche Hauptgottheit der Canaaniter steht dem Baal zur Seite die Astarte (עַשְׁתֹּרֶת Ἀστάρτη) oder Aschera (אֲשֵׁרָה), als das weibliche Naturprinzip, die in dem reinen Mondlichte und seinem Einflusse auf das Erdenleben verehrte Gottheit, von der gleichfalls verschiedene Auffassungen nach Verschiedenheit der Orte und Zeiten (עַשְׁתָּרוֹת und אֲשֵׁרוֹת unterschieden werden müssen, obgleich uns für diese Unterscheidungen im Einzelnen die hiezu erforderlichen genaueren Nachrichten fehlen [11]). Im A. Test. wird nur besonders hervorgehoben:

a. Die Sidonische Astarte, die Stamm- und Schutzgöttin der Sidonier oder Phönizier der älteren Zeit, deren Cultus der alternde Salomo nach Jerusalem verpflanzte (1 Kön. 11, 5), als Mondgöttin von den Griechen und Römern Οὐρανία, Σεληναία, Juno, virgo coelestis genannt, aber auch als Göttin der Liebe mit Venus oder Ἀφροδίτη identifizirt [12]). Diese Astarte ist eins sowohl mit der Aschera, der Ahab in Samaria einen Tempel erbaute (1 Kön. 16, 33), wo sie von 400 Priestern bedient wurde (1 Kön. 18, 19), als auch mit der Himmelskönigin, welche die Juden durch Trank-

opfer und Kuchen, die die Weiber ihr buken [13]), und durch Räucherungen verehrten (Jer. 7, 18. 44, 17 — 19). Abgebildet wurde sie entweder mit Stierkopf und Hörnern (Mondsicheln) [14]) oder mit einem weiblichen Menschenkopf von der Mondsichel umgeben [15]).

b. In einer einfacheren Form erscheint der Astartencultus in den canaanitischen Ascherim (אֲשֵׁרִים), womit nicht verschiedene Auffassungen der Astarte bezeichnet werden, auch nicht Bildsäulen derselben, sondern einfache Idole aus Holzstämmen, entsprechend den Denksäulen (מַצֵּבוֹת) des Baal, die in der Regel mit den Altären Baals verbunden vorkommen (Exod. 34, 13. Deut. 7, 5. 12, 3 u. ö.) [16]).

11) Mit Recht hat sich Movers (Rel. d. Phöniz. S. 560 ff.) gegen die unterschiedslose Identität von עַשְׁתָּרוֹת und אֲשֵׁרִים, עַשְׁתֹּרֶת und אֲשֵׁרָה erklärt, doch ist er hiebei in das andere Extrem gerathen, wenn er die sidonische Astarte für ganz verschieden von der canaanitischen Aschera halten und erst in der späteren Zeit eine Vermischung beider zugeben, auch die Verehrung der tyrischen und karthagischen Göttin nicht für unzüchtig, wie die der Aschera halten will. Die Identität der עַשְׁתָּרוֹת und אֲשֵׁרוֹת erhellt schon unzweideutig aus Richt. 2, 13 vgl. mit 3, 7. Ferner tritt die Aschera, wenn sie auch nicht ausdrücklich Astarte der Sidonier genannt wird, doch in 1 Kön. 16, 33. 18, 19 als solche uns entgegen, indem die tyrische Isebel ihren Cultus mit dem phönizischen Baalsdienst in Samaria einführt. Endlich werden auch in 2 Kön. 23. die Gottheiten Astarte und Aschera nicht unterschieden, sondern nur die Cultusstätten der von Salomo eingeführten sidonischen Astarte auf dem Oelberge (V. 13) von der im Tempel selbst aufgestellten Aschera (V. 6) und der Aschera bei dem Altare zu Bethel (V. 15). Vgl. de Wette, Archäol. S. 322; Winer, R. W. I, S. 94 f. u. Bertheau zu Richter S. 66 f. Doch haben diese Gelehrten nicht auf den schon in meinem Comm. zu den BB. d. Kön. S. 222 ff. nachgewiesenen Unterschied von אֲשֵׁרוֹת und אֲשֵׁרִים geachtet, daß nämlich mit Ausnahme von 2 Chr. 33, 3, אֲשֵׁרוֹת nirgends Bilder oder Idole der Astarte oder Aschera, sondern nur die verschiedenen Modificationen in der Auffassung derselben Göttin bezeichnet, also mit עַשְׁתָּרוֹת völlig identisch ist. Dagegen sind die אֲשֵׁרִים überall nur die aus Holz errichteten Idole der weiblichen Naturgöttin bei den Canaanitern. Im Singular bezeichnet אֲשֵׁרָה aber bald das einzelne Idol, bald die Göttin selbst, so daß von einem Bilde der Aschera (1 Kön. 15, 13), von בָּתִּים לָאֲשֵׁרָה 2 Kön. 23, 7, vom Stehen und Machen (עָמַד, עָשָׂה) einer Aschera (2 Kön. 13, 6. 17, 16. 21, 3. 23, 6) die Rede ist. — Der Name עַשְׁתֹּרֶת, für den das Semitische keine passende Etymologie darbietet, führt auf oberasiatischen Ursprung, und hängt wahrscheinlich mit dem pers. ستاره Stern zusammen, also gleichbedeutend mit Ἀστροάρχη, der Sternenkönigin im Zabäismus. Vgl. Gesen. thes. II, 1083; Movers S. 606 f. u. Müller in Herzog's Realencycl. I, S. 565. Dagegen der Name אֲשֵׁרָה ist offenbar von dem Idole der Göttin her-

dieses Wort hier auch in appellativer Bedeutung zu fassen und nicht speziell von dem Milcom zu verstehen ist, so beweist doch dieser Gebrauch, daß man den Baal als מֶלֶךְ auffaßte; andrerseits aus der Form מִלְּךָ für מַלְכָּם 1 Kön. 11, 7 und aus den Stellen Lev. 18, 21. Deut. 18, 9 ff., wo der Molech als Götze der Canaaniter bezeichnet ist. Was dagegen Movers (S. 334 u. 358 f.) über die Feuernatur des Camos und Milcom sagt im Gegensatze zu dem phönizischen oder altkanaanitischen Baale, das ist nur aus der sprachlich falschen Deutung des Namens Ariel durch „Feuer Gottes" abstrahirt. Dieser altcanaanitische Molech wurde aber von den Israeliten wenigstens nicht durch Kinderopfer verehrt, wenn auch die Phönizier schon in alter Zeit dem Baal mögen Menschenopfer gebracht haben. Vgl. meinen Comm. zu d. BB. d. Kön. S. 470 ff. Auch bei den Canaanitern, zu welchen ja nach biblischem Sprachgebrauche auch die Phönizier gehören, scheinen in der älteren Zeit die Menschenopfer selten gewesen zu sein; indem vor der assyrischen Periode, wo der Molochsdienst mit Kinderopfern in Jerusalem eingeführt wurde (2 Kön. 16), nirgends im A. Test. Menschen- oder Kinderopfer vorkommen. Wenn daher Stuhr (a. a. O. S. 438) richtig sagt: „der Gott Baal der Phönizier ist derselbe Gott, der von den Stämmen Canaans als Moloch verehrt ward", so fehlt doch für die weitere Bemerkung: „diesem Gotte wurden grauenvolle Menschenopfer gebracht", für die Zeit vor Ahas jede Spur von Beweis.

2. Als weibliche Hauptgottheit der Canaaniter steht dem Baal zur Seite die Astarte (עַשְׁתֹּרֶת Ἀστάρτη) oder Aschera (אֲשֵׁרָה), als das weibliche Naturprinzip, die in dem reinen Mondlichte und seinem Einflusse auf das Erdenleben verehrte Gottheit, von der gleichfalls verschiedene Auffassungen nach Verschiedenheit der Orte und Zeiten (עַשְׁתָּרוֹת und אֲשֵׁרוֹת unterschieden werden müssen, obgleich uns für diese Unterscheidungen im Einzelnen die hiezu erforderlichen genaueren Nachrichten fehlen [11]). Im A. Test. wird nur besonders hervorgehoben:

a. Die Sidonische Astarte, die Stamm- und Schutzgöttin der Sidonier oder Phönizier der älteren Zeit, deren Cultus der alternde Salomo nach Jerusalem verpflanzte (1 Kön. 11, 5), als Mondgöttin von den Griechen und Römern Οὐρανία, Σεληναίη, Juno, virgo coelestis genannt, aber auch als Göttin der Liebe mit Venus oder Ἀφροδίτη identifizirt [12]). Diese Astarte ist eins sowohl mit der Aschera, der Ahab in Samaria einen Tempel erbaute (1 Kön. 16, 33), wo sie von 400 Priestern bedient wurde (1 Kön. 18, 19), als auch mit der Himmelskönigin, welche die Juden durch Trank-

opfer und Kuchen, die die Weiber ihr buken [13]), und durch Räucherungen verehrten (Jer. 7, 18. 44, 17—19). Abgebildet wurde sie entweder mit Stierkopf und Hörnern (Mondsicheln) [14]) oder mit einem weiblichen Menschenkopf von der Mondsichel umgeben [15]).

b. In einer einfacheren Form erscheint der Astartencultus in den canaanitischen **Ascherim** (אֲשֵׁרִים), womit nicht verschiedene Auffassungen der Astarte bezeichnet werden, auch nicht Bildsäulen derselben, sondern einfache Idole aus Holzstämmen, entsprechend den Denksäulen (מַצֵּבוֹת) des Baal, die in der Regel mit den Altären Baals verbunden vorkommen (Exod. 34, 13. Deut. 7, 5. 12, 3 u. ö.) [16]).

11) Mit Recht hat sich **Movers** (Rel. d. Phöniz. S. 560 ff.) gegen die unterschiedslose Identität von עַשְׁתָּרוֹת und אֲשֵׁרִים, עַשְׁתֹּרֶת und אֲשֵׁרָה erklärt, doch ist er hiebei in das andere Extrem gerathen, wenn er die sidonische Astarte für ganz verschieden von der canaanitischen Aschera halten und erst in der späteren Zeit eine Vermischung beider zugeben, auch die Verehrung der tyrischen und karthagischen Göttin nicht für unzüchtig, wie die der Aschera halten will. Die Identität der עַשְׁתָּרוֹת und אֲשֵׁרוֹת erhellt schon unzweideutig aus Richt. 2, 13 vgl. mit 3, 7. Ferner tritt die Aschera, wenn sie auch nicht ausdrücklich Astarte der Sidonier genannt wird, doch in 1 Kön. 16, 33. 18, 19 als solche uns entgegen, indem die tyrische Isebel ihren Cultus mit dem phönizischen Baalsdienst in Samaria einführt. Endlich werden auch in 2 Kön. 23. die Gottheiten Astarte und Aschera nicht unterschieden, sondern nur die Cultusstätten der von Salomo eingeführten sidonischen Astarte auf dem Oelberge (V. 13) von der im Tempel selbst aufgestellten Aschera (V. 6) und der Aschera bei dem Altare zu Bethel (V. 15). Vgl. **de Wette**, Archäol. S. 322; **Winer**, R. W. I, S. 94 f. u. **Bertheau** zu Richter S. 66 f. Doch haben diese Gelehrten nicht auf den schon in meinem Comm. zu den BB. d. Kön. S. 222 ff. nachgewiesenen Unterschied von אֲשֵׁרוֹת und אֲשֵׁרִים geachtet, daß nämlich mit Ausnahme von 2 Chr. 33, 3, אֲשֵׁרוֹת nirgends Bilder oder Idole der Astarte oder Aschera, sondern nur die verschiedenen Modificationen in der Auffassung derselben Göttin bezeichnet, also mit עַשְׁתָּרוֹת völlig identisch ist. Dagegen sind die אֲשֵׁרִים überall nur die aus Holz errichteten Idole der weiblichen Naturgöttin bei den Canaanitern. Im Singular bezeichnet אֲשֵׁרָה aber bald das einzelne Idol, bald die Göttin selbst, so daß von einem Bilde der Aschera (1 Kön. 15, 13), von בָּתִּים לָאֲשֵׁרָה 2 Kön. 23, 7, vom Stehen und Machen (עָמַד, עָשָׂה) einer Aschera (2 Kön. 13, 6. 17, 16. 21, 3. 23, 6) die Rede ist. — Der Name עַשְׁתָּרוֹת, für den das Semitische keine passende Etymologie darbietet, führt auf oberasiatischen Ursprung, und hängt wahrscheinlich mit dem pers. ستاره **Stern** zusammen, also gleichbedeutend mit Ἀστροάρχη, der Sternenkönigin im Zabäismus. Vgl. **Gesen.** thes. II, 1083; **Movers** S. 606 f. u. **Müller** in **Herzog's** Realencycl. I, S. 565. Dagegen der Name אֲשֵׁרָה ist offenbar von dem Idole der Göttin her-

genommen, und wahrscheinlich mit Movers (S. 566) von אָשַׁר = יָשַׁר rectum esse, gerade sein abzuleiten, analog der Ὀρθία und Ὀρθόσια der Griechen.

12) Die Belege hiefür geben Gesen. thes. p. 1082; Winer, R. W. I, S. 108 f. u. Movers S. 601 f.

13) Auf diesen Kuchen (כַּוָּנִים) scheint das Bild der Göttin abgedrückt gewesen zu sein, vgl. לְהַעֲצִבָה Jer. 44, 19.

14) Nach Sanchuniathon bei Euseb. praep. evang. I, 10 p. 45 ed. Heinichen: Ἡ δὲ Ἀστάρτη ἐπέθηκε τῇ ἰδίᾳ κεφαλῇ βασιλείας παράσημον κεφαλὴν ταύρου· περινοστοῦσα δὲ τὴν οἰκουμένην, εὗρεν ἀεροπετῆ ἀστέρα, ὃν καὶ ἀνελομένη, ἐν Τύρῳ τῇ ἁγίᾳ νήσῳ ἀφιέρωσε. Τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσι.

15) Mit einem weiblichen Menschenkopf und Mondsichel ist sie auf Münzen abgebildet, bei Ekhel doctr. num. I, III, 365 sq. Vgl. Winer, R. W. I, S. 109. — Auch von den Philistern wurde sie verehrt und hatte sie einen Tempel, in welchen die Philister die Waffen Sauls niederlegten (1 Sam. 31, 10), während sie seinen Kopf in das Haus Dagons brachten. Dieser Tempel ist wahrscheinlich das älteste von Herodot (I, 105) in Erfahrung gebrachte Heiligthum der Ἀφροδίτη Οὐρανίη zu Askalon. Dieser Göttin gehörte die Mondsichel, Speer und Taube, die sich auf Münzen von Askalon aus der Kaiserzeit finden. Vgl. Stark, Gaza S. 258 f.

16) Daß die אֲשֵׁרִים immer von Holz waren, erhellt deutlich aus den Ausdrücken, die von ihrer Wegschaffung und Zerstörung gebraucht werden. „Die Ascheren werden umgehauen כרת und dann im Feuer verbrannt, Deut. 12, 3. Richt. 6, 25. 26. 28. 30. 2 Kön. 15, 13. 2 Chr. 15, 16. 2 Kön. 23, 6. 15. 24; an andern Stellen wird des Verbrennens nicht erwähnt, aber entweder dieses כרת gebraucht, 2 Kön. 18, 4. Exod. 34, 13, welches der gewöhnliche Ausdruck vom Fällen der Bäume (Jes. 14, 8. Jer. 22, 7. 46, 23. Richt. 9, 48. 1 Kön. 5, 10. 2 Kön. 19, 23 u. a.) mit einem Beil oder einer Axt (Deut. 19, 5. Jer. 10, 3) ist, oder גדע Deut. 7, 5. 2 Chr. 31, 1. 32, 4, welches mit כרת ganz gleich steht (vgl. Jes. 9, 9. 10, 33). Wie genau die bibl. Schriftsteller hierin sich ausdrücken, zeigt sich recht deutlich darin, daß sie, um die Zerstörung der Baalssäulen מצבות, welche von Stein waren, zu bezeichnen, nie כרת oder גדע brauchen, sondern שׁבר zerbrechen, in Stücke zerschlagen, Exod. 23, 24. Deut. 7, 5. 12, 3. 2 Kön. 18, 4. 23, 14. 2 Chr. 31, 1. Jer. 43, 13; einmal נתץ zertrümmern, 2 Kön. 10, 26; und wiederum nie שׁבר oder נתץ, wenn sie von der Vertilgung der Ascheren reden". Movers S. 567. Dieser Gelehrte stellt sich hiernach die Aschera vor als „eine emporragende Säule von Holz oder einen geraden Baumstamm, dessen Aeste und Krone abgehauen waren, und der auf den Höhen oder an andern abgöttischen Cultusstätten der alten Israeliten aufgepflanzt wurde" (S. 568), gewöhnlich neben einem Idole des Baal oder doch bei dem Altare des Baal. — Unbegründet erscheint hingegen die weitere Annahme von Movers, daß die אֲשֵׁרָה bisweilen auch ein grüner Baum oder ein Hain, oder gar ein Phallus gewesen sei. Denn obgleich LXX u. Vulg. das Wort häufig durch ἄλσος, lucus, nemus übersetzen (s. die Stellen bei Müller a. a. O. S. 565), so ist doch diese

Bedeutung durch nichts zu erweisen. Auch die Bedeutung: grüner Baum, läßt sich aus Deut. 16, 21 nicht begründen; vielmehr werden die Ascheren überall als von Menschen gemachte, aufgerichtete, aufgestellte Idole erwähnt, wofür schon Gesen. thes. I, 162 die Belege gegeben hat; und daß die von Gibeon gefällte Aschera (Richt. 6) nicht die in V. 11 erwähnte Terebinthe selbst war, habe ich schon in meinem Comm. zu d. BB. der Kön. S. 223 f. nachgewiesen; und dort auch die Meinung, daß מִפְלֶצֶת ein Phallus gewesen, widerlegt.

3. Zu dem Baalsdienste in seinen späteren, eigenthümlich modifizirten Formen gehört auch die Verehrung des Thammus (תַּמּוּז) d. i. des phönizischen Adonis, die ihren Hauptsitz in Byblus hatte. Von dort aus verbreitete sich dieser Cultus mit seinem reich ausgebildeten Sagenkreise nach Cypern und Griechenland, und wurde in den letzten Zeiten des Reiches Juda auch nach Jerusalem verpflanzt. Denn hier werden in einem Gesichte dem Propheten Ezechiel (8, 14) in einem Gemache des innern Tempelvorhofs Weiber gezeigt „sitzend und den Thammus beklagend". Der Name תַּמּוּז bezeichnet das Absterben der Naturkraft [17]), in der griechischen Adonissage zu einem ἀφανισμὸς Ἀδώνιδος ausgebildet; und Adonis ist das in dem Naturlaufe sich bezeugende Leben, in seinem regelmäßigen Wechsel von Abnahme und Zunahme, Ersterben und Wiederaufleben. Bei den Phöniziern war die Adonisfeier theils ein Trauerfest, an welchem sich die Weiber den ausschweifendsten Klagen über den verlorenen Adonis überließen, theils ein Freudenfest, die εὕρεσις Ἀδώνιδος, als Tage des Wohllebens und der Freude begangen. Ob aber die Juden den ganzen Adonismythus sich angeeignet, oder nur das Trauerfest begangen haben, läßt sich nicht mehr entscheiden. Ist es doch selbst noch streitig, ob alle Greuel, welche dem Propheten (Ez. 8, 3 — 14) gezeigt werden, zum Adonisdienst gehören, oder verschiedenen Götzenculten [18]).

17) Vgl. Hävernick, Comm. z. Ezech. S. 111 f. und Roediger ad Gesen. thes. III, 1507.

18) Die erstere Ansicht vertheidigt Hävernick a. a. O. S. 97 ff. und denkt sich unter dem Bilde der Eifersucht (V. 3) ein aus Wachs oder Thon geformtes und auf einem Katafalke oder einer Bahre ausgestelltes Bild der Leiche des schönen Adonis, Hitzig z. d. St. hingegen will nur V. 14 vom Adonisgötzen-

dienste verstehen. Vgl. überhaupt über den Adonisdienst Movers S. 191 ff. u. Winer, R. W. II, S. 601 f.

4. Nicht verwandt mit den Baalen und Astarten erscheinen die philistäischen Fischgottheiten Dagon und Atergatis, die beide als Fischleib oder Fischrumpf mit Menschenkopf und Händen abgebildet werden. Der Dagon (דָּגוֹן von דָּג Fisch, Δαγών) hatte namentlich in Gaza und Asdod (Richt. 16, 23 ff. 1 Sam. 5, 1 ff. 1 Makk. 10, 83. 11, 4) Tempel, Priester, Feste und Bilder. Als männliche Gottheit ist er Symbol des Wassers, und somit aller derjenigen belebenden Naturkräfte, die in den warmen Ländern durch das Wasser hauptsächlich vermittelt erscheinen [19]). — Von der weiblichen Fischgöttin Atergatis wird in der Schrift nur ihr Tempel Ἀτεργατεῖον zu Karnaim 2 Makk. 12, 26 erwähnt. Sie ist eins mit der syrischen Derceto, Δερκετώ, in welcher die befruchtende Kraft des Wassers und zugleich das Einsaugen der Flüssigkeit durch die Erde mythisch und mythologisch vergöttert ist [20]).

19) Vgl. außer Selden, de Diis syr. II, c. 3 besonders Movers I, S. 143 ff.; Winer, R. W. I, S. 243 f.; Stark, Gaza S. 248 ff. u. Müller in Herzog's Realencycl. III, S. 255 f.

20) Vgl. Movers S. 384 ff.; Winer, R. W. I, S. 110 u. Stark, Gaza S. 250 ff.

5. Mit dem Erscheinen der Assyrer in Judäa wird die Verehrung des Moloch (הַמֹּלֶךְ, Μολόχ) durch Kinderopfer nach Jerusalem verpflanzt, indem Ahas eine Opferstätte im Thale Hinnom für diesen grauenvollen Cultus errichtet und seinen Sohn darauf opfert (2 Kön. 16, 3). Obgleich der Moloch mit dem canaanitischen Baal verwandt ist, so müssen wir doch die Einführung der Kinderopfer in Juda als eine Folge des Bekanntwerdens der Israeliten mit den assyrischen Feuergöttern ansehen, ohne damit doch den Molochsdienst selbst aus Assyrien herleiten zu wollen [21]). Der Ursprung dieses Cultus liegt noch eben so sehr im Dunkeln, als die Idee, aus welcher er geflossen, noch streitig und ganz unausgemacht ist [22]). Das Darbringen oder Opfern der Kinder wird durch die Phrase הֶעֱבִיר בָּנִים בָּאֵשׁ לַמֹּלֶךְ (2 Kön. 23, 10), abgekürzt, הֶעֱבִיר אֶת־בְּנוֹ בָּאֵשׁ (Deut. 18, 10. 2 Kön. 16, 3. 17, 17. 21, 6. 2 Chron. 33, 6) oder הֶעֱבִיר לַמֹּלֶךְ (Jer. 32,

35) ausgedrückt, und bestand nicht in einer bloßen Februation oder Lustration durch Feuer, sondern in Verbrennen der zuvor geschlachteten Kinder [23]), welches wahrscheinlich als ein Durchgang gefaßt wurde, „wodurch die Kinder nach Auflösung der irdischen, unreinen Schlacken des Körpers zur Vereinigung mit der Gottheit gelangten“ [24]).

21) Daß dieser abscheuliche Götzendienst vor Ahas' Zeiten bei den Israeliten nicht vorgekommen, erhellt ganz sicher daraus, daß die biblischen Schriftsteller, die so oft den andern Götzendienst erwähnen, über die Greuel dieses Cultus ganz schweigen. Demnach läßt sich sein Auftauchen zu Ahas' Zeiten in Juda auch schwerlich anders als in innerem Connex mit dem Erscheinen der Assyrer in Palästina begreifen. Und wenn er auch im Zehnstämmereich sollte sporadisch vorgekommen sein, worauf 2 Kön. 17, 17 hinzudeuten scheint, so wird dies auch nur in den letzten Zeiten dieses Reiches geschehen sein (vgl. meinen Comm. zu 2 Kön. 17, 17), nachdem die Assyrer bereits Invasionen in dasselbe unternommen hatten. Auf diese Thatsache gründet Movers (S. 63 ff. 323. 333. 339 u. ö.) hauptsächlich seine Ansicht von dem assyrischen Ursprunge und der Feuernatur des Moloch; allein da der Moloch nach Lev. 18, 21. 20, 2. Deut. 18, 10 zu den Göttern der Canaaniter gehört und schon zu Mose's Zeit durch Kinderopfer verehrt wurde, die Canaaniter aber nicht von den Assyrern oder Chaldäern abstammen, und auch Abraham und Lot diesen Cultus nicht aus Oberasien nach Canaan gebracht haben können, weil sie keine Molochsdiener waren, endlich die Ammoniter und Moabiter nicht, wie Movers S. 323 sagt, aus dem obern Asien eingewandert sind: so ist diese Hypothese von historischen Zeugnissen gänzlich entblößt.— Uebrigens widerlegt jene, auch von Winer, R.W. I, S. 101 anerkannte Thatsache, daß erst Ahas den Molochsdienst in Juda einführte, zugleich die Behauptung von P. v. Bohlen, Vatke, Daumer, Ghillany und anderen Molochsfreunden, daß die Hebräer diesen Götzen von jeher verehrt und Kinder ihm geschlachtet hätten. Denn daß weder Amos 5, 25 f. noch Ezech. 20, 26 vgl. mit 16, 20 dafür beweisen, habe ich schon in meinem Comm. z. d. BB. der Kön. S. 470 ff. gezeigt.

22) Die alten Schriftsteller nennen meist Kronos oder Saturn nach der bekannten Mythe, daß Kronos seine eigenen Kinder verschlungen habe; und für Saturn als ein unheilbringendes Gestirn hat sich namentlich Gesenius zu Jesaj. II, S. 343 f. entschieden. Auch Movers nimmt an, daß der Moloch mit dem altcanaanitischen Baal oder Bel zu Bel-Saturn verschmolzen worden wäre. Andere, wie Münter (Relig. der Karthager S. 8 ff.), Creuzer (Symb. II, S. 267) halten den vorderasiatischen Moloch für den Sonnengott oder die durch den Kreislauf der Sonne bedingte Zeit. Vgl. Winer a. a. O.

23) Die Meinung, daß הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ bloße Februation bedeute (Spencer, Witsius, Pfeiffer nach dem Vorgange einiger Rabbinen), wird schon durch Jer. 7, 31, wo dafür שָׂרַף לַבַּעַל steht, als unhaltbar zurückgewiesen und von

Gesenius (thes. II, 985) ausführlich widerlegt. Daß die Kinder lebendig verbrannt worden seien, davon sagt Eusebius in der Hauptstelle seiner praep. evang. IV, 16, wo er die vielen Menschenopfer der Alten aufzählt, gar nichts, sondern im Gegentheil, daß zu Salamis diese Opfer von dem Priester mit dem Speer in den Bauch (κατὰ τοῦ στομάχου) gestochen und darauf auf dem angezündeten Scheiterhaufen verbrannt worden seien (p. 164 ed. Hein.) und spricht außerdem wiederholt von σφαγή und ἀποσφάττειν derselben (p. 165 sqq.). Auch Diodor. Sic. XX, 12 sagt bei der Beschreibung der ehernen Statue des Kronos mit ihren ausgestreckten und durch Feuer glühend gemachten Molochsarmen nichts vom Hineinwerfen lebendiger Kinder in dieselben. Seine Worte sind: ἦν δὲ παρ' αὐτοῖς (den Karthagern) ἀνδριὰς Κρόνου χαλκοῦς, ἐκτετακὼς τὰς χεῖρας ὑπτίας ἐγκεκλιμένας ἐπὶ τὴν γῆν, ὥστε τὸν ἐπιτεθέντα τῶν παίδων ἀποκυλίεσθαι καὶ πίπτειν εἴς τι χάσμα πλῆρες πυρός. Selbst die von Münter (a. a. O. S. 22) angeführten Stellen aus Klitarch und Photius können recht gut vom Verbrennen vorher getödteter Kinder verstanden werden. Dagegen die Beschreibung Jarchi's zu Jer. 7, 31: fuit Molech ex aere factus, quod ab inferiori ejus parte succendebatur; erant autem illius manus protensae atque candentes, quibus infans imponebatur ipseque comburebatur atque gemebat: sacrificuli autem tympana pulsabant, ne pater clamorem filii sui audiret ejusque viscera commoverentur, setzt das Verbrennen lebendiger Kinder voraus. Aehnliches sagt Plutarch. Moral.: „Um die Bildsäule des Gottes ist alles voll Lärm des Flötenspiels und der Pauken, damit das Schreien und Jammern nicht gehört werde", und Minucius Felix, Octav. 30, 3 berichtet, daß man die Thränen der Kinder durch Liebkosungen erstickt habe, ne flebilis hostia immoletur. Vgl. E. v. Lassaulx, die Sühnopfer der Griechen u. Römer. Würzb. 1841. S. 11. Allein wenn dies auch zu Karthago geschah, was durch die angeführten Zeugnisse noch gar nicht als allgemeine Sitte erwiesen wird, so steht doch der Uebertragung dieser Sitte auf die Molochsopfer der Israeliten die deutliche Aussage des Ezechiel (20, 21) entgegen, nach welcher die Kinder erst geschlachtet und dann dem Feuer übergeben wurden, so daß auch Hitzig z. d. St. bemerkt: „diese Stelle weiß also nichts vom lebendig Verbrennen". — Nach den rabbinischen Angaben hat Lundius, jüd. Heiligth. B. III. C. 34. S. 564 eine Abbildung der Molochstatue mit dem Stierkopf gegeben.

24) Vgl. Movers S. 329. und die eben angef. Schr. von Lassaulx, deren Grundidee jedoch nicht haltbar erscheint, so schätzenswerth auch die Sammlung der Zeugnisse über die Menschenopfer der Alten ist.

6. Gar nichts Sicheres läßt sich zur Zeit noch über die Götzen bestimmen, welche die von Asarhaddon nach Samaria verpflanzten heidnischen Colonisten verehrten, 2 Kön. 17, 30. Die Götter von Sepharwaim, Adarmelech und Anammelech, sind offenbar dem Moloch verwandt, da sie auch durch Kinderopfer verehrt wurden. Der Nergal der Cuthäer wurde nach rabbinischen Angaben unter

dem Bilde eines Hahnes, der Asima unter dem Bilde eines kahlen Bockes, der Nibchas in Gestalt eines Hundes, und der Thartak in der Gestalt eines Esels abgebildet; der Nisroch ist eine adlerköpfige Gottheit. Endlich die Succoth Benoth hängen ohne Zweifel mit dem Dienste der Mylitte zusammen, obgleich ungewiß bleibt, ob sie kleine Zelttempelchen mit einem Götzenbilde waren, oder ob die Götzenbilder selbst so hießen [25]).

25) Die verschiedenen, meist höchst problematischen Meinungen über diese Götzen s. in meinem Comm. zu 2 Kön. 17, 30, so wie in Gesen. thesaur. und Winer's R. W. unter den einzelnen Namen. Die rabbinischen Angaben darüber (bei Selden, de Diis syr. II, c. 7 sqq. u. Carpzov, appar. p. 516 sqq.) erschienen von vornherein so unglaublich, daß noch Thenius zu 2 Kön. 17, 30 darüber urtheilt, es handle sich hier nicht um eigentliches Wissen, sondern weit eher um Verhöhnung nach ungenauer Kunde. Dennoch gewinnen diese Angaben dadurch an Bedeutung, daß in den jüngst ausgegrabenen Assyrischen Monumenten nicht nur sehr häufig eine adler- oder geierköpfige menschliche Figur abgebildet vorkommt (vgl. Layard, Niniveh u. s. Ueberreste. Deutsch v. Meißner. S. 420 f.), sondern auch auf einer Gemme ein Priester oder eine Gottheit eingeschnitten ist, die in einer betenden Stellung vor einem Hahne auf einem Altar steht, mit einem Halbmonde über dieser Gruppe, und auf einem Cylinder ein Priester in Opferkleidung an einem Tische stehend vor einem Altar, der an der Spitze einen Halbmond hat, und einem kleineren Altare, auf welchem ein Hahn steht (vgl. Layard, Niniveh u. Babylon. Deutsch von Zenker. S. 410 f.). — In diesen Bildern sind der Nisroch und Nergal nicht zu verkennen. — Genauere Aufschlüsse über diese Götzen sind erst von der Entzifferung der assyrischen Inschriften zu erwarten.

7. Im Gefolge des Götzendienstes erscheinen jeder Zeit Wahrsagerei, Orakelwesen und Zauberei, gleichwie mit der Offenbarungsreligion Weissagung, Prophetie und Wunderthaten des lebendigen Gottes verbunden sind. Obgleich nun jene falschen Künste den Israeliten im Gesetze streng verboten waren (Exod. 22, 17. Lev. 19, 26. 31. 20, 6. 27. Deut. 18, 10 ff.), so wurden sie doch von den abgöttischen Israeliten stark getrieben (1 Sam. 28, 3. 9. 2 Kön. 21, 6. 23, 24. Jes. 8, 19. Mich. 3, 11. Jer. 29, 8. Zach. 10, 2 u. a.). — Als Hauptformen werden erwähnt a. Todtenbeschwörung getrieben von den אֹבוֹת, LXX ἐγγαστρίμυθοι, welche die Verstorbenen durch Zaubersprüche heraufzubeschwören vorgaben und — vielleicht durch Bauchredekunst ihre Stimme nachahmend — sie reden

ließen (1 Sam. 28, 3 ff. Jes. 8, 7. 19, 4); b. **Schlangenbeschwörung** (לַחַשׁ und חֹבֵר חֲבָרִים Ps. 58, 6. Jer. 8, 17)[26]; c. die מְעוֹנְנִים oder עֹנְנִים (Deut. 18, 10. Mich. 5, 11. Jes. 2, 6 u. ö.), die entweder aus den Wolken weissagten, oder durch das Auge bezauberten; d. das **Wahrsagen** aus dem Fallen gerade aufgestellter oder geworfener **Stäbe** (ῥαβδομαντεία Hos. 4, 12) und aus den **Eingeweiden** der Opferthiere (extispicium Ezech. 21, 26); e. **Traumdeutung, Sterndeutung** und andere Arten von Zeichendeutung[27].

26) Die Nachrichten über die im ganzen Alterthum sehr verbreitete, besonders aber in Aegypten stark getriebene Zauberei sind gesammelt von Bochart, Hieroz. III, p. 161 sqq. ed. Rosenm. und Hengstenberg, die BB. Mos. u. Aegypten S. 97 ff.

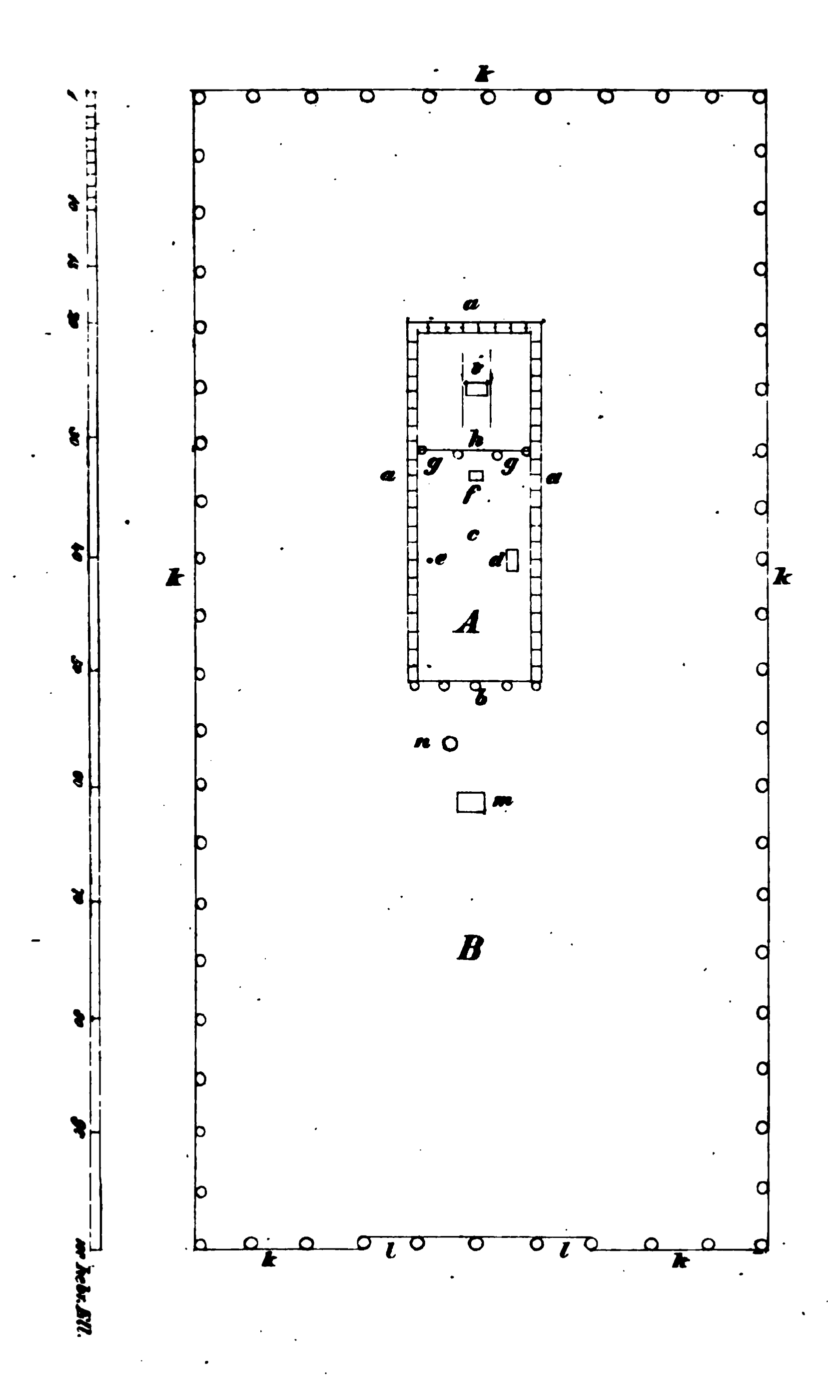
27) Mehr über diese Gegenstände und die Literatur darüber s. bei Winer, R. W. unter den Artikeln: Todtenbeschwörer, Wahrsager u. Zauberei.

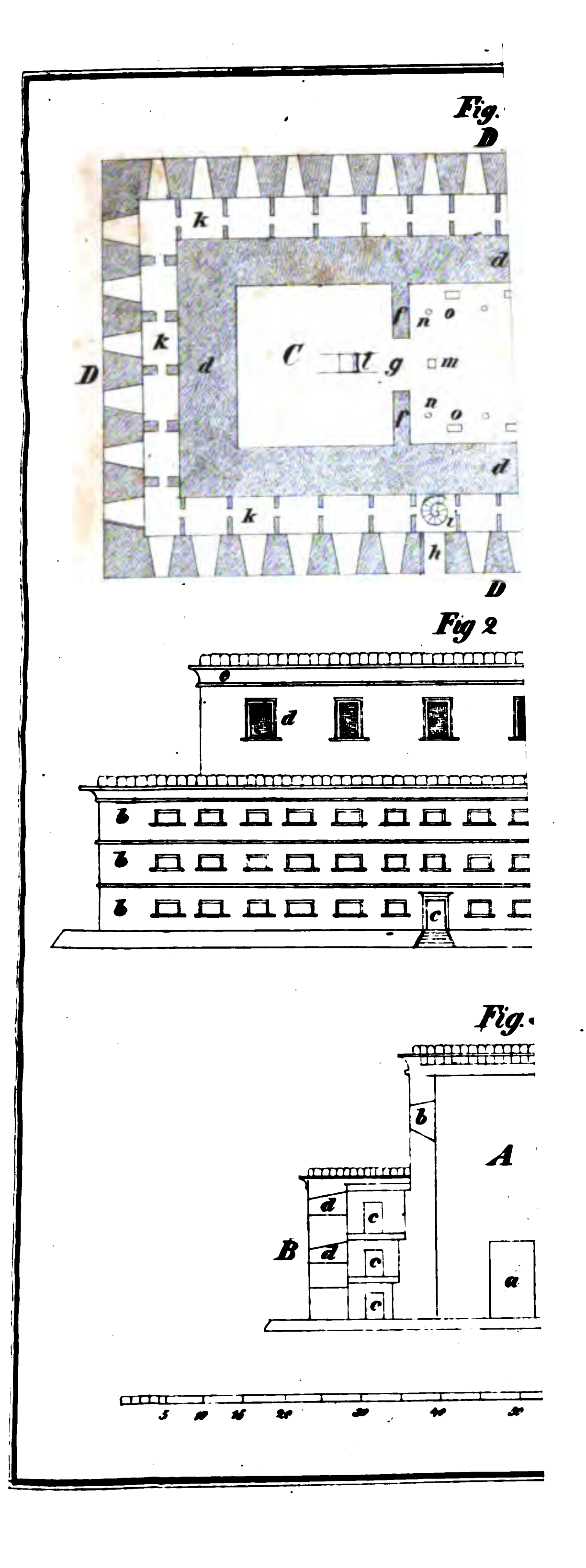
Während der Götzendienst mit diesem seinem Gefolge in den letzten Zeiten des Reiches Juda in furchtbarer Weise um sich gegriffen hatte, trug die schon von Mose dem Volke für seinen beharrlichen Abfall von dem lebendigen Gott zu den Götzen der Heiden gedrohte Strafe der Zerstreuung unter die Heiden, als sie in dem babylonischen Exile wirklich in Erfüllung ging, die heilsame Frucht, daß die Juden im Exile den groben Götzendienst ganz aufgaben, und auch nach ihrer Rückkehr ins Vaterland so wenig Hinneigung zu demselben mehr zeigten, daß der Versuch des Antiochus Epiphanes, den heidnischen Götzendienst in Jerusalem aufzurichten, keinen dauernden Erfolg hatte. Jedoch mit dem Aufgeben des groben Götzendienstes war leider nicht die wahre und gründliche Bekehrung zu dem lebendigen Gotte verbunden; vielmehr trat bei der Masse des Volkes nur todter Monotheismus mit pharisäischer Werkgerechtigkeit und Werkheiligkeit an die Stelle des groben heidnischen Götzendienstes, so daß es den von den Vätern erwarteten und von den Propheten verkündigten Messias, als er erschien, nicht als seinen Heiland erkannte, und um des Unglaubens Israels willen das Reich Gottes den Kindern des Reichs genommen und den gläubigen Heiden übergeben ward und übergeben bleibt, bis die Fülle der Heiden in dasselbe eingegangen sein wird.

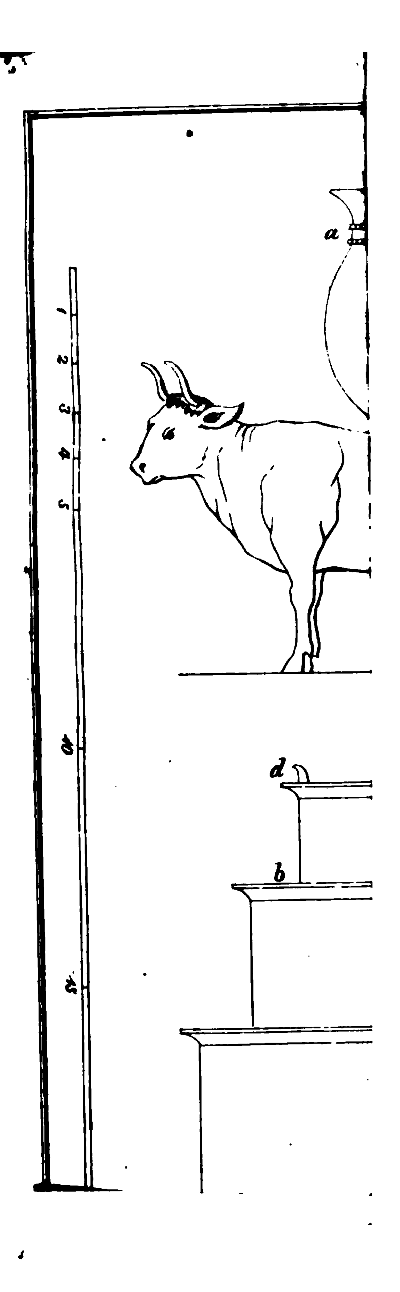
Sinnstörende Druckfehler.

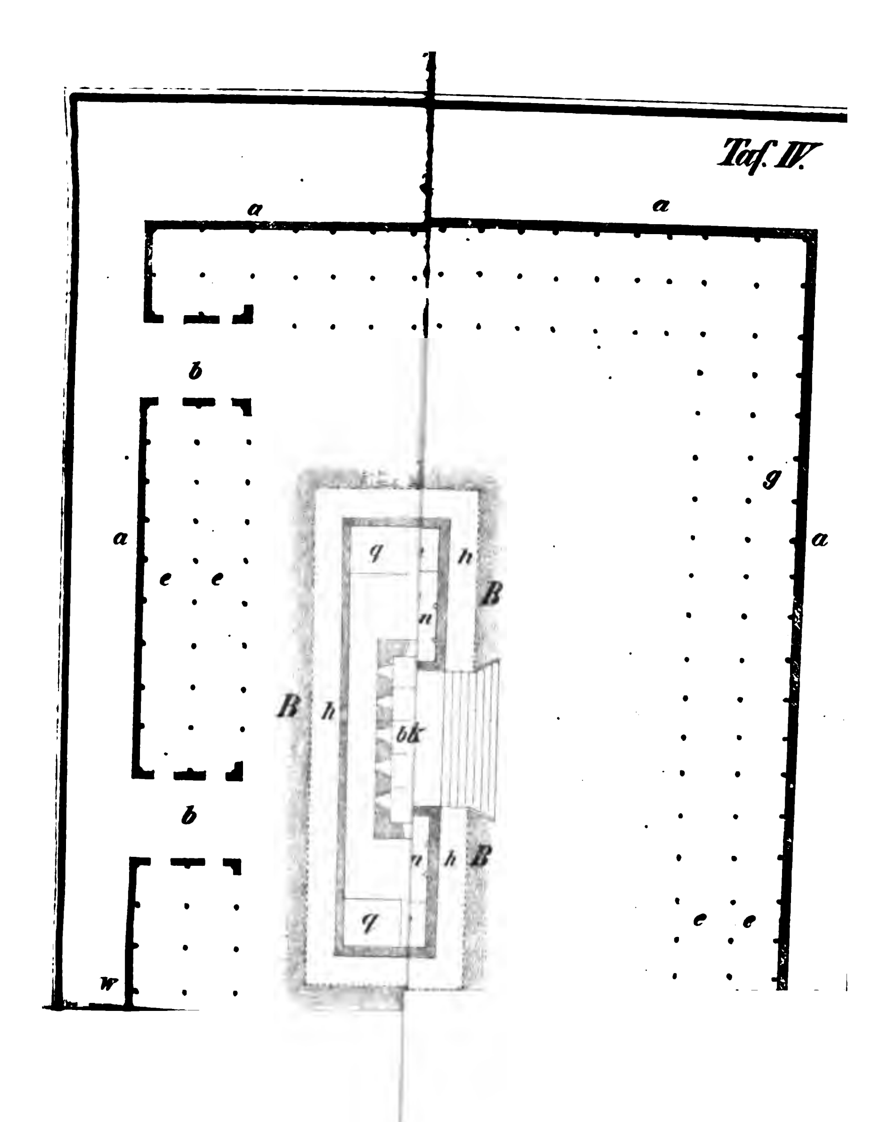
Seite	9	Zeile	8	von oben	l.	משנה statt משנד.
„	„	„	9	v. o.	„	Jad chasaka st. Jud chasaka.
„	10	„	1	v. o.	„	Bücher st. Bl.
„	13	„	3	v. unten	„	vestitus st. vestibus.
„	16	„	5	v. o.	„	Jabbok st. Jabob.
„	27	„	28	v. o.	„	durch Sprengung st. sich durch Sprengung.
„	31	„	13	v. u.	„	Dschebel st. Dscheb el.
„	32	„	6	v. u.	„	הֵלֶף st. חֵלֶת.
„	33	„	2	v. u.	„	12 Min. st. 11 Min.
„	51	„	3	v. o.	„	Hofmann st. Hoffmann.
„	59	„	11	v. u.	„	Col. 2, 17 st. 1 Col. 2, 17.
„	61	„	3	v. o.	„	Creuzer's st. Kreuzers.
„	63	„	9	v. o.	„	Dan. Huet st. Dan. Hurt.
„	67	„	20	v. o.	„	e gentium st. egentium.
„	„	„	22	v. o.	„	exornarunt st. exornarnt.
„	„	„	24	v. o.	„	superstitioso st. superstisioso.
„	70	„	16	v. o.	„	irdisch leibliche st. irdisch biblische.
„	71	„	1	v. u.	„	nicht Altäre st. nicht als Altäre.
„	73	„	7	v. u.	„	den aus st. von den aus.
„	76	„	4	v. u.	„	חָצֵר st. הָצֵר.
„	89	„	5	v. u.	„	מִזְבַּח מִקְטַר st. מִקְטַר מִזְבַּח.
„	91	„	10	v. u.	„	1 Chron. 23, 29 st. 1 Chr. 28, 29.
„	108	„	5	v. u.	„	Exod. 25, 30 st. Exod. 29, 30.
„	112	„	13	v. o.	„	Deut. 9, 15 st. Deut. 9, 25.
„	119	„	12	v. u.	„	1 Kön. 5, 15 st. 1 Kön. 5, 18.
„	120	„	9	v. o.	„	V, 5, 1 st. V, 8, 1.
„	121	„	9	v. u.	„	2 Chron. 4, 12 st. 1. Chron. 4, 12.
„	146	„	9	v. o.	„	S. 335 st. S. 325.
„	151	„	10	v. o.	„	Dieser zwar st. Dieser war.
„	153	„	2	v. o.	„	פַּרְנָסִים st. פַּרְנָסִים.
„	„	„	4	v. o.	„	חַזַּן st. חַזָּן.

Seite	158	Zeile	3	v. unten	l.	كاهِنٌ st. كَهِنٌ
„	163	„	9	v. o.	„	Lev. 27, 26 st. Lev. 27, 36.
„	165	„	14	v. o.	„	ܦܪܝܣܐ st. ܦܪܣܐ
„	166	„	9	v. o.	„	ποδήρης st. ποδήστης.
„	167	„	8	v. u.	„	צְבָנָהּ st. צְבָנַת.
„	181	„	9	v. o.	„	1 Kön. 3, 9 st. 1 Kön. 3, 2.
„	184	„	7	v. o.	„	דִּבְרֵי קֹדֶשׁ st. דִּבְרֵי קֹדֶשׁ
„	196	„	1	v. u.	„	Marc. 9, 40 st. Marc. 9, 46.
„	210	„	9	v. o.	„	tendire st. tradire.
„	246	„	13	v. o.	„	das Ganze st. die das Ganze.
„	270	„	16	v. o.	„	Lev. 13, 45 f. st. Lev. 13, 43 f.
„	301	„	14	v. o.	„	sondern hat durch st. sondern durch.
„	321	„	8	v. o.	„	Num. 30, 2—17 st. Num. 30, 2—27.
„	331	„	6	v. o.	„	2 Makk. 13 st. 1 Makk. 13.
„	„	„	10	v. u.	„	3, 47 st. 3, 14.
„	343	„	16	v. o.	„	Num. 6 st. Deut. 6.
„	345	„	14	v. o.	„	Lev. 23, 32 st. Lev. 23, 35.
„	„	„	2	v. u.	„	Marc. 13, 35 st. Marc. 13, 38.
„	347	„	14	v. o.	„	Exod. 23, 15 st. Exod. 13, 15.
„	353	„	15	v. o.	„	Bartenora st. Bartenova.
„	354	„	16	v. o.	„	nun st. nur.
„	359	„	10	v. o.	„	genannt als st. als.
„	390	„	11	v. o.	„	Antiqq. III, 6, 18 st. Antiqq. III, 6, 10.
„	392	„	10	v. o.	„	Zuthat st. That.
„	418	„	21	v. o.	„	derselben st. derelben.
„	434	„	12	v. o.	„	מְעוֹנְנִים st. מְוֹנְנִים.
„	435	„	23	v. o.	„	Beitrr. III st. Beitrr. II.


k
a
i
h
g g
a a
f
c
e d
k k
A
b
n
m
B
k l l k


Fig.
D
k
d
C
f
n
o
g
m
h
D
Fig 2
d
b
c
Fig.
b
A
d
c
B
a
5
10
15
20
30
40
50


a
d
b
1
2
3
4
5
10
15



Taf. IV.
a
a
b
a
e
e
g
a
q
h
B
n
B
h
bk
n
h
B
b
q
e
e
w

Handbuch

der

biblischen Archäologie.

Von

Karl Friedrich Keil,

der Theologie Dr. und Professor, Mitglied der deutschen morgenländischen und der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Zweite Hälfte.

Die bürgerlich-socialen Verhältnisse der Israeliten.





Frankfurt a. M. und Erlangen.

Verlag von Heyder & Zimmer.

1859.

Druck von H. L. Brönner in Frankfurt a. M.

Inhalt.

Der biblischen Archäologie zweiter Theil.

Die bürgerlich-socialen Verhältnisse der Israeliten.

Seite

Zweiter Abschnitt.
Die Familienverhältnisse.
Erstes Capitel.
Die Ehe.

Zweites Capitel.
Kinderzucht und Dienerschaft.

Dritter Abschnitt.
Das Familienleben in Freud und Leid.

Zweite Abtheilung.
Die bürgerlichen Beschäftigungen der Israeliten.

Erster Abschnitt.
Beschäftigungen zur Gewinnung des Lebensunterhalts.
Erstes Capitel.
Der Landbau.

Zweites Capitel.
Viehzucht, Jagd und Fischerei.

Seite

Zweiter Abschnitt.

Gewerbe und Handel.

Erstes Capitel.

Gewerbe und Handwerke.

Zweites Capitel.

Der Handel der Israeliten.

Dritter Abschnitt.

Wissenschaft und Kunst der Israeliten.

Erstes Capitel.

Die Wissenschaften.

Zweites Capitel.

Schöne Künste.

Dritte Abtheilung.

Die staatlichen Verhältnisse.

Erster Abschnitt.

Die Verfassung Israels.

Erstes Capitel.

Die bürgerliche Verfassung.

Sinnstörende Druckfehler.

Seite 6 Zeile 6 von oben l. Jer. 22, 14 statt Jer. 22, 11.
„ 10 „ 13 v. o. l. so daß st. o daß.
„ 17 „ 21 v. o. l. Matth. 23, 24 st. Matth. 23, 34.
„ 18 „ 4 v. o. l enthalten st. haltenten.
„ 20 „ 1 v. o. l. die größeren st. der größeren.
„ 22 „ 19 v. o. l. Jerboa st. Jerbra.
„ 42 „ 1 v. o. l. Ruth 3, 15 st. Ruth 3, 18.
„ 42 „ 20 v. o. l. 2 Sam. 13, 18 st. 2 Sam. 3, 18.
„ 53 „ 2 v. o. l. Hevitern st. Heritern.
„ 55 „ 6 v. u. l. S. 81 ff. st. 81 ff.
„ 83 „ 24 v. o. füge hinzu: Deut. 24, 14 f.
„ 85 „ 9 v. o. l. Gen. 24, 18 st. Gen. 20, 18.
„ 96 „ 16 v. u. l. führt st. Lührt.
„ 133 „ 11 v. o. l. Exod. 35, 25 f. Prov. 31, 13 st. Exod. 31, 13.
„ 139 „ 9 v. u. l. gewöhnliche Elle st. heilige Elle.
„ 141 „ 13 v. o. setze hinter Chomer eine Klammer.
„ 142 „ 1 v. o. l. Guise st. Giese.
„ 149 „ 1 v. u. l. daß durch die Spaltung st. daß die Spaltung.
„ 150 „ 13 v. u. l. Prov. 31, 24 st. Prov. 31, 34.
„ 182 „ 10 v. o. l. war von jeher st. wird v. j.
„ 185 „ 19 v. o. l. anständiger P. st. anständige P.
„ 200 „ 20 v. u. l. Machiriten st. Marichiten.
„ 201 „ 10 v. o. setze die Klammer hinter משבחת.
„ 230 „ 14 v. u. l. auf Zaub. st. auch Zaub.
„ 234 „ 3 v. u. l. durch die den P. st. durch den P.
„ 285 „ 5 v. u. l. Lev. 23, 29 st. Lev. 25, 19.
„ 287 „ 5 v. o. l. Deut. 17, 2—7 st. Deut. 11, 2—7.
„ 290 „ 7 v. u. l. Gen. 31, 53 st. Gen. 31, 13.
„ 296 „ 8 v. u. l. 1 Chron. 12, 8 st. 1 Chron. 24, 8.

Der biblischen Archäologie zweiter Theil.

Die bürgerlich-socialen Verhältnisse der Israeliten.

§. 92.

Einleitendes.

Die bürgerlich-socialen Verhältnisse der Israeliten tragen im Allgemeinen den Charakter des orientalischen, näher des semitischen Lebens. Die große Einfachheit und Stetigkeit des alten Orients wurde durch die strebsame Natur der Semiten temperirt zu einer ruhig fortschreitenden Entwicklung der verschiedenen Lebensverhältnisse, welche sich von der Beweglichkeit und Veränderlichkeit des Occidents und der Neuzeit wesentlich unterscheidet. Diese semitische Volksthümlichkeit bildet den natürlichen Boden, in welchen das Reich Gottes in Israel gepflanzt wurde. Durch seine Erhebung zum Volke Gottes wurde Israel in eine so innige und lebendige Beziehung zu Gott dem Herrn gesetzt, daß der sein religiöses Leben normirende und richtende Geist auch auf die Entfaltung und Ausbildung der natürlichen Seiten des gesammten Volkslebens einen heiligenden Einfluß ausüben mußte, damit theils durch Ausscheidung der Elemente in den natürlichen Sitten und herkömmlichen Ordnungen dieses Volks, welche mit seiner weltgeschichtlichen Bestimmung unvereinbar oder doch der Erreichung des gottgewollten Zieles hinderlich waren, theils durch Kräftigung, Pflege und Veredlung der Keime des Volksgeistes und Volkslebens, welche der Verklärung und Umbildung in das geistliche Wesen des Reiches Gottes in seiner zeitlichen Erscheinung und volksthümlichen Gestaltung fähig waren, das erwählte Volk für das Ziel seiner göttlichen Berufung zubereitet würde.

Erste Abtheilung.

Die häuslichen Lebensverhältnisse der Israeliten.

§. 93.

Allgemeiner Charakter.

Wie das Wort Haus (בַּיִת) sowohl die Wohnstätte einer Gemeinschaft von Menschen, als die ein gemeinschaftliches Haus bewohnende Familie bezeichnet, so kommt auch bei dem häuslichen Leben der Menschen ein Zwiefaches in Betracht, seine äußere Form und Erscheinung und sein innerer Gehalt und geistiger Kern. Aeußerlich wird dasselbe begründet und gebildet durch gemeinsame Wohnung und gemeinschaftliche Beschaffung der zur Erhaltung und Pflege des Lebens erforderlichen Nahrung und Kleidung; innerlich organisirt und eigenthümlich gestaltet wird es durch das aus der Ehe sich entwickelnde festgegliederte Zusammenleben und Zusammenwirken von Menschen verschiedenen Geschlechts, Alters und Standes, wodurch erst das menschliche Geschlecht den Zweck seines irdischen Daseins erfüllen, das Leben nach seiner leiblichen und geistigen Seite unter allen Verhältnissen und Wechseln dieser Erdenwelt erhalten und sich desselben als einer köstlichen Gottesgabe in der rechten Weise erfreuen kann.

Die besondere Gestaltung der äußern Seite des häuslichen Lebens richtet sich zunächst und vorwiegend nach der Lage und Beschaffenheit des Bodens, den ein Volk bewohnt. Nach dieser Seite unterschied sich das häusliche Leben der Israeliten nicht wesentlich von den häuslichen Einrichtungen und Gewohnheiten aller alten Völker Vorderasiens, obgleich das mosaische Gesetz auch über Wohnung, Nahrung und Kleidung Vorschriften gab, welche das Bundesvolk beständig an seinen heiligen Beruf mahnen sollten. Größer und tiefer greifend war der Einfluß, welchen die mosaische Religion auf die Entwicklung der inneren Seite des häuslichen Lebens dadurch ausübte, daß sie die Ehe als göttliche

Stiftung von allen sündlichen Entartungen zu reinigen, und die ursprüngliche Gottesordnung als feste Grundlage der ganzen bürgerlichen Gesellschaft herzustellen und aufrecht zu halten sucht. Hiedurch wurde der Lebensweise der Israeliten ein ganz eigenthümliches Gepräge aufgedrückt, welches sie von allen umwohnenden Heidenvölkern unterscheiden mußte.

Erster Abschnitt.

Wohnungen und Lebensunterhalt.

Erstes Capitel.

Die Wohnungen der Israeliten.

§. 94.

Verschiedene Arten von Wohnungen.

Je nach Beschaffenheit des Landes, der Lebensweise und Beschäftigung, so wie der Cultur sind die Wohnungen der Menschen von jeher bis auf diesen Tag verschieden — Höhlen, Hütten, Zelte, Häuser und Paläste. Die Anfänge des Häuserbaues verlieren sich im Dunkel der Urzeit und reichen bis in die Anfänge des Ackerbaues hinauf, der schon von Kain betrieben wurde (Gen. 4, 2) und feste Wohnsitze heischt, so daß schon Kain mit seinem Sohne Hanoch eine Stadt baute (Gen. 4, 17) [1]). — Die Benutzung von Höhlen als Wohnungen hängt mehr von der besonderen Beschaffenheit des Bodens und Klimas ab als von der Rohheit und Uncultur der Menschen. Selbst von den wilden, uncivilisirten Völkerstämmen wohnen nur diejenigen in Höhlen, deren Landesboden reich an natürlichen und geräumigen trockenen Höhlen ist und deren Klima kühlenden Schutz vor der Hitze zu suchen nöthigt. In solchen Gegenden aber werden bei zunehmender Cultur die natürlichen Höhlen zu bequemen, selbst künstlichen Wohnstätten erweitert und ausgearbeitet [2]). Solche Höhlenbewohner (Troglodyten) waren die Horiter, die frühern Bewohner

von Idumäa (Gen. 14, 6. Deut. 2, 12), wogegen die zahlreichen und zum Theil sehr geräumigen Höhlen in den Kalk- und Kreidefelsen Palästina's von den Israeliten nur in Kriegszeiten als Zufluchtsstätten und Festungen benutzt wurden, oder Räubern zu Schlupfwinkeln, Reisenden zu Herbergen, Hirten, die im Freien weideten, und Landleuten während der Erntezeit zu temporären, endlich Einsiedlern auch wohl zu beständigen Wohnungen dienten [3]. — Das Wohnen in Hütten (סֻכּוֹת) und Zelten (אֹהָלִים) hängt mit dem Nomadenleben zusammen, dessen Ursprung in Gen. 4, 20 auf Jabal zurückgeführt ist. Während die Nomaden (יֹשְׁבֵי אֹהֶל Gen. 4, 20, σκηνῖται) für sich und ihre Familie Zelte aufschlagen, errichten sie für ihre Heerden zum Schutze gegen Sturm und Wetter Hütten; so Jakob Gen. 33, 17. Für Menschen dienen Hütten, aus Sträuchern, belaubten Baumzweigen und Aesten errichtet, nur zum temporären Aufenthalte als Schutzmittel gegen Regen, Frost und Hitze (Lev. 23, 43. Jon. 4, 5). In Zelten wohnten die Patriarchen der Israeliten, deren Väter und Verwandte in Mesopotamien schon feste Häuser besaßen, weil sie in Canaan nur als Pilgrime lebten. Diese Zelte glichen in Material, Form und Einrichtung ohne Zweifel den Zelten der jetzigen Beduinen, bestanden zum Theil aus geflochtenen Matten, meistens aber aus gröberen, aus Ziegenhaaren gewebten, oder feineren, aus Garn gewebten Zeugdecken, welche über einem oder mehreren Pfählen aufgehängt und ausgespannt, mit Zeltpflöcken am Boden befestigt wurden. Ihre Form war mannigfach, bald rund, bald länglich, bald größer, bald kleiner. Im Innern war das Zelt durch einen Vorhang gewöhnlich in zwei Räume oder Gemächer getheilt, und das hinterste (חֶדֶר) für den Aufenthalt der Frauen und kleinen Kinder bestimmt [4]. — Als unentbehrliche Geräthe gehören zu einem Zelte ein Fußteppich, allenfalls auch einige Polster zum Sitzen und Liegen, ein niedriger Eßtisch, der wohl auch durch ein rundes Leder ersetzt wird, einige Eß- und Küchengeschirre und eine Lampe, die das dunkle Innere erhellt. — Durch Vereinigung vieler in einem

kreisweise um das Zelt des Anführers (Scheiks, Emirs) herum aufgeschlagenen Zelte entsteht ein Zeltdorf, טִירָה Gen. 25, 16 [5].

1) „Daß jetzt schon eine Stadt entsteht, dünkt denen freilich närrisch, welche sich den menschlichen Culturfortschritt nicht anders denn als ein langsames Emporarbeiten aus ganzer oder halber Thierheit denken mögen; aber abgesehen davon, daß die Entstehung fester Wohnsitze und Bauten sich in den Sagen aller Völker in unvordenkliche mythische Urzeit verliert, können ja, als diese kainitische Stadt entstand, bereits Jahrhunderte seit Entstehung des Menschengeschlechts verflossen sein, und עִיר ist ja im Gegensatze zu nur zeitweise nebeneinander stehenden, dann wieder wandernden Hirtenzelten zunächst nichts weiter als ein umschlossener Ort mit unbeweglichen Wohnungen". Delitzsch, d. Genesis I. S. 203 f.

2) Vgl. K. v. Raumer, Palästina, S. 67 der 3. Aufl.

3) Belege hiefür s. in Winer's R. W. Art. Höhlen.

4) Die größeren Zelte der Wohlhabenden sind in 3 Räume getheilt, von welchen der vorderste beim Eingang bei gemeinen Leuten für das junge, zarte Vieh, der zweite für das männliche, der dritte oder hinterste für das weibliche Personal bestimmt ist. Mehr hierüber bei Winer, R. W. Art. Zelte.

5) „טִירָה ist das kreisförmig aufgeschlagene Lager, دوار Duâr der Beduinen" (Del. Genes. I, S. 428), wogegen חָצֵר nur Gehöfte, mauerlose Ortschaft bedeutet.

§. 95.

Bau und Einrichtung der Häuser.

Das Material für den Häuserbau richtet sich theils nach dem, was die Oertlichkeit bietet, theils nach dem Zwecke der Gebäude und dem Vermögen der Bauenden. Die einfachen Wohnhäuser der Israeliten waren wohl wie noch jetzt in Palästina größerentheils aus Wänden von gebrannten oder blos an der Sonne getrockneten Lehmziegeln (לְבֵנִים) oder aus Kalk- und Sandsteinmauern aufgeführt, und nur die Häuser der Reichen und die Paläste aus Quadern oder behauenen Steinen (גָּזִית 1 Kön. 7, 9. Jes. 9, 9), manche selbst aus weißem Marmor (שַׁיִשׁ, שֵׁשׁ 1 Chron. 29, 2) erbaut, wobei man Lehm (חֹמֶר) oder Kalk (גִּר) oder Gyps (שִׂיד Jes. 33, 12 vgl. Deut. 27, 4), hie und da vielleicht auch Asphalt (חֵמָר wie bei der Erbauung Babels Gen. 11, 3) als Mörtel oder Cäment (מֶלֶט) gebrauchte. Die Mauern oder Wände wurden mit einer Tünche (תָּפֵל, κονία)

von Kalk oder Gyps von außen und innen überzogen, die Paläste mit farbigem, hellem Maueranstrich (Jer. 22, 14). Das Gebälke, nebst Thürpfosten, Thüren, Fenstergittern und Treppen war gewöhnlich aus Sykomorenholz (Jes. 9, 9), bei Prachtbauten aus Oelbaum-, Cypressen-, Cedern- und Sandelholz (1 Kön. 7, 2. Jer. 22, 14). Die Privathäuser hatten in der Regel nur ein Stockwerk, auf dem platten Dache aber einen Söller (Oberzimmer עֲלִיָּה, ὑπερῷον), der theils als Kabinet diente, in welches man sich zur Erholung oder Sammlung, in Trauer (2 Sam. 19, 1. Judith 8, 15), zu geheimer Besprechung (Richt. 3, 20), zum Gebete (2 Kön. 23, 12. Dan. 6, 11. Tob. 3, 12. Apstlgsch. 1, 13. 20, 8), im Sommer auch zur Erfrischung (Richt. 3, 20) zurückzog, theils als Gast-, Schlaf-, Kranken- und Leichenzimmer (1 Kön. 17, 19. 2 Kön. 4, 10. Apstlgsch. 9, 37. 39) gebraucht wurde, und meist zwei Ausgänge hatte, den einen in die untern Zimmer des Hauses, den andern durch eine Treppe unmittelbar auf die Straße führend. Mehrstöckig wurden, wie es scheint, in der älteren Zeit wenigstens, nur große Paläste gebaut [1]). Das flache Dach war mit Ziegeln und Estricht belegt, und der äußere Rand sollte nach Deut. 22, 8 mit einer Brustwehr (מַעֲקֶה) oder gitterartigem Geländer versehen sein, um das Herunterfallen zu verhüten.

Die Häuser der Vornehmen und die Paläste waren gemeiniglich in einem Viereck gebaut, welches den Hof (חָצֵר) umgab. Dieser sehr geräumig, mit Säulenhallen und Galerien umgeben, gepflastert, mit Brunnen (2 Sam. 17, 18), Bädern (2 Sam. 11, 2) versehen, auch wohl mit Bäumen besetzt, bildete das Gast- und Gesellschaftszimmer des Hauses. Der Eingang ins Haus durch das äußere Thor (שַׁעַר), an welchem ein Thürhüter oder eine Thürhüterin (ὁ oder ἡ θυρωρός Joh. 18, 16. Apstlgsch. 12, 13. 2 Sam. 4, 6 LXX.) stand, führte zunächst in den Vorhof (חָצֵר Jer. 32, 2. προαύλιον Marc. 14, 68. πυλών Luc. 16, 20), welcher als Vorzimmer diente und aus welchem man sowohl mittelst Treppen (מְסִלּוֹת 2 Chron. 9, 11) oder Wendeltreppen (לוּלִים

1 Kön. 6, 8) aufs Dach und in den Söller, als auch durch eine Thür in den Hof (αὐλή) und von diesem aus dann in die untern Zimmer des Hauses gelangte. Wie der Hof, so war auch das flache Dach der Häuser ein beliebter Aufenthaltsort der Familie zur Erholung und gesellschaftlichen Vergnügungen, auch zu häuslichen Geschäften. — Den innern Ausbau anlangend, waren die Thüren niedrig, nur in größern Gebäuden hohe Flügelthüren (דְּלָתַיִם), mittelst Zapfen (צִיר Prov. 26, 14) in Zapfenlöchern (פֹּתוֹת 1 Kön. 7, 50) sich bewegend, und wurden mit einem inwendig angebrachten Riegel (מִנְעָל Deut. 33, 25. מַנְעוּל Neh. 3, 3. Hohesl. 5, 5), den man mit einem Schlüssel (מַפְתֵּחַ) von außen vor- und wegschieben konnte, verschlossen. Die Oberschwellen der Thüren (מְזוּזוֹת) wurden nach 5 Mos. 6, 9 mit Inschriften von Bibelsprüchen versehen. — Die Fenster (חַלּוֹן), ohne Glasscheiben, nur aus Gitter (אֲרֻבָּה, אֶשְׁנָב) bestehend, gingen theils auf die Straße (Richt. 5, 28. Prov. 7, 6. Dan. 6, 11), theils in den Hof [2]). — Die innern Wände der Zimmer waren in den Häusern der Reichen und Fürsten mit Holzwerk und künstlicher Schnitzarbeit betäfelt (1 Kön. 7, 7. Jer. 22, 14. Hagg. 1, 4), hie und da mit Elfenbein ausgelegt (1 Kön. 22, 39. Am. 3, 5 vgl. Ps. 45, 9); der Fußboden war Estricht von Gyps oder mit gebrannten Steinen und bunten Marmorplatten belegt. Die hintersten Zimmer bildeten die Frauengemächer (בֵּית נָשִׁים, γυναικεῖον) und die Häuser der Vornehmen hatten besondere Sommer- und Winterzimmer (בית הקיץ und בית החרף Am. 3, 15. Jer. 36, 22). Die letzteren wurden mittelst eines Feuertopfes (אָח), der in keinem Hause fehlte und in der Mitte des Zimmers in einer Vertiefung des Fußbodens stand, erwärmt, indem man, sobald das Feuer ausgebrannt ist, die Wärme dadurch zusammenzuhalten sucht, daß man ein Gerüst mit einem Deckel darüber stellt und auf diesen einen Teppich legt [3]).

1) So der Palast Salomo's, das sog. Haus des Libanon 1 Kön. 7, 2 ff., die dreistöckigen Anbauten am Salom. Tempel 1 Kön. 6, 5 ff. Sonst wird

im A. und N. Testamente kein mehrstöckiges Haus in Palästina erwähnt, da Apstlg. ch. 20, 9 von Troas handelt.

2) Im neueren Orient gewöhnlich nur in den Hof. Vgl. G. H. v. Schubert, Reise in d. Morgenl. III. S. 291.

3) Ausführlich handelt über die Bauart der Häuser Faber's Archäol. der Hebr I. S. 404 ff., womit zu vgl. Winer, R. W. Art. Häuser.

Zur Einrichtung eines Wohnzimmers hielten die Israeliten für unentbehrlich ein Bette (מִטָּה), einen Tisch (שֻׁלְחָן), Sessel (כִּסֵּא) und Leuchter (2 Kön. 4, 9), dessen Lampe, wie es scheint, die ganze Nacht durch brennend erhalten wurde. Hiezu kamen für die vollständige Einrichtung eines Hauses die nöthigen Küchen-, Eß- und Trinkgeschirre (vgl. §. 99 f.), eine Handmühle und andere Wirthschaftsgeräthe und Werkzeuge. In den Häusern der Wohlhabenden und Reichen waren diese Geräthe nicht nur in reichlicher Menge vorhanden, sondern auch kostbar und luxuriös. Die Zimmer waren mit Polstern und Ruhebetten (עֶרֶשׂ Sopha oder Divan) ausgestattet, welche zugleich als Schlafstellen dienten und mit kostbaren Teppichen (Prov. 7, 16) und weichen Kissen (כְּסָתוֹת Ezech. 13, 18. 20) belegt waren. Selbst die Bettstellen waren mit Elfenbein ausgelegt (Am. 6, 4); die Tische und Sessel, die bei den Israeliten viel mehr im Gebrauche waren als im neueren Orient (2 Kön. 4, 10. Prov. 9, 14) [4], kunstvoll gearbeitet, die Eß- und Trinkgeschirre von Gold und Silber in mannigfacher Form; wie denn hier auch die zum Aufbewahren sowohl dieser Geräthe, als der Prachtgewänder und anderer Schmuck- und Putzsachen erforderlichen Behälter und Laden nicht gefehlt haben können.

4) Mit diesem bequemen Meubel waren sie in Aegypten bekannt geworden. Denn die alten Aegypter hatten eine große Mannigfaltigkeit an Stühlen, von den einfachsten dreibeinigen Arbeits- und Feldstühlen mit Ledersitzen bis zu den kunstreichsten, mit Elfenbein ausgelegten und mit prachtvollen Stoffen bezogenen Arm- und Lehnsesseln, wie aus den Abbildungen in Gardn. Wilkinson, the manners and customs of the ancient Egyptians. Vol II. p. 191—198. Edit. 3. zu ersehen. — Auch die Ruhebetten der vornehmen Israeliten mögen den ägyptischen, ebendaselbst p 199—201 abgebildeten Ottomanen, und die Tische den Abbildungen p. 203 ähnlich gewesen sein.

§. 96.

Dörfer, Flecken und Städte.

Der Unterschied von Dorf (חָצֵר) und Stadt (עִיר, poet. קִרְיָה) bestand in den ältesten Zeiten wohl nur darin, daß ein Complex von Häusern und Gebäuden, der von einer Mauer umgeben war, für eine Stadt, ohne eine Umgebungsmauer für ein Dorf galt [1]). Hiezu kam aber bald der weitere Unterschied, daß die Städte sich durch größere Zahl und Menge der Häuser, wie durch Größe, Solidität und Pracht wenigstens vieler Gebäude vor den Dörfern und Flecken auszeichneten. Ob aber auch in der älteren Zeit schon ein bestimmter Unterschied zwischen Dörfern (חֲצֵרִים) und Flecken (כְּפָרִים) bestand, und welcher, das läßt sich nicht entscheiden, weil das A. Test. über Anlage, Bauart und Beschaffenheit der Dörfer, Flecken und Städte überhaupt fast gar keine Nachrichten liefert [2]). Aus dem B. Josua, wo bei der Vertheilung des Landes an die Stämme Israels gewöhnlich „Städte und ihre Dörfer" genannt werden, z. B. Jos. 13, 23. 28. 15, 32. 36. 41 u. ö., erhellt nur so viel, daß zu den Städten in der Regel einige Dörfer gehörten, also die Dörfer in einer gewissen Abhängigkeit von den Städten standen. Bei zunehmender Bevölkerung und wachsender Vergrößerung wurden auch hie und da Dörfer und Flecken zu Städten, wie bei manchen noch aus ihrem Namen zu erkennen [3]).

Die Städte Palästina's waren, schon nach der im B. Josua aufgezählten großen Menge derselben zu urtheilen, verhältnißmäßig klein, wie die meisten Städte des höheren Alterthums. Erst mit dem Entstehen großer Reiche erweiterten sich die Hauptstädte, und mit dem mächtig aufblühenden Handel günstig gelegene Handelsplätze zu großen, volkreichen und ausgedehnten Städten. Nach Anlage und Bauart hatten die israelitischen Städte ohne Zweifel im Ganzen den Charakter der heutigen orientalischen Städte, d. h. enge und krumme Straßen (חוּצוֹת, שְׁוָקִים Pred. 12, 4. Hohesl. 3, 2) mit geräumigen Plätzen

(רְחֹבוֹת) in der Nähe der Thore, wo Markt (2 Kön. 7, 1) und Gericht gehalten wurde, waren jedoch schwerlich so weitläuftig gebaut, wie viele größere Städte des neueren Morgenlandes, die oft ausgedehnte Freiplätze, Gärten u. dgl. umschließen [4]). Von den Straßen waren wohl die wenigsten gepflastert [5]). — Viele Städte waren befestigt, von hohen Mauern mit starken Thoren und ehernen oder eisernen Riegeln umgeben (Deut. 3, 5) und mit Wartthürmen versehen (2 Sam. 18, 24 f.) [6]). Manche Stadt war auch schon wegen ihrer Lage auf einem steilen Berge schwer einnehmbar, wenn sie auch nur von einer einfachen Mauer umschlossen war. Die auf Hügeln und Bergen erbauten Städte mochten öfter terrassenförmig oder amphitheatralisch angelegt sein, o daß, wie im Judenviertel des heutigen Safed [7]), die flachen Dächer zugleich die Straße für die nächsthöherliegende Häuserreihe bildeten.

Mit dem zunehmenden Wohlstande der Israeliten wurden natürlicher Weise auch ihre Städte verschönert und mit schönen und großartigen Gebäuden geziert, besonders die Residenzen der Könige und der Fürsten, so vieles auch durch die immer wiederkehrenden Kriege verwüstet und zerstört werden mochte. Von den zerstörten Ortschaften wurden die meisten in der Folge wieder aufgebaut. Selbst die Spuren der 70jährigen Verwüstung des Landes während des babylonischen Exils wurden, wenn auch nur sehr allmälig, doch je länger je mehr verwischt, und das Land wieder mit Dörfern, Flecken und Städten besetzt. Besonders aber setzten Herodes d. Gr. und seine Nachfolger ihren Ruhm in Gründung neuer, und in Herstellung, Verschönerung und Erneuerung alter verfallener Städte, die nach griechischem und römischem Vorbilde mit Theatern, Gymnasien, Götzentempeln und andern Prachtgebäuden ausgestattet, zum Theil auch stark befestigt wurden. Aber auch von diesen Prachtbauten sind nur wenige und unbedeutende Trümmer übrig geblieben, die in keiner Beziehung sich eignen, ein Bild von der Bauart der altisraelitischen Städte und Ortschaften zu liefern.

1) Diesen Unterschied macht das mos. Gesetz Lev. 25, 29—31 zwischen עִיר חוֹמָה (V. 29) oder עִיר אֲשֶׁר־לֹא חוֹמָה (V. 30) und חֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין־לָהֶם חוֹמָה (V. 31). Auch später 1 Sam. 6, 18 wird zwischen עִיר מִבְצָר fester Stadt und כֹּפֶר הַפְּרָזִי offenen Flecken (Dorf) unterschieden, und vom אֶרֶץ פְּרָזוֹת ist Ezech. 38, 11 gesagt, daß seine Bewohner בְּאֵין חוֹמָה ohne Riegel und Doppelthüren wohnten. פְּרָזָה ist nämlich die Weite, das Flachland, die nicht ummauerte offene Ortschaft. Vgl. Zach. 2, 8 und Delitzsch zu Habak. S. 183.

2) Das B. Josua kennt in Canaan nur עָרִים Städte und חֲצֵרִים Dörfer (13, 23. 28. 15, 32 und ö.), und im Gebiete der Philister „Städte und ihre Töchter und ihre Dörfer" (Jos. 15, 45—47), oder „Städte und ihre Töchter" (וּבְנֹתֶיהָ), welche die Manassiten in den Stammgebieten von Asser und Isaschar erhielten (Jos. 17, 11). Die בָּנוֹת oder בְּנֹתֶיהָ sind aber nicht Flecken (κῶμαι), sondern kleinere, von den Hauptstädten abhängige Städte. Vgl. Keil, Comm. z. B. Josua S. 299 f. und 321 Note. Dagegen 1 Chron. 27, 25 sind עָרִים und כְּפָרִים genannt. Das Wort כָּפָר kommt außer in dem nomen propr. כְּפַר הָעַמּוֹנִי Jos. 18, 24 überhaupt erst Hohesl. 7, 12. 1 Chron. 27, 25 und in 1 Sam. 6, 18 in der Form כֹּפֶר vor, und scheint in letzterer Stelle die kleineren offenen Landstädte Philistäa's (= בְּנֹתֶיהָ Jos. 15, 45 ff.) zu bedeuten, nicht Dörfer (חֲצֵרִים). Ueberhaupt werden bei manchen Städten, welche in der älteren Zeit Umgebungsmauern hatten, bei allmäliger Erweiterung im Verlaufe der Zeit die Mauern gefallen sein, so daß sie עָרֵי הַפְּרָזִי Deut. 3, 5 und פְּרָזוֹת Zach. 2, 8 wurden.

3) So bei חֲצַר־אַדָּר Num. 34, 4 (אַדָּר Jos. 15, 3); חֲצַר־גַּדָּה Jos. 15, 27; חֲצַר־סוּסָה Jos. 19, 5; (עֵינָן) חֲצַר־עֵינוֹן Num. 34, 9 f. Ezech. 47, 17. 48, 1; חֲצַר־שׁוּעָל Jos. 15, 28. 19, 3. 1 Chron. 4, 28. Neh. 11, 27; כְּפַר־הָעַמּוֹנִי Jos. 18, 24; כְּפַר־נַחוּם Καφαρναούμ Luc. 4, 31. Noch häufiger im Arabischen und Syrischen; vgl. Gesen. thes. p. 707. Daraus erklärt sich, daß manche Orte bald als Stadt, bald als Flecken bezeichnet werden, z. B. Bethlehem in Joh. 7, 42 κώμη, dagegen Luc. 2, 4 πόλις.

4) Vgl. Winer, bibl. R. W. II. S. 508 mit den dort angeff. Belegen.

5) Nach Joseph. Antiqq. VIII, 7, 4 hätte schon Salomo die nach Jerusalem führenden Straßen mit schwarzem Stein belegen, also pflastern lassen. Die Sorge für Herstellung fester Landstraßen läßt aber voraussetzen, daß auch für die Pflasterung wenigstens der Hauptstraßen in den größeren Städten gesorgt sein wird. Gesicherter erscheinen die Angaben, daß Herodes d. Gr. die Hauptstraße in Antiochia (Antiqq. XVI, 5, 3) und Herodes Agrippa II. Jerusalem mit weißen Steinen pflastern ließ (XX, 9, 7). Gegenwärtig sind die Straßen in Jerusalem (und den meisten Städten des Orients) „eng und schlecht gepflastert, ja blos mit breiten Steinen unregelmäßig belegt; aber die Abschüssigkeit des Bodens trägt dazu bei, sie reinlicher zu erhalten, als es in den meisten orientalischen Städten der Fall ist". Robinson, Palästina II. S. 29; vgl. III. S. 720 f.

6) Aus der durchgängigen Unterscheidung von Städten und festen Städten (עָרֵי מִבְצָר) ergibt sich, daß nicht jede Stadt schon deßhalb, weil sie eine Umgebungsmauer hatte, für eine Festung galt. Durch feste Städte, mit hohen Mauern, starken Thoren und ehernen Riegeln war schon zu Mose's Zeiten Basan berühmt (Deut 3, 5. 1 Kön. 4, 13). In der Folgezeit, besonders unter den Königen wurden viele Orte, namentlich Grenz- und Hauptstädte, vor Allen Jerusalem, stark und kunstgemäß befestigt durch Erbauung von starken Festungsmauern mit Zinnen (פִּנּוֹת 2 Chron. 26, 5. Zeph. 1, 16) und hohen, theils über den Thoren (2 Sam. 13, 34. 2 Kön. 9, 17), theils an den Ecken der Mauer aufgeführten Thürmen (מִגְדָּלִים 2 Chron. 14, 7. 32, 5), und die Mauern noch durch Graben und Wall (חֵל) von außen verstärkt (2 Sam. 20, 15. Jes. 26, 1. 1 Kön. 21, 23). Außerdem wurden theils in den Städten (Richt. 9, 51 ff.), theils an verschiedenen Punkten des offenen Landes Wachtthürme und Burgen oder feste Kastelle (בִּירָנִיּוֹת 2 Chron. 17, 12) errichtet (2 Kön. 18, 8. 2 Chron. 27, 4), um Land und Reich gegen Feinde zu schützen.

7) Vgl. Robinson, Palästina III. S. 580.

Zweites Capitel.

Die Nahrung der Israeliten.

§. 97.

Nahrungsmittel oder Speisen und Getränke.

Die Nahrungsmittel der Menschen richten sich hauptsächlich nach den Erzeugnissen des von ihnen bewohnten Bodens und verändern sich bei steigender Cultur. Den ersten Menschen wurden im Paradiese das samentragende Kraut und Baumfrüchte zur Nahrung angewiesen (Gen. 1, 29); doch reicht der Genuß des Fleisches auch bis in die Urzeiten hinauf [1]). — Die Nahrungsmittel der alten Israeliten waren theils vegetabilische, theils animalische, wozu von jeher noch das Salz als Würze hinzukam. Die Hauptnahrung lieferte das Getraide — Waizen, Gerste, Spelt und Morhirse —, welches theils als Mehl zu Brod und Kuchen verbacken, theils auch in Aehren und Körnern am Feuer geröstet (קָלִי) [2]) allgemein gegessen wurde. Nächst dem Brode war Milch, nicht nur von Kühen, sondern auch von Schafen und Ziegen (Deut. 32, 14. Prov. 27, 27), theils süß (חָלָב), theils dick oder geronnen als saure Milch (חֶמְאָה) genossen, eine all-

tägliche Speise [3]). Sehr beliebt waren auch Honig (דְּבַשׁ) von Bienen, vielleicht auch Traubenhonig (aus süßen Trauben zu Syrop eingekochter Most) und Waldhonig von wilden Bienen (1 Sam. 14, 25. Matth. 3, 4 μέλι ἄγριον), woran Palästina reich war und noch ist [4]), Rosinentrauben (צִמֻּקִים ital. Simmúchi), getrocknete Feigenmassen (דְּבֵלִים 1 Sam. 25, 18), Dattelkuchen (2 Sam. 16, 1) [5]) und verschiedenes frisches Obst. — Zu Gemüse dienten vorzugsweise Hülsenfrüchte, Linsen und Bohnen nebst Zwiebeln, Knoblauch und Gurken, auch grüne, theils in Gärten gezogene (1 Kön. 21, 2), theils auf dem Felde wachsende Kräuter (יָרָק Prov. 15, 17). — Unter den animalischen Lebensmitteln nimmt das Fleisch von Rindern, Schafen und Ziegen die erste Stelle ein. Besonders geschätzt war das Fleisch von Kälbern, Lämmern und jungen Ziegen, wahrscheinlich auch von Tauben und Turteltauben [6]), wozu auf den Tafeln der Reichen noch Wildpret — Hirsche, Gazellen, Dammhirsche und verschiedenes Geflügel (1 Kön. 5, 3. Neh. 5, 18) kam [7]). Auch Fische, welche die Israeliten in Aegypten als wohlschmeckend kennen gelernt (Num. 11, 5), lieferte der See Genezareth in reicher Menge (Joh. 21, 11 vgl. Matth. 14, 17. 15, 34), so daß sie in Galiläa — wahrscheinlich gesalzen und am Feuer geröstet, die gewöhnliche Zukost zum Brode (ὀψάριον Joh. 6, 9. 11. 21, 9 ff.) bildeten, während in der Folge die Phönizier auch Seefische auf den Markt nach Jerusalem brachten (Neh. 13, 16). Die ärmeren Leute endlich aßen auch Heuschrecken (Lev. 11, 22. Matth. 3, 4. Marc. 1, 6), theils gesalzen und geröstet oder gebraten, theils in Wasser gekocht und geschmalzt [8]).

1) Zwar weist Gott erst nach der Sintfluth den Menschen das Fleisch der Thiere zur Nahrung an gleich dem grünen Kraute (Gen. 9, 3), aber da schon der Kainite Jabal das Nomadenleben begründet, als Vater der in Zelten und bei Heerden Wohnenden (Gen. 4, 20), so ist es nicht wahrscheinlich, daß er mit seinen Nachkommen nur die Milch der Heerden zur Nahrung und ihre Felle und Wolle zur Bekleidung verwandt und nicht auch ihr Fleisch gegessen haben sollte, wenn auch Abel die Schafzucht nur getrieben haben mag (Gen. 4, 2), um die Milch der Schafe zu essen und von ihrer Wolle sich zu bekleiden.

2) קָלִי (Lev. 23, 14) von Luther meist durch Sangen, in 2 Sam. 17, 28 aber durch Grütze übersetzt, oder קָלוּי Geröstetes (Jos. 5, 11) bezeichnet in der Regel geröstetes Getraide, namentlich Waizenkörner, eine in Palästina, Syrien und Aegypten noch jetzt sehr beliebte Speise. Man verbrennt nämlich noch nicht ganz reife Aehren mit Pflanzenstengeln zusammen, reibt die so gerösteten Aehren auf einem Siebe aus, oder bindet Waizenstengel und Aehren in kleine Bündchen und röstet sie am lodernden Feuer (אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ Lev. 2, 14) und genießt dann die Körner (U. J. Seetzen's Reisen, hrsgg. von Fr. Kruse. Berl. 1854 ff. I. S. 94. III. S. 221; Robinson, n. bibl. Forsch. S. 515). Das so geröstete Getraide ist aber nicht so schmackhaft, als wenn — wie häufig in der Erntezeit geschieht (Ruth 2, 14) — die noch nicht völlig trockenen nnd harten Waizenkörner in einer Pfanne oder auf einer eisernen Platte geröstet und dann mit Brod oder statt desselben gegessen werden (Robinson, Paläst. II. S. 660). — Auch Hülsenfrüchte — Erbsen und Kichern (vgl. Harmar's Beobacht. II. S. 255 ff.) — werden so geröstet, woraus sich die doppelte Erwähnung des קָלִי in 2 Sam. 17, 28 erklärt.

3) Die geronnene, saure Milch, חֶמְאָה, arab. Leben, bildet noch jetzt in Arabien und Syrien nächst Brod die Hauptnahrung der Aermeren; sie fehlt auch auf den Tischen der Wohlhabenden nicht (Robinson, Paläst. II. S. 558. 698. III. S. 201 u. bibl. Forsch. S. 88) und wird in starker Quantität zu Markte gebracht (vgl. Russel, Naturgesch. v. Aleppo, I. S. 150 f., Robinson, bibl. Forsch. S. 408). Auch führt man sie mit Mehl vermischt und getrocknet auf Reisen mit sich, um sie in Wasser aufgelöst als erfrischendes Getränk zu genießen (Burckhardt's Reisen, hrsgg. v. Gesenius. II. S. 697. 727). — Ohne Zweifel bereiteten die Israeliten auch Käse verschiedener Art, גְּבִינָה eig. geronnene Milch, Molken, Hiob 10, 10, nach den Dialekten auch Käse (vgl. Gesen. thesaur. p. 259) und חֲרִיצֵי הֶחָלָב segmenta lactis 1 Sam. 17, 18, nach den alten Versionen und den Rabbinen weiche Käse (Gesen. thesaur. p. 526); gab es doch in Jerusalem später ein Käsemacherthal, φάραγξ τῶν τυροποιῶν, Joseph. de bell. jud. V, 4, 1). — Ob sie aber auch schon Butter machten, ist noch streitig (vgl. Gesen. thes. p. 486), jedoch nach Prov. 30, 33: „der Druck der Milch (חָלָב) gibt חֶמְאָה Butter" sehr wahrscheinlich. — Das Verfahren der neueren Beduinen bei Bereitung der Butter besteht darin, daß man die Milch in einen Schlauch, d. i. die gegerbte Haut einer ganz abgezogenen Ziege füllt, diesen Schlauch an einem leichten Gestelle oder zwischen zwei Stangen aufhängt und regelmäßig durch einen Stoß hin- und herbewegt, bis die Butter fertig ist. Robinson, Pal. II. S. 405. III. S. 574; Wellsted's Reisen in Arabien, deutsch hrsgg. v. Rödiger, II. S. 210. Vgl. noch Faber zu Harmar's Beobacht. I, S. 263 ff.

4) Unter דְּבַשׁ ist in den meisten Stellen des A. T., auch in denen, wo Canaan als ein Land fließend von Milch und Honig beschrieben wird (Exod. 3, 8. 17 u. ö.) Bienenhonig zu verstehen. Denn da Palästina reich an wil-

den Bienen ist (vgl. Oedmann, verm. Samml. VI. S. 136) und noch in neuester Zeit an manchen Orten Bienenzucht stark getrieben wird (Robinson, Paläst. II. S. 443. 563. Winer, R. W. I. S. 79), so ist kaum zu bezweifeln, daß auch die Israeliten von Alters her sich mit der Bienenzucht abgaben, zumal sie auch in der Mischna öfter erwähnt und nach Philo (II, 633) besonders von den Essenern getrieben wurde. Doch scheinen die Israeliten auch schon Traubenhonig bereitet und versandt und verhandelt zu haben (Gen. 43, 11. Ezech. 27, 17), welcher auch von den Arabern Dibs (=דִּבְשׁ) genannt, und aus gekeltertem Traubenmost zu Syropsdicke eingekocht (vgl. über das Verfahren Robinson's bibl. Forsch. S. 500) noch jetzt in Palästina und Syrien einen ansehnlichen Handelsartikel bildet, indem 3 Centner Trauben einen Centner Dibs geben, und mit ein wenig Wasser verdünnt die Stelle des Zuckers vertritt (Burckhardt's Reisen, I. S. 224. 262. Robinson, Pal. II. S. 717. 729). Ausführlicheres hierüber in Bocharti Hieroz. III. p. 365 sqq.

5) Das W. קַיִץ in 2 Sam. 16, 1 und Am. 8, 1 f., dem griech. ὀπώρα entsprechend, läßt sich nicht mit Sicherheit deuten. Die meisten alten Versionen geben es durch Feigenmassen (παλάθαι), LXX: ἑκατὸν φοίνικες, Kimchi: gedörrte Früchte; vgl. Gesen. thes. p. 1209. Allein da getrocknete Feigenmassen דבלים heißen (1 Sam. 25, 18), und heutzutage auch die reifen Datteln in feste kuchenartige Massen zusammengeknetet und auf Reisen durch die Wüste als eine sättigende und erquickende Nahrung genossen werden (vgl. Sonnini und Burckhardt bei Winer, R. W. I. S. 253), so möchten unter קיץ eher mit LXX. Datteln als mit Faber zu Harmar's Beob. I. S. 388 ff. getrocknete Feigenmassen zu verstehen sein.

6) Tauben wurden von Alters her in besondern Schlägen (Jes. 60, 8) gezogen; außerdem gab und gibt es in Palästina viele Waldtauben. Vgl. v. Schubert, Reise, III. S. 250. Robinson, Pal. II. S. 433. 484 und I. S. 319.

7) Ueber בַּרְבֻּרִים אֲבוּסִים gemästetes Geflügel 1 Kön. 5, 3 vgl. meinen Comm. z. d. St.

8) Diese Gewohnheit findet sich noch jetzt bei vielen arabischen Stämmen und andern Völkern des Orients, so daß die Heuschrecken in Arabien auf dem Markte feilgeboten, und gedörrt nicht blos als Winterspeise in Säcken aufbewahrt, sondern auch zu Mehl gemahlen und daraus Kuchen gebacken werden. Vgl. Knobel zu Lev. 11, 21.

Die Fleischnahrung der Israeliten war aber auch durch das mosaische Gesetz mehrfach beschränkt, nicht nur durch die uralte, im Gesetze genauer bestimmte Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren, sondern auch durch die Opfergesetze. Durch jene Unterscheidung war als unrein zu essen verboten das Fleisch des Kameels, Hasen, Klippdachses und Schweines (Lev. 11, 4—8.

Deut. 14, 7 f.), welches von Arabern und andern Völkern gegessen wird; ferner von den Wasserthieren alle Fische ohne Schuppen und Floßfedern, z. B. Aale, und alle Schaalthiere, als Krebse, Austern u. dgl.; vom Geflügel die Raubvögel und die von Gewürm und Aase sich nährenden Sumpfvögel, endlich alle vielfüßigen kleineren und alle kriechenden Thiere, mit Ausnahme einiger Heuschreckenarten (s. oben §. 12); endlich das Fleisch von gefallenem (נְבֵלָה) und von wilden Thieren zerrissenem Vieh (טְרֵפָה Exod. 22, 30. Lev. 11, 39 f. 17, 15. Deut. 14, 21), so wie alle mit Wasser zubereitete Speise, auf welche Aas von unreinem kleinen Gethier gefallen war (Lev. 11, 34). — Durch die Opferordnung wurde der Genuß sowohl alles Blutes von Vieh und Vögeln, und blutigen Fleisches (Lev. 3, 17. 7, 26. 17, 10—14. Deut. 12, 16. 23 vgl. Gen. 9, 4. 1 Sam. 14, 32 ff.), als auch der Fettstücke, die vom Rind-, Schaf- und Ziegenvieh beim Opfern auf dem Altare angezündet wurden (Lev. 3, 17. 7, 23. 25) unbedingt verboten. Außerdem versagten sich die Israeliten nach altem Herkommen aus heiliger Scheu den Genuß der Spannader (des **nervus ischiadicus**) der thierischen Hüfte (Gen. 32, 33).

Unter den **Getränken** steht das Wasser oben an. Zur besseren Stillung des Durstes tranken gemeine Leute ein saures Getränk (חֹמֶץ Ruth 2, 14), eine Art Essig mit etwas Oel vermischt, vielleicht auch sauren Wein [9]). Die Wohlhabenden tranken Wein, wahrscheinlich mit Wasser gemischt, oft aber auch durch Gewürze verstärkt [10]), und ein stärkeres, berauschendes Getränk (שֵׁכָר, σίκερα), vermuthlich Dattelwein, aus eingeweichten reifen Datteln gekeltert, oder ägyptischen Gerstenwein [11]). Jedes Getränk wurde aber unrein, wenn man es aus einem Gefäße trank, das durch Aas unreiner Thiere verunreinigt worden war (Lev. 11, 34).

9) Noch jetzt ein im Oriente gewöhnliches Getränk, vgl. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. III. S. 68, wie bei den Römern acetum mit Wasser gemischt als posca von Soldaten und armen Leuten getrunken wurde; vgl.

Winer, R. W. I. S. 349 f. — Nach Num. 6, 3 hatten die Israeliten Essig aus Wein und aus Schekar, σίκερα. Der ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον (Matth. 27, 34. 48. Joh. 19, 29), wofür Marc. 15, 23 οἶνος ἐσμυρνισμένος steht, ist saurer, aus den Trebern bereiteter Wein (vgl. K. F. Hermann, Lehrb. der griech. Antiquitäten, Th. III. 1. S. 124) mit Myrrhe oder anderem Bitterstoff vermischt, von betäubender Kraft.

10) Die alten Griechen und Römer tranken den Wein nur mit Wasser vermischt, wobei das gewöhnliche Verhältniß 3 Theile Wasser und 1 Theil Wein, oder 5 Theile Wasser und 2 Theile Wein war, und die Mischung beider zu gleichen Theilen als das Höchste galt, was sich ein Trinker erlauben dürfe (vgl. Hermann a. a. O. S. 125, W. A. Becker, Charikles, Bd. II. S. 277 der 2. von Herm. besorgten Ausg., und Gallus, Bd. I. S. 190 der 2. Aufl.). — Für die Israeliten läßt sich diese Sitte zwar nicht aus dem A. Test., wohl aber aus Mischn. Pesach. VII, 13 (II, p. 163 ed. Sur.) belegen. Die Trinker freilich hielten die Mischung mit Wasser für Verfälschung, Jes. 1, 22. — Häufiger wurde aber der Wein durch Zusatz von Gewürzen verstärkt (Ps. 75, 9. Prov. 9, 2. 5. Hohesl. 7, 3) zu Gewürzwein יֵין הָרֶקַח Hohesl 8, 2. Auch pflegte man alten, auf Hefen gelegenen Wein durch ein Tuch zu seihen (זִקֵּק διυλίζειν), um ihn vom Hefen und etwa hineingefallenen kleinen Insekten zu reinigen, Jes. 25, 6 u. Gesenius z. d. St., Matth. 23, 34.

11) Sicera (שֵׁכָר) hebraeo sermone omnis potio, quae inebriare potest, sive illa quae frumento conficitur, sive pomorum succo, aut quum favi decoquuntur in dulcem et barbaram potionem, aut palmarum fructus exprimuntur in liquorem, coctisque frugibus aqua pinguior coloratur. Hieronym. ep. ad Nepotian. T. IV. p. 364 ed. Martian. — Mehr über die starken Getränke der Alten in Winer's R. W. II. S. 687 u. Gesen. thes. p. 1410.

§. 98.

Zweck und Bedeutung der Mosaischen Speisegesetze.

Die mosaischen Speisegesetze sind nicht aus diätetischen Rücksichten oder polizeilichen Zwecken hervorgegangen [1]). Der gemeinsame Grund derselben ist in der Berufung Israels zum Volke Gottes zu suchen. Von Jehova aus den Völkern der Erde ausgesondert, damit es sich heilige, wie Jehova, sein Gott heilig ist, sollte Israel einerseits sich nicht verunreinigen durch Genuß weder des Fleisches von unreinen Thieren noch des verunreinigten Fleisches von reinem Viehe, sondern auch in seiner Nahrung sich der Reinheit als des leiblichen Reflexes der Heiligung befleißigen (Lev.

11, 44 f. 20, 25); andrerseits sollte es, um seiner aus der Sünde fließenden Unheiligkeit stets eingedenk zu sein, sich des Genusses sowohl des Blutes als der Fetttheile der eßbaren Thiere haltenten, welche Jehova für den Altar zu Sühn- und Heiligungsmitteln ausgesondert und geheiligt hatte.

1. Die Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren geht weit über die mosaische Gesetzgebung zurück bis in die Urzeit des menschlichen Geschlechts (Gen. 7, 2. 8, 20), ist aber nicht aus dualistischer Auffassung der Geschöpfe geflossen [2]). Nach biblischer Lehre sind alle Geschöpfe dieser Erde gut geschaffen und rein als Schöpfungen des heiligen Gottes. Unreinheit kommt in die gute irdische Schöpfung erst durch den Sündenfall der ersten Menschen. Die aus Mißbrauch des anerschaffenen freien Willens entsprungene Sünde hat zwar ihren Sitz in der vom Geiste durchhauchten Seele, verbreitet sich aber von der Seele aus nicht nur über den Leib, den sie zerrüttet, daß er dem Tode und der Verwesung anheimfällt, sondern noch weiter vom Menschen aus über die ganze irdische Schöpfung, indem um des sündigen Menschen willen die Erde dem Fluche unterworfen wird, daß sie Dornen und Disteln trägt (Gen. 3, 17 ff.) und die ganze κτίσις der ματαιότης und φθορά anheimgegeben wird (Röm. 8, 20 f.). Dennoch ist die vernunftlose Creatur als unfrei nicht selbst mit Sünde behaftet; sie leidet nur unter den Folgen der Sünde und spiegelt in vielen Formen und Erscheinungen die Sünde und den Tod als Frucht der Sünde ab [3]). Diese Frucht und Wirkung der Sünde, unter welcher die Creatur nach Erlösung seufzt, tritt am augenscheinlichsten in dem natürlichen Tode, in der Verwesung des Leibes hervor. Daher gilt alles Todte und Verwesende als unrein, und soll von Israel gemieden werden, weil seiner Bestimmung zum heiligen Gottesvolke widersprechend. Am stärksten verunreinigen daher die menschlichen Leichname, nächst diesen der Aussatz als das leibhaftige Bild der Sünde und des Todes und gewisse, theils krankhafte, theils natürliche Ausflüsse aus dem menschlichen Körper als Analoga der Materie der Verwesung;

endlich die todten, d. h. verendeten, nicht von Menschen getödteten Thiere oder deren Aas, selbst das zum Schlachten bestimmte und dem Menschen zur Nahrung angewiesene Vieh, wenn es nicht geschlachtet sondern verendet ist, nicht ausgenommen (Lev. 11, 39). Diese Dinge verunreinigen schon bei bloßer Berührung (Lev. 11, 8. 11. 24—28. 31. 36), wogegen kein lebendes unreines Thier bei bloßer Berührung verunreinigt, weil keins an sich unrein ist [4]). Für diese — im Leben meist unvermeidlichen — Verunreinigungen hatte das Gesetz die in §. 56 ff. beschriebenen Reinigungen angeordnet.

Noch weiter greift der Gegensatz von Rein und Unrein in Betreff der Nahrung, welche der Mensch in sich aufnimmt. Hinsichtlich dieser soll der Israelit nicht blos das Fleisch von verendeten, der Verwesung anheimgefallenen Thiere nicht essen; sondern auch verschiedene lebende Thierarten soll er als unrein nicht zu seiner Nahrung verwenden. Daß diesem Speisegesetz dasselbe Prinzip zu Grunde liegt, das läßt sich bei vielen als unrein bezeichneten Thierarten leicht erkennen. Unrein sind nämlich alle Thiere, welche das Bild der Sünde, des Todes und der Verwesung an sich tragen. So unter den größeren Landthieren alle reißenden Thiere, die dem Leben nachstellen, Tod und Verderben in Gottes Schöpfung verbreiten, das Lebendige zerreißen und fressen; unter dem Geflügel nicht nur die Raubvögel, Adler, Geier u. a., sondern auch die Sumpfvögel und andere, die von Gewürm, Aase und allerlei Unreinigkeiten sich nähren [5]); von den Wasserthieren alle schlangenartigen Fische und schleimartigen Schaalthiere, und von dem kleinen Gethiere Alle bis auf einige Heuschreckenarten, weil diese Thiere theils an die alte Schlange erinnern, theils in allerlei Unreinigkeiten ihre Nahrung suchen, theils im Staube kriechen und in der schleimartigen Beschaffenheit ihres Körpers die Verwesung abspiegeln.

Wenn aber uns nicht an allen vom mosaischen Gesetz als unrein bezeichneten Thieren das Bild der Sünde und des Todes so augenfällig entgegentritt, und wir noch weniger an den Merkmalen,

nach welchen der größeren Vierfüßler in reine und unreine getheilt sind, dieses Prinzip erkennen können, so müssen wir bedenken, daß der Gesetzgeber diesen Unterschied nicht zuerst eingeführt, sondern nur die längst vorhandene Unterscheidung dem Geiste der göttlichen Offenbarung entsprechend geregelt und begrenzt hat. Diese Unterscheidung selbst aber, nach welcher die Menschen nicht alle Hausthiere, sondern unter diesen nur das Rind-, Schaf- und Ziegenvieh zur Nahrung wählten, hat sich auch nicht aus irgend welcher Erfahrung von der größeren oder geringeren Schmackhaftigkeit oder Zuträglichkeit des Fleisches etlicher Thiere vor anderem Fleische gebildet, sondern gründet sich auf ein gewisses unmittelbares Gefühl, welches die noch durch keine unnatürliche und ungöttliche Cultur getrübte Einsicht des Menschen in die Natur der Thiere und ihre Bestimmung für ihn hiebei leitete. Denn wie das ihm anerschaffene Gottesbewußtsein in Folge der Sünde zu einer mahnenden, ihn der Sünde und Ungerechtigkeit zeihenden Stimme Gottes im Gewissen wurde: so wirkte auch diese Gottesstimme auf sein Verhalten zur irdischen Schöpfung und speziell zur Thierwelt dergestalt ein, daß ihm viele Thiere als Abbilder der Sünde und des Verderbens vor Augen traten, die seine Seele mit Abscheu und Widerwillen erfüllten. Erst bei weiterer Entartung und Verdunklung des Gottesbewußtseins wurde dieser Widerwille bei vielen Völkerstämmen mannigfach abgestumpft und mit dieser Abstumpfung auch die richtige, der menschlichen Bestimmung entsprechende Wahl der Thiere zu seiner Nahrung verdunkelt.

Um nun die Menschheit zu Gott zurückzuführen, sucht das mosaische Gesetz die Einsicht in das Wesen der Sünde und der Zerrüttung, welche die Sünde in der ganzen Natur angerichtet, zu schärfen, und bestimmt daher den Unterschied von reinen und unreinen Thieren theils nach allgemeinen Merkmalen, die bei den größern Vierfüßlern von den zahmen Hausthieren, welche von jeher die Fleischnahrung den Menschen lieferten, abstrahirt sind, theils durch spezielle Aufzählung der als unrein nicht zu essenden

Thiere, so daß den Israeliten auch manche Thiere zu essen verboten wurden, die andere Völker ohne Nachtheil für die Gesundheit aßen; ohne daß wir mit unserer Reflexion bei jedem einzelnen den Grund des Verbots oder das eigentlich Bedeutsame an ihm, worin das Alterthum ein Bild der Sünde und des Abscheus erblickte, zu erkennen und nachzuweisen vermögen.

1) So besonders R. Moses Nachman. und Grotius zu Lev. 11, 3; Spencer, de leg. Hebr. rit. I. c. 7. sect. 2; Michaelis, mos. R. IV. §. 202 ff., Saalschütz, mos. R. I. S. 251 ff. u. A. in verschieden modificirter Weise. Vgl. die Widerlegung in Sommer's bibl. Abhdll. I. S. 187 ff.

2) Wie Rhode, d. heil. Sage des Zendvolks, S. 453 ff., Bleek, theol. Stud. u. Krit. 1831. S. 497 f., v. Bohlen zu Gen. 7, 2 wollten; vgl. dagegen Sommer, S. 193 ff. — Nach Delitzsch, Genes. I. S. 249 beruht die Unterscheidung „nicht wie im Parsismus auf einem Dualismus der weltschöpferischen Principien", wohl aber „auf dem Dualismus des von Gott gesetzten Guten und des in die gute Schöpfung eingedrungenen Argen". Die Schrift lehrt nur eine δουλεία τῆς φθορᾶς Röm. 8, 20 und: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται 1 Joh. 5, 19 auf Grund der Genes. 3 berichteten Thatsache.

3) „Die Sünde beschränkte sich in ihren Folgen nicht blos auf das Gebiet des Geistes. Sie drang tief auch in das leibliche Gebiet ein. Ihre Folge ist zuerst der Tod, dann das ganze Heer von Krankheiten, von widrigen und ekelhaften Zuständen; selbst bis in die unvernünftige Schöpfung hinein erstreckt sie ihre Herrschaft; es findet sich in ihr gar Vieles, was nicht zu der ursprünglichen Schöpfung gehören kann, was deutlich das Bild der Sünde widerstrahlt, viel Unheimliches, Garstiges, Widriges, Unreinliches. Diese Folgen der Sünde im Reiche der Sichtbarkeit sind dazu da, sie uns zum Bewußtsein zu bringen". Hengstenberg, Offenb. Joh. II. S. 121 f.

4) Daher verunreinigt auch nicht die Berührung der unreinen Thiere, wenn sie getödtet sind; und die todten (verendeten) unreinen (nicht eßbaren) Thiere haben an sich keine größere Unreinheit als die todten reinen (eßbaren). Unhaltbar ist die Meinung Sommer's (S. 211 ff.), daß acht in Lev. 11, 29 f. genannte Arten aus der Klasse des kleinen Gethiers einen stärkeren Grad von Unreinheit hätten als die übrigen unreinen Thiere, weil — wie ich auch in Th. 1. S. 278 angegeben — das Aas dieser nur Personen verunreinige, jener acht aber nicht allein Personen, sondern auch Dingen, als Geräthschaften, Kleidern, Nahrungsmitteln — Gegenständen, die sämmtlich dem Haushalte des Menschen angehören, ihre Unreinheit mittheilten (Lev. 11, 32—37). Denn nirgends lehrt das Gesetz, daß das Aas der übrigen reinen wie unreinen Thiere nur Personen verunreinige. Von vornherein schon erscheint es undenkbar, daß das Aas der verendeten Thiere, welches den Menschen, der es trug, so verunreinigte, daß er bis auf den

Abend unrein wurde und seine Kleider waschen mußte (Lev. 11, 24 ff. 28, 39 f.), nicht auch Nahrungsmittel und Hausgeräthe sollte unrein gemacht haben, wenn es mit denselben in Berührung kam. Die gegentheilige Meinung hat Sommer blos daraus gefolgert, daß im Gesetze die Verunreinigung der Gegenstände des Haushaltes durch das Aas todter Thiere blos von diesen acht Thierarten erwähnt ist, von den übrigen nicht. Aber dieser Umstand ist einfach daraus zu erklären, daß die genannten acht Thierarten, soweit sich die Namen mit Sicherheit deuten lassen (vgl. Sommer, S. 260 ff. und die Commentt. zu Lev. 11, 29 f.), in den Häusern lebten, in den Wohnungen herumliefen und krochen, beim Verenden also leicht auf Hausgeräthe, Kleider und Nahrungsmittel fallen konnten, die übrigen Thiere dagegen, weil nicht in Zimmern sich aufhaltend, wenn sie verendeten, auch nicht leicht auf Dinge des Hausraths fallen oder Speisen berühren und verunreinigen konnten. Der Gesetzgeber beschränkt sich auch hier auf ausdrückliche Nennung des Wichtigsten, was leicht vorkam, sowie er vorher in V. 3—7 von den größeren Landthieren, deren Fleisch nicht gegessen werden sollte, nur die wichtigsten ausdrücklich nennt, wie Kameel, Hasen, Klippdachs (שָׁפָן, hyrax Syriacus, den Wabr der Araber; Luther: Kaninchen, Andere: Springhase, Jerbra, vgl. Roediger zu Gesen. thes. s. v. und Robinson, bibl. Forsch. S. 507), und das Schwein, deren Fleisch zu essen den Israeliten durch die Gewohnheit der anwohnenden Völker nahe gelegt war; dagegen andere, z. B. den Esel übergeht, weil sein Fleisch weder von den Israeliten noch von den Nachbarvölkern zur Nahrung verwandt wurde, außer etwa in Fällen äußerster Hungersnoth, 2 Kön. 6, 25.

5) Aus andern Gründen sind der Strauß (בַּת הַיַּעֲנָה) und die Fledermaus (עֲטַלֵּף) für unrein erklärt, theils wegen ihrer zwitterhaften Natur nach Analogie von Lev. 19, 19. Deut. 22, 9 ff., theils wohl auch, weil der Strauß in Wüsteneien hauset und die Fledermaus in der Finsterniß, vgl. Sommer, S. 256 ff.

2. Wie dem zur Heiligung berufenen Israeliten das Fleisch unreiner Thiere und jedes verunreinigte Fleisch seiner Sünde und Tod abbildenden Unreinheit wegen zu essen verboten war, so sollte derselbe noch weniger das zum Sühn- und Heiligungsmittel für den Altar ausgesonderte und dadurch geheiligte Blut *) und Fett (d. h. der bei Sühn- und Heilsopfern auf dem Altare anzuzündenden Fettstücke) der Thiere als Nahrung sich zueignen. Kein Blut soll Israel essen in allen seinen Wohnungen, weder vom Vogel noch vom Vieh (Lev. 7, 26), weil die Seele des Fleisches im Blute ist und Jehova es ihnen gegeben auf dem Altar zu sühnen ihre Seelen (Lev. 17, 11. 16). Nicht der Seele der

Thiere als solcher, als dem Sitze oder Prinzip des animalischen Lebens gilt das Verbot, sondern der Seele als von Gott geheiligtem Sühnmittel [7]). Dies ergibt sich klar aus der parallelen Bestimmung über das „Fett der Stiere, Schafe und Ziegen" oder „des Viehes, das man zur Feuerung Jehova darbringt" (Lev. 7, 23. 25). Dieses Fett soll eben so wenig wie das Blut gegessen werden [8]), bei Strafe der Ausrottung (Lev. 7, 25. 27. 17, 10. 13), weder von den Israeliten noch von den bei Israel wohnenden Fremdlingen (Lev. 17, 10), während das Essen des Fleisches unreiner Thiere nur den Israeliten, nicht auch den Fremdlingen, und überhaupt ohne Androhung einer Strafe für den Uebertretungsfall verboten ist [9]). Das Verbot des Blut- und Fettessens ist strenger und auch für die Fremdlinge bindend, weil seine Uebertretung eine Nichtachtung der Heiligkeit Jehova's ist, das Essen unreinen Fleisches aber nur eine Mißachtung der Berufung und Bestimmung Israels.

6) Des Blutes wegen ist auch das Essen blutiger Fleischstücke (Gen. 9, 4) oder des Fleisches mit Blut (Lev. 19, 26. 1 Sam. 14, 32 ff.) verboten. — Ganz unrichtig wird dieses Verbot von Rabbinen (s. Breithaupt zu Jarchi ad Gen. 9, 4. Deut. 12, 23. Selden, de jure natur p. 827. ed. Argent. 1665), mehreren christlichen Auslegern, z. B. Rosenmüller, von einer bei den Abessyniern vorkommenden Barbarei: lebenden Thieren Fleischstücke auszuschneiden und sie zu verzehren (vgl. Rosenmüller, A. und N. Morgenl. I. S. 39 ff. 309 f.) gedeutet, als Verbot dieser Barbarei, während schon Josephus (Ant. I, 3, 8) das Richtige hat.

7) Nach Delitzsch (bibl. Psychol. S. 196) wird das Verbot des Blutgenusses zwiefach begründet: „Das Blut hat die Seele in sich und es ist zufolge gnädiger Anordnung Gottes das Sühnmittel für Menschenseelen vermöge der in ihm enthaltenen Seele. Der eine Grund liegt in des Blutes Wesen und der andere in seiner Bestimmung zu heiligem Zwecke, welche es, auch abgesehen von jenem andern Grunde, gemeinem Gebrauche entrückt". Hiemit vgl. desselben Comm. z. Genes. I. S. 265, wo der erste Grund näher so bestimmt ist: „weil das Blut die Seele ist, Deut. 12, 23, d. h. weil das Blut in Einheit mit der Seele steht, es ist die nächste Erscheinungsform, gleichsam der flüssige Körper, das sichtbare Vehikel der Seele in ihrer beseelenden Thätigkeit und Wirkung, vom Blute geht im Organismus alles aus und auf das Blut wirkt es zurück, die Seele und das Blut sind in causaler Weise ineinander. Damit also die Menschenseele nicht in zu nahe Berührung mit der Thierseele komme und dadurch

verrohe, damit Mensch und Thier in ihren innersten und eigensten Centren nicht in einander übergehen, soll der Mensch sich des Blutgenusses enthalten." Allein daß der Genuß des Thierblutes einen nachtheiligen Einfluß auf Leib und Seele des Menschen habe, wie die Rabbinen meinen (**Maimonides**, More Nevoch. III, 48. **Hottinger**, juris Hebræor. leges CCLXI. p. 200 sq.) ist unerweislich, daher auch jenes Verbot nicht aus der Besorgniß vor „Verrohen" abzuleiten. Ueberhaupt enthalten die Sätze: „denn die Seele des Fleisches ist im Blute" und „ich hab' es euch gegeben auf den Altar, zu sühnen eure Seelen" (Lev. 17, 11) nicht zwei selbstständige Motive zur Begründung des Verbots, sondern nur die beiden Momente zur Begründung des folgenden Satzes: „denn das Blut, es sühnet mittelst der Seele", worin das eine und einzige Motiv zur Begründung des Verbotes des Bluteſſens besteht. Mittel zur Sühnung der Menschenseelen ist nach göttlicher Gnadenordnung das Blut der Thiere nur als Träger der Thierseele. Auf diese Bestimmung wird schon Gen. 9, 4 durch das בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ hingedeutet. Auch die Thatsachen, daß im apostolischen Zeitalter die zum Glauben an Christum gekommenen Heiden zur Enthaltung vom Blute außerhalb oder innerhalb des thierischen Körpers (αἵματος καὶ πνικτοῦ) verpflichtet wurden (Apstlgsch. 15, 20. 29. 21, 25), und daß noch zu Tertullians Zeiten (Apologet. c. 9) das Verbot des Blutgenusses von Christen beobachtet wurde, liefern keine Beweise für einen „horror naturalis des noch nicht verwilderten oder verbildeten Menschen vor dem Genusse des Blutes" — bei den übrigen Völkern des Alterthums läßt sich ein solcher horror naturalis nicht nachweisen — sondern jene Thatsachen erklären sich hinlänglich daraus, daß es den Christen der ersten Jahrhunderte überhaupt sehr schwer wurde, sich in die Abrogation der mos. Ritualgesetze zu finden. — In der Scheu vor Blutgenuß liegt wohl auch der Hauptgrund, weshalb Fleisch von zerrissenen Thieren zu essen verboten war, wozu noch die Besorgniß kommen mochte, daß dasselbe schon abgestanden und dem Prozeß der Verwesung verfallen sein konnte, um deretwillen das Essen des נְבֵלָה als verunreinigend untersagt war.

8) Daher sollten auch Israeliten und Fremdlinge unter ihnen das Blut von gejagtem eßbaren Wilde und Vögeln auslaufen lassen und mit Erde bedecken (Lev. 17, 13), und das Blut von dem zum Essen geschlachteten Vieh wie Wasser auf die Erde gießen (Deut. 12, 24). — Ueber das Fett von gefallenem und zerrissenem Vieh ist Lev. 7, 24 bestimmt, daß dasselbe zu allerlei Gebrauch verwandt, nur nicht gegessen werden dürfe, während über die Verwendung des Fettes von dem zum Essen geschlachteten Viehe in Deut. 12 nichts bestimmt ist. Aber gerade daraus, daß hier, wo das Schlachten von Vieh zum Essen frei gegeben und die Lev. 17, 3 ff. gesetzte Schranken aufgehoben wird, nur das Essen des Bluts wiederholt verboten, über das Essen des Fettes aber nichts verordnet wird, vgl. mit Lev. 7, 23. 25, wo die allgemeine Vorschrift: „Kein Fett von Rindern, Schafen und Ziegen sollt ihr essen" in V. 25 näher dahin bestimmt wird: „wer Fett ißt vom

Vieh, von dem man darbringt Feuerung für Jehova", scheint ziemlich sicher zu folgen, daß die Fettstücke vom Rind-, Schaf- und Ziegenvieh, welche beim Opfern desselben auf dem Altare angezündet wurden, in den Fällen, wo solches Vieh nur zum Essen geschlachtet worden, auch gegessen werden konnten. Unstatthaft ist jedenfalls die Folgerung, welche Knobel aus Lev. 7, 24 zieht: „Bei ordentlich geschlachteten Rindern, Schafen und Ziegen stand dies (die Verwendung des Fettes zu allerlei Gebrauch) offenbar nicht frei".

9) Die Uebertretung zog blos Verunreinigung bis auf den Abend zu, wie Lev. 11, 40 vom Essen des Fleisches vom gefallenen Viehe und Lev. 17, 15 vom Gefallenen und Zerrissenen (נְבֵלָה und טְרֵפָה) bemerkt ist mit der Drohung, daß wer die Reinigung unterlasse, seine Schuld tragen solle (V. 16). — Mit Lev. 17, 15, wornach der Einheimische und der Fremdling, wenn er נְבֵלָה וּטְרֵפָה ißt, sich verunreinigt bis zum Abend, scheint Deut. 14, 21: „ihr sollt kein נְבֵלָה essen; dem Fremdlinge, der in deinen Thoren, magst du es geben und er es essen, oder dem Fremden (נָכְרִי) verkaufen", im Widerspruch zu stehen, indem hiernach der Fremdling (גֵּר) sich durch das Essen von נְבֵלָה nicht verunreinigt haben kann. Unstatthaft erscheint die Ausgleichung dieses Widerspruchs bei Joh. Gerhard (comm. in Deut. p. 883) durch Unterscheidung zwischen Proselyten der Gerechtigkeit und Proselyten des Thores, weil diese erst später aufgekommene Unterscheidung dem mosaischen Gesetze fremd ist. Eher wird man annehmen dürfen, daß Mose hier mit Rücksicht auf die Verhältnisse Israels in Canaan, wo der Verkehr mit den Fremdlingen sich nicht so eng gestalten konnte, als während der Vereinigung des ganzen Volks mit den unter ihm befindlichen Fremdlingen in einem Lager, jene Beschränkung, daß auch sie durch Essen von נְבֵלָה sich verunreinigten, für die Fremdlinge in den Städten Israels aufgehoben; da ja das Verbot des Essens unreinen Fleisches in Lev. 11 nur den Israeliten gegeben und auch in den übrigen Gesetzen den Fremdlingen wie den Israeliten nur das Essen von Blut und blutigem Fleische (טְרֵפָה) verboten ist. — Unbegründet aber ist der Widerspruch, welchen Sommer (S. 244 f.) und Knobel (Comm. z. Levit. S. 499) zwischen Exod. 22, 30 und Deut. 14, 21 finden, da Exod. von טְרֵפָה, Deut. aber von נְבֵלָה handelt, und zwischen beidem in Bezug auf Unreinheit ein nicht unerheblicher Unterschied obwaltet.

§. 99.

Zubereitung der Speisen.

Die Bereitung der Nahrungsmittel zu Speisen setzt den Gebrauch des Feuers voraus, dessen Erfindung jenseits aller Geschichte liegt und schon bei dem ersten Opfer der Söhne Adams Gen. 4, 3 vorausgesetzt zu werden scheint [1]). Die Art, wie man anfangs Feuer gewann, ist unbekannt. Die Israeliten scheinen

es in der späteren Zeit wenigstens durch Anschlagen mittelst Stahl und Feuerstein erzeugt zu haben (2 Makk. 10, 3) [2]). — Um Brod zu backen wurde das Korn entwender im Mörser (מְדֹכָה) zerstoßen, oder meistens auf Handmühlen (רֵחַיִם Num. 11, 8. טְחוֹן Thren. 5, 13. טַחֲנָה Pred. 12, 4) mit zwei Steinen, einem unteren festen (פֶּלַח תַּחְתִּית Hiob. 41, 16) und einem oberen beweglichen (רֶכֶב Deut. 24, 6, פֶּלַח רֶכֶב Richt. 9, 53), die jede Wirthschaft hatte [3]), von Weibern oder Sklavinnen gemahlen (Exod. 11, 5. Jes. 47, 2. Matth. 24, 41), sodann das Mehl in einer Backschüssel (מִשְׁאֶרֶת) mit Sauerteig (שְׂאֹר) eingeknetet und, nachdem es durchsäuert war, zu dünnen runden oder ovalen Kuchen (כִּכָּר) geformt und entweder blos auf Kohlen oder glühenden Steinen oder auch in Backöfen (תַּנּוּר) gebacken [4]). — Hatte man Eile, so unterblieb das Säuern und der Teig (בָּצֵק) wurde zu dünnen runden Scheibenkuchen geformt und auf heißgemachtem Sande oder Steinplatten (רְצָפִים 1 Kön. 19, 6) mittelst darüber gelegter heißer Asche oder Kohlen gebacken — Aschkuchen (מַצּוֹת Gen. 19, 3. עֻגֹּות מַצּוֹת Exod. 12, 39, עֻגָּה 1 Kön. 17, 13. מָעוֹג 1 Kön. 17, 12) [5]). — Gewöhnlich buck man das Brod aus Waizenmehl, aber auch aus Gerste, Morhirse, Spelt, Bohnen und Linsen (Ezech. 4, 9. 12). Aus Waizenmehl wurde außerdem mancherlei feines Backwerk bereitet, nämlich a. Ofengebäck (מַאֲפֵה תַנּוּר), theils mit Oel eingeknetete Lochkuchen (חַלּוֹת), theils dünne mit Oel blos bestrichene Fladen (רְקִיקִים); b. Pfannkuchen aus Weißmehl und Oel angemacht und theils auf der Pfanne (מַחֲבַת) gebacken, theils im Tiegel (מַרְחֶשֶׁת) in Oel gesotten, die auch als Speisopfer gebracht wurden (vgl. §. 40); c. Honigkuchen (צַפִּיחִית בִּדְבָשׁ Exod. 16, 31), Rosinen- oder Traubenkuchen (אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים oder אֲשִׁישׁוֹת Hos. 3, 1. Hohesl. 2, 5. 2 Sam. 6, 19. 1 Chron. 16, 3) und Herzkuchen (לְבִיבוֹת), aus Teig geknetete, in der Pfanne gesottene und weich (doch nicht flüssig) ausgeschüttete Kuchen — eine Art Pudding (2 Sam. 13, 6—9) [6]).

1) Abel wird sein Opfer von den Erstlingen der Heerde wohl kaum anders Gott dargebracht haben als durch Verbrennung im Feuer. Wäre die Meinung der Rabbinen, Theodoret's und a. KVV. (vgl. Bochart, Hieroz. I. p. 614. ed. Ros.), daß dieses Opfer durch Feuer vom Himmel angezündet worden sei, im biblischen Texte begründet, so hätten die Menschen hieraus den Gebrauch des Feuers lernen können. — „Es ist noch keine Nation auf Erden entdeckt worden, welche den Gebrauch des Feuers nicht gekannt hätte (die Angaben Goquet's über Völker, welche angeblich denselben nicht kannten, hat Linck, Urwelt, I. 341 bereits vollständig widerlegt); allein es ist auch bis jetzt noch nicht möglich gewesen, die Art seiner Entdeckung nachzuweisen. Wir finden den Gebrauch des Feuers bei den rohesten Nationen des Nordens wie des Südens, mitten im Lande wie an der Seeküste und auf den Gebirgen wie auf den Inseln". G. Klemm, allg. Culturgesch. der Menschheit, I. S. 178 (Lpz. 1843). Hiemit vgl. „die Mythen von der Herabholung des Feuers bei den Indogermanen", von Prof. Dr. Kuhn. Berl. 1858 (Gymnasialprogr.), mit dem Ergebnisse S. 20: „der gleiche Glaube bei den Indern, Griechen und Italern, daß das irdische Feuer als himmlischer Funke von einem halbgöttlichen Wesen — — im Blitze den Menschen herabgebracht sei". Und: „Die Gewinnung des Feuers bei Indern, Griechen, Römern und Deutschen, namentlich des zu heiligen Zwecken zu verwendenden, stimmt für die älteste Zeit darin überein, daß es bei ihnen allen durch Drehung gewonnen wird, indem ein Stab entweder in einen andern gebohrt und so hin und her gedreht wird, oder ein solcher durch eine Scheibe oder endlich durch die Nabe eines Rades gebohrt wird".

2) Das πυρώσαντες λίθους in dieser Stelle ist hiefür zwar nicht beweisend; das Glühendmachen der Steine deutet eher darauf, daß man den Steinen durch Reiben oder Aneinanderschlagen Funken entlockte und dadurch Feuer gewann, ohne Stahl; aber das Feueranschlagen durch Eisen oder Stahl mit Feuerstein ist auch bei den alten Völkern unvordenklich. Plinius, hist. nat. VII, 56: Ignem e silice Pyrodes cilicis filius, eundem asservare in ferula Prometheus.

3) Diese Handmühlen, χειρόμυλαι, molae manuariae waren auch bei den alten Griechen und Römern, und sind noch jetzt in bürgerlichen Wirthschaften des Morgenlandes in gewöhnlichem Gebrauche. Vgl. Robinson, Pal. II. S. 405. 650 und eine Abbildung in Niebuhr's Reise, I. Taf. 17. A. — In größeren Wirthschaften ist das Mahlen eine schwere Arbeit, zu der Sklaven und Gefangene verwendet wurden (Richt. 16, 21. Klagl. 5, 13). Die späteren Juden hatten auch größere Mühlen, die durch Esel getrieben wurden (daher μύλος ὀνικός Matth. 18, 6), und bei Griechen und Römern wie im neueren Orient vorkommen. Vgl Robins. I. S. 161 u. Winer, R. W. II. S. 119 f.

4) In den einfachen Häusern der Israeliten bestand der Backofen wohl nur aus einem großen Feuertopfe in der Mitte der Wohnstube, d. h. aus einem großen steinernen, nach obenzu offenem Kruge von etwa 3 Fuß

Höhe, in welchem man inwendig Feuer macht, und wenn die Seitenwände hinlänglich erhitzt sind, die Brode und Kuchen an den Außenwänden anklebt und die obere Oeffnung zudeckt, wodurch das Brod gebacken wird (Arvieux, Nachr. III. S. 227. Niebuhr, Beschr. v. Arab. S. 57. Abbild.). Oder man füllt den Topf halb mit Kieselsteinen, macht diese heiß und breitet den Teig darüber aus (Arv. S. 229). Diese Feuertöpfe heißen noch jetzt Tannur bei den Arabern. Oder der Tannur ist ein Loch, im Boden des Zimmers gegraben und mit Töpferwerk ausgefüttert, in welchem Feuer gemacht und der Teig an den Seiten herumgeklebt und so gebacken wird (Robinson bibl. Forsch. S. 56). Doch die Bäcker hatten wohl schon im Alterthum eigentliche Backöfen (Hos. 7, 4. 6), die jetzt in den orientalischen Städten öffentlich sind (Harmar, Beobacht. I. S. 243 f.) und sich von den unsrigen wenig unterscheiden. Vgl. Winer, R. W. I. S. 129.

5) Solche Aschkuchen und ungesäuert in heißer Asche gebackenes Brod ist noch jetzt das gewöhnliche Brod der Beduinen und ärmeren Orientalen, das zwar hiedurch äußerlich kohlenschwarz wird, aber doch einen guten Geschmack hat, Robinson, Pal. I. S. 55. II. S. 405. III. S. 40 f. 293. Vielfach bäckt man es aber auch auf eisernen Platten über dem Feuer, was an die מַחֲבַת der Israeliten Lev. 6, 14. 7, 9 und das מַעֲשֵׂה הַחֲבִתִּים 1 Chron. 9, 31. 23, 29 erinnert. Vgl. Knobel zu Lev. 2, 5.

6) Unter לְבִבוֹת verstehen Andere eine Art Lebkuchen zur Herzstärkung oder ein herzförmiges Gebäck (Thenius zu 2 Sam. 13, 6). Gesenius (thes. s. v.) übersetzt Schmalzkuchen von לבב, fett sein (?). Vgl. noch Saalschütz, Archäol. I. S. 53. — Die verschiedenen Arten von feinem Backwerk und Kuchen hatten die Israeliten ohne Zweifel in Aegypten kennen gelernt, wo die Bäckerei in hohem Grade ausgebildet war. Vgl. Hengstenberg, d. BB. Mos. u. Aeg. S. 25 und die Abbildung des ägyptischen Backwesens bei Wilkinson, the manners. II. p. 385.

Ueber die Zubereitung der Gemüse und des Fleisches erfahren wir aus der Genesis, daß man schon zu Isaaks Zeiten Gerichte von Linsen (Gen. 25, 29. 34) und von Fleisch (Gen. 27, 14) in besonders schmackhafter Weise zuzurichten verstand. Das Gemüse, Hülsenfrüchte und Kräuter, wurde in Töpfen (סִיר 2 Kön. 4, 38. פָּרוּר Num. 11, 8. Richt. 6, 19. דּוּד 1 Sam. 2, 14) gekocht und mit Oel schmackhaft gemacht. Das Fleisch wurde entweder mit dem Spieße am Feuer gebraten (צָלָה 1 Sam. 2, 14. Jes. 44, 16) [7]) oder gleichfalls in Töpfen oder Kesseln (כִּיּוֹר oder קַלַּחַת 1 Sam. 2, 14. 2 Chron. 35, 13) gekocht, dann mit einer Gabel (מַזְלֵג) mit drei Zacken (שְׁלֹשׁ שִׁנַּיִם 1 Sam. 2, 13)

aus dem Topf herausgeholt und neben der Brühe (מָרָק) besonders aufgetragen (Richt. 6, 19). Das Fleisch junger Thiere scheinen die Israeliten auch in Milch gekocht zu haben, und wird in dieser Beziehung verboten, das Böckchen in der Milch seiner Mutter zu kochen (Exod. 23, 19) [8].

Die Küchengeschirre waren theils aus Thon (חֹמֶר Jes. 29, 16. כְּלִי חֶרֶשׂ Lev. 6, 21), theils aus Kupfer (Lev. 6, 21), die Backpfanne aus Eisenblech (Ezech. 4, 3) [9]. — Das Backen, Braten und Kochen war Geschäft der Frauen und Sklavinnen (Gen. 18, 6. 1 Sam. 8, 13. 2 Sam. 13, 8); in vornehmeren Häusern hatte man auch besondere Köche (טַבָּחִים 1 Sam. 9, 23 f.) und in den größeren Städten auch Bäcker (Hos. 7, 4).

7) Das Braten am Spieße war vielleicht die älteste Art, Fleisch zum Essen zuzubereiten (vgl. Jahn, bibl. Archäolog. I, 2. S. 193 f.), aber bei den Israeliten seltener als das Kochen, so daß Fleischbraten nur von den Reicheren und Vornehmeren gegessen wurde (1 Sam. 2, 15), wie noch jetzt im Oriente. Nur das Paschalamm sollte immer ganz gebraten sein (vgl. §. 81). Aus der hierüber Exod. 12, 9 gegebenen Vorschrift: „von ihm sollt ihr nicht essen נָא" folgert Saalschütz, Archäol. I. S. 49 eine eigenthümliche Bereitungsart, nämlich: gedämpft, gedünstet — schwerlich richtig.

8) Der Grund dieses wiederholt eingeschärften Verbots ist dunkel und selbst die Erklärung streitig (s. die verschiedenen Erklärungen bei Bochart, Hieroz. I. p. 723 ff.). Die Verbindung dieses Verbotes theils mit der Vorschrift über Darbringung der Erstlinge (Exod. 23, 19 u. 34, 26), theils mit den Verboten unreiner Speisen (Deut. 14, 21) scheint darauf hinzudeuten, daß es ein bei Opfermahlen anderer Völker üblicher Gebrauch war, welcher den Israeliten untersagt wird, nicht sowohl weil sich daran abergläubische Vorstellungen anknüpften (Knobel zu Exod. 23, 19), als vielmehr aus rücksichtsvoller Schonung gegen die Natur der Thiere. Das Kochen des Böckchens in Milch erwähnen Aben-Esra und Abarbanel von den Arabern ihrer Zeit, und noch heutiges Tags kochen Araber Lammfleisch oft in saurer Milch, wodurch dasselbe einen besonderen Wohlgeschmack erhalten soll (vgl. Berggren, Reisen, I. S. 327 f. und Buckingham, Syr. II. S. 92 bei Knobel a. a. O.).

9) Mehr über die Kochgeschirre bei Jahn, bibl. Archäol. I, 2. S. 185 ff., womit zu vgl. die Beschreibung der altägyptischen Küchen bei Wilkinson, II. p. 374 sqq. mit den Abbildd. S. 383 u. 385. 388.

§. 100.

Mahlzeiten und Gastmahl.

Die Israeliten hielten außer einem einfachen Frühstücke am Morgen (Joh. 21, 22) täglich zwei Mahlzeiten, am Mittage (Gen. 18, 1. 43, 16. 25. Ruth 2, 14. 1 Kön. 20, 16 vgl. Luc. 14, 12) und gegen Abend (Gen. 19, 1 ff. Ruth 3, 7), ohne daß die eine oder die andere für die Hauptmahlzeit galt [1]). Vor und nach dem Essen pflegten sie sich die Hände zu waschen (Matth. 15, 2. Marc. 7, 2 f. Luc. 11, 38) [2]), und ein Tischgebet zu sprechen (בְּרָכָה 1 Sam. 9, 13, εὐλογία, εὐχαριστία Matth. 14, 19. 15, 36. Luc. 9, 16. Joh. 6, 11). In der älteren Zeit saß man beim Essen am Tische (Gen. 27, 19. Richt. 19, 6. 1 Sam. 20, 5. 24. 1 Kön. 13, 19) [3]); erst später wurde das Liegen auf Polstern oder Diwans (ἀνακεῖσθαι, κατακεῖσθαι, ἀνακλίνεσθαι, κατακλίνεσθαι) zunächst wohl bei Gastgelagen (Am. 6, 4), dann auch bei einfachen Mahlzeiten (Luc. 17, 7) üblich. Da auf einem Polster drei bis fünf Personen lagen, so daß sie auf den linken Arm sich stützten, die Füße aber nach hintenzu ausstreckten, so reichte der rechts Liegende mit seinem Hinterkopfe an die Brust des linken Nachbars, welche Stelle dem geliebten Freunde angewiesen wurde (ἀνακεῖσθαι ἐν τῷ κόλπῳ Joh. 13, 23. 21, 20) [4]).

1) Wie die alten Griechen und Römer, bei welchen aber im Laufe der Zeit das Mittagessen (δεῖπνον) zu einem Frühstück (ἄριστον, prandium) und das δόρπον als δεῖπνον, coena zur Hauptmahlzeit wurde. Vgl. Hermann, Lehrb. d. griech. Antiq. III. S. 73. 76. Becker, Charikles, II. S. 234 ff. und Gallus, III. S. 174 ff.

2) Das Waschen der Hände, wenn auch nicht mit Stellen des Alten Testaments zu belegen, war schon deßhalb von jeher nothwendig als Bedürfniß der Reinlichkeit, weil man die Speisen mit dem Finger zum Munde führte, daher auch bei Griechen und Römern, und bei den Orientalen noch heutiges Tags üblich (Winer, R. W. II. S. 47 f.). Die Rabbinen aber fordern es nur bei voller, mit Brodgenuß verbundener Mahlzeit, Luc. 11, 38. Matth. 15, 20. Vgl. Saalschütz, Archäol. II. S. 140.

3) Eben so die alten Griechen und Römer in der früheren Zeit, vgl. Herrmann a. a. O. S. 128. Becker, Charikl. II. S. 244; Gallus, III. S. 205; und die alten Aegypter nach Ausweis der Denkmäler, vgl. Wil-

kinson, II. p. 392. Bei dieser Sitte blieben auch die Frauen und Kinder, als die Männer sie schon mit dem Liegen vertauscht hatten. Liegend zu essen hielten die Römer für Frauen für unanständig (Isidor. Origg. XX, 11, 9) und scheint auch bei den Israeliten nicht vorgekommen zu sein, obschon das παρακαθίζειν πρὸς τοὺς πόδας Luc. 10, 39 dafür nichts beweist, weil dies nicht des Essens wegen geschah. Dagegen bei den Gastmählern der alten Persern lagen, wie aus Esth. 7, 8 klar hervorgeht, auch die Frauen zu Tische.

4) Der Prophet Amos (6, 4) beschreibt daher die üppigen Schwelger als: „die da liegen auf Elfenbeinlagern und hingegossen sind (סְרֻחִים) auf ihren Ruhebetten". Mit diesen Polstern wurde überhaupt großer Luxus getrieben, besonders von den späteren Griechen und Römern; vgl. Hermann a. a. O. S. 128 und Becker, Gallus, III. S 204 ff. Sofern sie anfangs gewöhnlich für drei Personen bestimmt waren, hießen sie triclinia, welcher Name hernach meist die Zusammenstellung von 3 κλίναι, lecti für eine Speisegesellschaft und auch den Speisesaal selbst bedeutet. Hiernach hieß der Anordner der Gastmähler ἀρχιτρίκλινος Joh. 2, 8. — Die heutigen Orientalen sitzen mit kreuzweis untergeschlagenen Beinen auf den Hacken um einen Tisch, der durch ein, auf einen hölzernen, etwa ein Fuß hohen Schemel gestelltes großes rundes Präsentirbrett von überzinntem Kupfer gebildet wird, auf welchem die Speisen stehen (vgl. Robinson, Pal. II. S. 726. III. S. 201); oder es wird nur ein rundes Leder (Sufra) oder eine Rohrdecke auf dem Fußboden in der Mitte des Zimmers ausgebreitet oder auf einen schemelartigen Tisch gelegt, welches am Rande mit Ringen versehen ist, so daß es nach dem Essen wie ein Beutel zusammengezogen und an einem Nagel aufgehangen werden kann. Vgl. Harmar, Beobacht. II. S. 453 und Winer, R. W. II. S. 48. Not. 10.

Die Speisen richteten sich nach dem Vermögen der Familie. Während die Aermeren sich mit Brod und Essig, in welchen die Brodstücke eingetaucht wurden, Milch und Geröstetem begnügten (Ruth 2, 14), kamen auf den Tisch der Wohlhabenden außer Brod und anderem Backwerk gekochtes Fleisch, Linsen, Bohnen und anderes Gemüse, Honig, Milch, Wein, Rosinen, Feigen, geröstete Körner und andere Früchte; und auf die Tafeln der Reichen außerdem Braten von Mastvieh, verschiedenes Wild und Geflügel [5]). — Die Speisen waren meist dick zubereitet — Suppen kannten die Israeliten nicht —, so daß das in Stücke geschnittene Fleisch und das Gemüse mit den Fingern aus der Schüssel, in der es aufgetragen war, auf dem als Teller dienenden Brodkuchen zum Munde geführt wurde (Prov. 19, 24. 26, 15).

Löffel, Messer und Gabeln brauchte man nicht bei Tische, wie die meisten Orientalen sie noch heutiges Tages nicht brauchen [6]). — Den Wein trank man sowohl während, als vorzüglich nach der Mahlzeit [7]).

5) Die gewöhnlichen Speisen der Israeliten ersieht man aus dem Proviante, welchen David auf seiner Flucht zu verschiedenen Zeiten empfing, so von der Abigail 200 Brode, 2 Krüge Wein, 5 zubereitete Schafe, 5 Maaß Geröstetes, 100 Rosinen- und 200 Feigenkuchen (1 Sam. 25, 18; womit zu vgl. 2 Sam. 16, 1 ff. u. 17, 28 f.). — Was auf die Tafeln der Könige und Fürsten kam, ersieht man aus 1 Kön. 5, 2 f. (4, 22) und Nehem. 5, 18. Daß gebratenes Fleisch dem gekochten vorgezogen wurde, erhellt aus 1 Sam. 2, 15.

6) S. die Belege bei Winer, R. W. II. S. 49. Messer (מַאֲכֶלֶת Gen. 22, 6. 10) und Gabel (מַזְלֵג) hatte man nur in der Küche zum Zerschneiden und Bereiten der Fleischstücke, 1 Sam. 2, 13 f.

7) Die alten Aegypter (Herod. II, 78) und Perser (Herod. V, 18), auch die Griechen (Becker, Charikl. II. S. 270) tranken den Wein erst nach dem Essen, wie noch jetzt meistens die Perser und Araber (Winer, R. W. II. S. 49). In Mischn. Berach. VI, 5 und VIII, 8 wird das Trinken des Weins vor und nach der Speise als üblich vorausgesetzt.

Die Gastmahle, welche theils Freunden zu Ehren, theils bei wichtigen Familienereignissen und andern Gelegenheiten, sowie an Festtagen gegeben wurden, unterschieden sich von den gewöhnlichen Mahlzeiten theils durch die Anzahl der geladenen Gäste (Gen. 29, 22. 1 Sam. 9, 22. 1 Kön. 1, 9. 25. Luc. 5, 29), theils durch Mannigfaltigkeit, Reichlichkeit und Güte der Speisen und Getränke (1 Kön. 1, 25. Jes. 25, 6. Am. 6, 4. Matth. 22, 4) [8]). — Die Gäste wurden durch Sklaven eingeladen (Prov. 9, 3. Matth. 22, 3 f.), bei ihrer Ankunft geküßt (Tob. 7, 6. Luc. 7, 45), ihnen die Füße gewaschen (Luc. 7, 44) [9]), Haupt- und Barthaare gesalbt (Ps. 23, 5. Am. 6, 6) [10]) und nach ihrem Range ihnen die Plätze angewiesen (1 Sam. 9, 22. Luc. 14, 8. Marc. 12, 39). Den Gästen, die man besonders ehren wollte, wurden besonders gute Stücke (1 Sam. 9, 24), zuweilen auch doppelte (1 Sam. 1, 5), ja sogar fünffache Portionen (Gen. 43, 34) vom Hausherrn vorgelegt. — An den Gastmählern in bürgerlichen Häusern nahmen auch die Frauen und Kinder Theil (1 Sam. 1, 4. Joh. 12, 3), und zu den

Opfermahlen sollten auch Knechte und Mägde, Leviten, Fremdlinge, Wittwen und Waisen zugezogen werden (Deut. 16, 11. 14). Die Unterhaltung wurde durch Scherz und Räthselspiel belebt (Richt. 14, 12 ff.), und nur wo die Gastmähler — was die Propheten öfter rügen — in schwelgerische Trinkgelage ausarteten, wurden sie mit Musik und Gesang oft bis in die tiefe Nacht hinein gefeiert (Jes. 5, 12. Am. 6, 5. Ps. 69, 13. Sir. 32, 7), woran aber Frauen schwerlich theilnahmen [11]).

8) Daß bei den Gastmahlen die Getränke nicht unwichtig waren, ergibt sich schon aus dem Namen מִשְׁתֶּה, der schon Gen. 21, 8. 29, 22 im Gebrauche ist.

9) Diese auch im alten Griechenland übliche Sitte (vgl. Hom. Odyss. III, 464 und Becker, Charikl. II. S. 247) wird noch jetzt in Palästina hie und da gefunden, vgl. Robinson, Pal. III. S. 234 f.

10) Die griechische Sitte, den Gästen Blumenkränze zu überreichen (Becker, Charikl. I. S. 181 ff.) läßt sich nicht mit Winer (R. W. I. S. 392) aus Jes. 28, 1. B. d. Weish. 2, 7 ff. als bei den Israeliten üblich erweisen. Erst die späteren Juden haben sie mit andern griechischen Sitten angenommen, Joseph. Antiqq. XIX, 9, 1.

11) Im Allgemeinen waren die Gastmähler der Israeliten einfach, und wenn auch unter den Königen mit dem zunehmenden Wohlstande und Luxus schwelgerische Trinkgelage nicht fehlten, so wurde doch Schwelgerei und Völlerei erst durch Griechen und Römer unter den Juden recht verbreitet, so daß bei solchen Gelagen auch Tänzerinnen auftraten (Matth. 14, 6) und die Ausgelassenheit überhandnahm (Philo, II. p. 477 sq.), wohl auch die κῶμοι und comissationes der Römer nachgeahmt wurden, vor welchen die Apostel die Christen warnen, Röm. 13, 13. Gal. 5, 21. 1 Petr. 4, 3. Genaueres über dieselben bei Becker, Gallus, I. S. 181 ff. Charikl. I. S. 166 ff u. II. S. 270 ff.

Drittes Capitel.

Die Kleidung der Israeliten.

§. 101.

Beschaffenheit derselben im Allgemeinen.

Obgleich zur ersten Bekleidung der Menschen Thierfelle (כָּתְנוֹת עוֹר Gen. 3, 21) dienten, so wurden doch auch von den ältesten Zeiten an schon Thierwolle, Flachs und Baumwolle zur Kleidung verarbeitet. Die Verwendung der Schafwolle hiezu ist ohne Zweifel eben so alt als die Schafzucht, jedenfalls älter als die

Bearbeitung der Baumwolle (Byssus) und des Flachses zu diesem Zwecke [1]). — Ueber die Kleidung der Patriarchen und alten Israeliten überhaupt fehlen uns zwar genauere Angaben; doch glich dieselbe unstreitig im Ganzen der Kleidung der alten Orientalen und auch der alten Jonier, und war ziemlich einfach, wie noch jetzt bei den freien Arabern [2]); bestand aber nicht mehr aus Thierfellen, sondern war schon aus gewebten Stoffen gefertigt. Männer und Frauen trugen, wie noch jetzt im Oriente, so ziemlich die nämlichen Kleidungsstücke; dennoch bestand zwischen der männlichen und weiblichen Kleidung der Israeliten ein leicht erkennbarer Unterschied, wornach das mosaische Gesetz den Männern verbietet, weibliche Kleider zu tragen, und umgekehrt, Deut. 22, 5. Außerdem wird die Verwendung von Wolle (Thierwolle) und Flachs (Linnen) zu einem Kleidungsstücke untersagt (Lev. 19, 19. Deut. 22, 11). Beide Verordnungen sind aus einem Prinzipe geflossen. Sie sollen der Vermischung des Heterogenen vorbeugen, als einer Trübung und Verwirrung der von Gott geschaffenen Ordnungen und Unterschiede, welche Israel als Volk Gottes achten und aufrecht erhalten soll [3]).

Das Verfertigen der Kleider war bei den Israeliten stets Sache der Hausfrauen, der sich auch die vornehmeren Frauenzimmer nicht entzogen (1 Sam. 2, 19. Prov. 31, 22 ff. Apostlgesch. 9, 39). Uebrigens war schon in der patriarchalischen Zeit die Kleidung nicht mehr blos auf das Unentbehrliche zur Bedeckung der Blöße beschränkt. Schon damals hatte man verschiedene Formen der Kleidungsstücke (Gen. 24, 53 u. 37, 3) und kostbare Gewänder von Byssus (Gen. 41, 42. 45, 22). Denn schon damals war in Aegypten die Kunst des Spinnens, Webens und der Stickerei in Gold zu hoher Vollkommenheit ausgebildet, welche die Israeliten während ihres dortigen Aufenthalts erlernten (1 Chron. 4, 21) und dann bei Anfertigung der Teppiche zur Stiftshütte und der Priesterkleidung mit Erfolg anwendeten (Exod. 35, 25 ff.) [4]). — Die bürgerliche Kleidung aber blieb Jahr-

hunderte lang einfach. Erst unter den Königen steigerte sich der Luxus (2 Sam. 1, 24. Jes. 3, 18 ff. Jer. 4, 30. Ezech. 16, 10. Klagl. 4, 5) und herrschte bis in das apostolische Zeitalter hinein unter den Juden (1 Tim. 2, 9. 1 Petr. 3, 3. Jakob. 5, 2).

1) Schon Gen. 31, 19. 38, 12 f. ist von der Schafschur die Rede, während der Flachs erst zur Zeit Mose's (Exod. 9, 31) in Aegypten, dem Lande des Flachsbaues (Rossellini, monum. civ. I. p. 333 sq. Wilkinson, III. p. 137) erwähnt wird. Auch bei den Griechen kennt die homerische Zeit zur männlichen Kleidung durchaus nur Wolle und selbst für die weibliche nur selten feines Linnen (λεπτὰς ὀθόνας Iliad. III, 141. XVIII, 595). Vgl. Becker, Charikl. III. S. 189.

2) Im Oriente haben sich die Kleidersitten seit Jahrtausenden wenig verändert, wie aus den Denkmälern von Ninive, Persepolis u. a. im Vergleiche mit der Kleidung der heutigen Beduinen zu ersehen ist.

3) Das aus Linnen und Wolle gemischte Zeug heißt שַׁעַטְנֵז, LXX: κίβδηλον, dessen Deutung unsicher. Vgl. Gesen. thes. p. 1456. Bei diesem Verbote liegt das Prinzip im Contexte, wo die Vermischung noch anderer heterogenea untersagt ist, klar vor (über des Josephus falsche Deutung s. oben I. S. 81); aber auch bei dem andern bildet die Rücksicht auf den von Gott gesetzten Unterschied der Geschlechter den eigentlichen Grund des Verbots, wobei man aber die Absicht, der Unzucht und geschlechtlichen Ausschweifung vorzubeugen, als untergeordnetes Moment, auf welches der Zusatz: „denn ein Greuel vor Jehova ist, der solches thut" hindeutet, nicht auszuschließen braucht. Ganz ferne liegt dagegen eine bestimmte Opposition gegen die Unsitte des ägyptischen und syrischen Aphroditencultus, daß Weiber in männlicher und Männer in weiblicher Kleidung Opfer brachten, wie Maimonides, More Nevoch. III, 37. p. 447. Spencer, de legg. Hebr. rit. lib. II. c. 29. Clericus u. A. meinen. — Ueber den Kleideraussatz s. I. S. 272 f.

4) Vgl. Hengstenberg, d. BB. Mos. u. Aeg. S. 143 f.

§. 102.

Die männliche Kleidung.

Zur einfachen Kleidung (תִּלְבֹּשֶׁת ,מַלְבּוּשׁ) der Israeliten gehörten als wesentliche Stücke ein Leibrock, den man anzog, und ein Oberkleid, das man umwarf [1]). Der Leibrock oder das Unterkleid (כְּתֹנֶת ,כֻּתֹּנֶת, χιτών, tunica) war ein wollenes oder baumwollenes, gewöhnlich auf dem bloßen Leib als Hemd getragenes, eng anschließendes und bis an die Kniee reichendes

Kleid mit Aermeln [2]), und wurde mit einem **Gürtel** (אֵזוֹר, חֲגוֹרָה, חֵגוֹר, ζώνη) theils von Leder (2 Kön. 1, 8. Matth. 3, 4), theils von Linnen (Jer. 13, 1) um die Lenden herum zusammengehalten [3]). Darüber warf man das **Oberkleid** (בֶּגֶד, כְּסוּת, שַׂלְמָה, שִׂמְלָה, ἱμάτιον), das wohl ursprünglich nur aus einem viereckigen großen Tuch oder Stücke Zeug bestand [4]) und den Armen auch als Schlafdecke diente (Exod. 22, 25 f.). Die vier Enden oder Zipfel sollten nach Num. 15, 38. Deut. 22, 12 jeder mit einer Quaste (Trobbel, צִיצִית) an einer Hyacinthschnur (פְּתִיל תְּכֵלֶת) besetzt sein, damit Israel auf diese Quasten sehend der Gebote Jehova's eingedenk sein möchte [5]). — **Hosen** oder Beinkleider scheinen die Israeliten nicht gehabt zu haben [6]). — Die Fußbekleidung bildeten **Schnürsohlen** (נְעָלִים, ὑποδήματα, σανδάλια) von Leder, die mit Riemen (שְׂרוֹךְ) festgebunden und beim Eintreten ins Zimmer oder in einen heiligen Ort (Exod. 3, 5. Jos. 5, 15) abgezogen wurden, während Arme und Trauernde barfuß gingen (2 Sam. 15, 30. Ezech. 24, 17. 23. Jes. 20, 2) [7]).— Die Kopfbedeckung endlich war eine **Mütze** (מִגְבָּעָה) oder ein Kopfbund von verschiedener, nicht mehr genau bestimmbarer Form, während die armen Leute beim Arbeiten das Haar wahrscheinlich nur mit einer Schnur umbanden [8]).

1) Auch die Kleidung der alten Griechen bestand aus diesen beiden Stücken, die sich unter die beiden Grundbegriffe des Anziehens und Umwerfens, ἐνδῦναι und ἐπιβαλέσθαι, indui und amiciri vertheilen lassen. **Hermann** a. a. O. S. 93 u. 95. **Becker**, Charikles, III. S.159: ἐνδύματα und ἐπιβλήματα oder περιβλήματα.

2) Ob das Kethoneth anfangs und jederzeit Aermel hatte, läßt sich bezweifeln. Der κιθών oder χιτών der alten Griechen, namentlich der Dorer war nur ein kurzes wollenes Hemd mit Armlöchern, die sich erst später zu wirklichen Aermeln verlängerten und verengten. **Hermann**, S. 93. **Becker**, Char. III. S. 159. Auch bei den Israeliten war das Kethoneth nach den Zeiten, Verhältnissen und Ständen verschieden. Während das der Priester ein langer, bis zu den Knöcheln der Füße herabgehender und mit bis vorn an die Hände reichenden Aermeln versehener Leibrock war, über welchem sie beim Dienst kein Oberkleid trugen (I. §. 34), kann dasselbe bei den gemeinen Israeliten in der Regel nicht viel mehr als ein kurzes Hemd gewesen sein, wie noch heutzutage bei den gemeinen Arabern (**Niebuhr**,

Reise, I. S. 282. Taf. 56), indem der, welcher nur dies Unterkleid trug ohne Gürtel, als nackt galt 1 Sam. 19, 24. Jes. 20, 2. Joh. 21, 7; wie auch bei den Griechen γυμνός hieß, wer im bloßen χιτών ging (Hermann a. a. O. S. 93). Vgl. noch Hitzig zu Jes. S. 239. — Unerweislich ist hiernach die Vermuthung Jahn's, bibl Arch. I, 2. S. 62 f., daß der Schurz (חֲגֹרָה) oder das Stück Tuch, das die gemeinen Leute in Arabien und andern heißen Ländern sich um die Hüften binden, und das die Araber Ihrâm nennen, auch unter dem Namen כְּתֹנֶת mitbegriffen und von ärmeren Israeliten getragen worden sei. Unrichtig auch die Folgerung von Saalschütz, Archäol. I. S. 9 aus Exod. 22, 26, daß die Aermeren oft keine Kethoneth gehabt und das Simla auf dem bloßen Leibe getragen hätten. Vgl. dagegen Leyrer in Herzog's Realencykl. VII. S. 726. — Ueber das Trauergewand שַׂק vgl. §. 115.

3) Der Gürtel diente nicht blos, um das Kleid zusammenzuhalten, damit es beim Gehen und Arbeiten nicht hindere, sondern auch um lange, schleppende Kleider heraufzuziehen, wodurch eine Art Tasche (κόλπος) entstand, sowie zum Aufbewahren des Geldes, Matth. 10, 9, ferner um das Schwert an die Lenden zu gürten, Richt. 3, 16. 2 Sam. 20, 8, und das Schreibzeug daran zu hängen, Ezech. 9, 2, wie noch jetzt im Oriente geschieht (vgl. Rosenmüller, Schol. ad h. l. und A. u. N. Morgenl. IV. S. 323). — Ueber den Luxus, welchen die Orientalen mit dem Gürtel treiben, vgl. Jahn, bibl. Archäol. I, 2. S. 80 ff., Winer, R. W. I. S. 448.

4) Entsprechend dem Heik (حيك) der heutigen Araber, etwa 6 Ellen lang und bis 3 E. breit (vgl. Faber zu Harmar's Beob. II. S. 407; Niebuhr, Beschr. v. Arabien, S. 62 und Jahn a. a. O. S. 87 ff.) und dem ἱμάτιον der Griechen (vgl. Hermann a. a. O. S. 93). Dieses Kleid wirft man (ähnlich den Langshawls unserer Damen) um den Leib in der Weise, daß man zwei entgegengesetzte Zipfel (כְּנָפוֹת) in beide Arme einwärts schlägt und das Kleid mit den andern zwei Zipfeln über den Rücken hinabhängen läßt, wie der in Niebuhr's Reise, I. S. 196 auf Taf. 29 abgebildete Araber. Oder man hängt es an die linke Schulter, zieht den hinteren Zipfel über den Rücken, den vorderen über die Brust und den Unterleib unter dem rechten Arme zusammen und bindet beide Zipfel da zusammen, oder befestigt sie mit Hacken oder Spangen, wie die Abbildungen auf den persepolitan. Ruinen bei Chardin, voyage, II. p. 100. tab. 64 und Niebuhr, Reise, II. S. 130. Taf. 22 Nr. 8 und S. 132. Taf. 23. Nr. 6, und die des Arabers in Nieb. Reise, I. S. 268. Taf. 54 zeigen. — Prachtmäntel wurden immer durch goldene Agraffen (πόρπη 1 Makk. 10, 89. 11, 58) zusammen geheftet. — Die bauschige Falte vorn an der Brust (חֵיק Busen), in welche Müssiggänger die Hand legten (Ps 74, 11), benutzte man als Tasche oder Sack, worin man Fleisch, Brod, Getraide und andere Lebensmittel trug, (2 Kön. 4, 39. Hagg. 2, 12. Luc. 6, 38). Oder man benutzte das Kleid als Tuch, in welches man Teig, Getraide und andere Dinge schüttete, einband und den Bündel dann auf den Schultern trug (Exod. 12, 34. Ruth. 3, 15.

Richt. 8, 25. Prov. 30, 4), wie noch jetzt die Orientalen thun; vgl. Shaw, Reisen, S. 197. Höst, Nachr. v. Maroko, S. 116.

5) Diese Quasten, τὰ κράσπεδα Matth. 9, 20. Luc. 8, 41, heißen in Deut. 22, 12 גְּדִלִים, weil sie aus gedrehten Schnüren gefertigt waren. Die Schnüre waren hyacinthfarben, weil die Quasten als Denkzeichen der göttlichen Gebote an den himmlischen Ursprung dieser Gebote erinnern sollten. Die rabbinischen Bestimmungen darüber s. bei Carpzov, Apparat. p. 197 sqq. Die jetzigen Juden tragen zwei Tallith (טַלִּית) mit solchen Quasten, das eine unter den Kleidern, das andere an gewissen Festtagen in den Synagogen; vgl. Bodenschatz, kirchl. Verfass. IV. S. 9 ff. — Quasten an den Ecken des Oberkleides findet man auch bei einigen persepolit. Figuren in Niebuhr's Reise, II. S. 130. Taf. 22. Nr. 2—4.

6) Außer dem Hüftkleide der Priester (s. I. S. 163) findet sich keine Spur von Beinkleidern, welche auch die alten Griechen nicht kannten und die Araber noch jetzt wenig tragen (Niebuhr, Beschr. v. Arab. S. 65), obwohl sie im neueren Oriente bei Männern und Weibern ziemlich verbreitet sind und schon auf den Ruinen von Persepolis manche Figuren sie haben; vgl. Edw. Will. Lane, Sitten und Gebräuche der heut. Aegypter. Aus dem Engl. übers. v. J. Th. Zenker. Lpz. 1852. I. S. 26. 28. 36. 39 und Jahn a. a. O. S. 74 ff. — Von den Persern und Medern berichten Herod V, 49. Xenoph., Cyrop. VIII, 3, 13. Strabo II. 526, daß sie lange und weite Hosen, ἀναξυρίδες trugen, welche wahrscheinlich unter den סַרְבָּלִים Dan. 3, 21. 27 zu verstehen sind (vgl. Hitzig z. d. St.), während die Rabbinen das Wort durch pallium erklären. Vgl. Gesen. thes. p. 969 sqq.

7) So findet man es an den persepolitan. Figuren, bei den Griechen und im Oriente noch heutzutage; vgl. Jahn S. 98 ff. und Hermann S. 94. — Vornehme ließen sich diese Sandalen von Sklaven anlegen und festbinden, losbinden und nachtragen, Matth. 3, 11. Marc. 1, 7. Joh. 1, 27. Die Sandalen der assyrischen Könige waren von Holz oder Leder, und hatten einen Lederrand, der die Hacke und die Seiten des Fußes bedeckte, jedoch den Vordertheil des Fußes und der Zehen bloß ließ, über welchen die Riemen gebunden wurden; vgl. Layard, Niniveh u. s. Ueberreste, S. 355 f. und Fig. 43. a. — Auf einzelnen griechischen Gemälden findet man schon wirkliche Schnürstiefel (vgl. Hermann S. 39). Mehr hierüber s. in Ant. Bynaei de calceis Hebr. libri II. Dordr. 1682. 1715. u. a. Schriften bei Winer, R. W. II. S. 428 f.

8) Die im A. T. vorkommenden Worte für Kopfbedeckung: צָנִיף Hiob 29, 14. פְּאֵר Jes. 61, 3. 10 gehören zur Kleidung der Vornehmen, und מִגְבָּעָה findet sich blos von der Priestermütze, so daß die gemeinen Israeliten in der Regel gar keine Mütze getragen, sondern nur das Haar mit einer Schnur umbunden oder ein Tuch um den Kopf geschlagen zu haben scheinen wie es noch jetzt in Arabien geschieht; vgl. Niebuhr, Reise, I. S. 292 und Beschr. v. Arab. S. 64. Auch die alten Griechen bedienten sich nur in besonderen Fällen einer Kopfbedeckung (Hermann S. 94). Auf den assyrischen und persepolitanischen Monumenten findet man neben verschiedenen,

platten und spitzen Mützen und Turbanen auch die Haare häufig nur mit einer Schnur oder einem Bande umbunden; vgl. Niebuhr, Reise, II. Taf. 21. 22. besonders 22. Nr. 9; 23. Nr 5. 6. 11 und Layard, Ninív. Fig. 11. 16 u. a. — Die babylonischen Turbane hießen טְבוּלִים tiarae tinctae Ezech. 23, 15. Die heutigen Araber haben verschiedene, zum Theil kostbare Arten von Turbanen, die meisten mit einem Stück Nesseltuch umwunden. S. die Abbildung von 44 Arten in Niebuhr's Reise, I. S. 159 ff. Taf. 19 – 23.

Zu dieser einfachen Kleidung kamen schon frühzeitig noch mehrere, zum Theil kostbare Kleidungsstücke hinzu. Der Leibrock wurde von den Vornehmen zu einem langen, faltenreichen, bis an die Knöchel reichenden Talare mit langen, die Hände bedeckenden Aermeln (כְּתֹנֶת פַּסִּים tunica talaris et manicata Gen. 37, 3) verschönert [9]). Dazu kam ein feines gewebtes Hemd aus Linnen oder Baumwolle, סָדִין (Richt. 14, 12 f. Jes. 3, 23. Prov. 31, 24), das unter dem Kethoneth getragen wurde [10]), und ein zweites längeres über dem Kethoneth getragenes Unterkleid ohne Aermel, מְעִיל (1 Sam. 18, 4. 24, 5. 12 vgl. 15, 27. Hiob 1, 20) [11]). Noch mannigfaltiger wurden die Oberkleider in Stoff, Farbe und Pracht. Genannt werden אַדֶּרֶת, ein weiter faltiger Mantel, theils aus haarigtem Fell oder Pelzwerk bestehend (אַדֶּרֶת שֵׂעָר Gen. 25, 25. μηλωτή Hebr. 11, 31) und von Propheten getragen (1 Kön. 19, 13. 2 Kön. 2, 13 f. Jon. 3, 6. Zach. 13, 2), häufig aber aus kostbarem Stoff buntgewirkt und aus Babylonien bezogen (Jos. 7, 21) [12]) und andere Prachtgewänder aus feinem Byssus und Purpur, auch mit Gold gestickt (Ezech. 16, 10. Pred. 9, 8), welche theils von israelitischen Frauen verfertigt (Prov. 31, 22), theils aus der Fremde bezogen wurden (Zeph. 1, 8), und weil man sie bei Hochzeiten und andern feierlichen Gelegenheiten oft wechselte, Wechselkleider, חֲלִיפוֹת, εἵματα ἐξημοιβά Odyss. VIII, 249. χιτῶνες ἐπημοιβοί XIV, 514 genannt wurden. Von diesen hatten Könige und Vornehme stets eine starke Garderobe (מֶלְתָּחָה) theils für den eigenen Gebrauch (Prov. 31, 21. Hiob 27, 16. Luc. 15, 22), theils zum Verschenken (Gen. 45, 22. 1 Sam. 18, 4. 2 Kön. 5, 5. 10, 22. Esth. 4, 4. 6, 8. 11) [13]).

9) Für diese Bedeutung von כְּתֹנֶת פַּסִּים, Aquil. *χιτὼν καρπωτός*, Symm. *χειριδωτός*, haben sich mit Braun, vestit. sacerd. I. c. 17. §. 279 sqq. und Schroeder, vestit. mul. p. 246 die meisten Neuern mit Recht entschieden, gegen die andere: *χιτὼν ποικίλος* LXX. in Gen. (dagegen 2 Sam. 13, 18 *χιτὼν καρπωτός*), Vulg.: tunica polymita, Luther: bunter Rock. — Chaldäische Tracht war das פַּטִּישׁ Dan. 3, 21, wahrscheinlich der *κιθὼν ποδηνεκὴς λίνεος* oder *κιθὼν εἰρινέος* des Herod. I, 195.

10) Ueber סָדִין, סְדִינִים steht nur so viel fest, a. daß das griech. *σινδών* ihm entspricht, da *σινδών* jedenfalls ein ausländisches Fabrikat und die Ableitung des Etymol. Magn. *Σινδὼν ἀπὸ Σιδῶνος τῆς πόλεως* entschieden falsch ist; b. daß es ein Kleidungsstück aus weißen Linnen oder feinem Baumwollenstoff bezeichnet. Denn die סְדִינִים Richt. 14, 12 und Jes. 3, 23 sind ohne Zweifel Kleidungsstücke, ebenso wie *σινδών* in Marc. 14, 51. Zweifelhaft aber bleibt, ob das סָדִין als Hemd auf bloßem Leibe getragen wurde. Dies beruht blos auf der Erklärung von Kimchi (Gesen. thes. s. v.), und läßt sich weder aus dem N. Test. begründen, noch aus Marc. 14, 51, wo das *περιβεβλημένος σινδόνα* trotz des *ἐπὶ γυμνοῦ* nicht auf ein Hemd, das man anzieht, sondern auf ein umgeworfenes Kleidungsstück führt. Daß סָדִין und *σινδών* in der Regel aus Linnen bestanden, ergibt sich theils aus der Vergleichung von Matth. 27, 59. Marc. 15, 46. Luc. 23, 53: *ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι*, mit Joh. 19, 40: *ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις*, theils aus Photii Lex. p. 512: *σινδονίτης χιτὼν λινοῦς* und andern Angaben der Griechen bei Becker, Charikl. III. S. 189. Doch da Herodot. II, 86 und VII, 181 auch von *σινδὼν βυσσίνη* redet, so leidet es keinen Zweifel, daß auch Baumwollenfabrikate mit demselben Namen genannt wurden (Becker a. a. O.). — Ausführlich handelt über סָדִין Schroeder, vestit. mul. p. 339—361.

11) In der älteren Zeit nur von Königen, Fürsten und Vornehmen getragen aus Byssus 1 Chron. 15, 27, daher auch ein Stück der hohepriesterlichen Kleidung (s. B. I. S. 166). Als Diener des Hohenpriesters erhält auch Samuel ein מְעִיל und ein weißes Ephod, אֵפוֹד בַּד 1 Sam. 2, 18 f. Ganz irrig schließt Saalschütz, Archäol. I. S. 14 aus dieser Stelle und aus 2 Sam. 6, 14, wornach David bei der feierlichen Einholung der Bundeslade ein weißes Ephod wie die Priester (1 Sam. 22, 18) trug, daß das Ephod in der späteren Männertracht die obere Kethoneth gewesen sei.

12) Der Prophetenmantel war wohl in der Regel ein einfacher Schafpelz, mit der Wolle nach außen gekehrt, wie er an den persepolit. Figuren bei Chardin, voyage, II. p. 144 tab. 58 vgl. III. 245 zu sehen. Die babylonischen Mäntel hingegen waren theils kostbare buntgewebte oder gestickte Mäntel (Plinii hist. nat. VIII, 48. vgl. meinen Comment. zum B. Josua S. 127), theils künstlich gefertigte Pelzmäntel, wie sie die vornehmeren Orientalen noch heutiges Tages selbst im Sommer tragen (vgl. Harmar, Beob. III. S. 4; Russel, Naturgesch. v. Aleppo, I. S. 127; Niebuhr, Reise, I. S. 158. II. S. 235. 317 und Jahn a. a. O. S. 194). — Im Chal-

däischen heißt der Mantel כרבלא (Umhüllung), Dan. 3, 21, und der persische Kriegsmantel von Byssus und Purpur heißt תַּכְרִיךְ Esth. 8, 15.

13) Vgl. Harmar II. S. 112 f. III. S. 186 ff., Winer, R.W. I. S. 662 und Leyrer in Herzog's Realencykl. VII. S. 723.

Auch Seidenstoffe, σηρικόν Apokal. 18, 12, scheinen den Israeliten nicht unbekannt geblieben, jedoch nicht חור Esth. 1, 6. 8, 15 (Hartmann, Hebräerin am Putztisch, III. S. 409), sondern מֶשִׁי Ezech. 16, 10. 13 genannt worden zu sein, nach der Erklärung der Rabbinen, obgleich die Etymologie des Wortes streitig bleibt. Vgl. Gesen. thes. p. 824 und Fürst, hebr. u. chald. Handwörterb. S. 796. — Ausführlich suchte diese Erklärung zu begründen Schroeder, vestit. mul. p. 325 sqq. — Wenn auch seidene Gewänder in Griechenland erst spät Eingang gefunden (Becker, Charikl. III. S. 190 ff.), so reicht doch der Gebrauch derselben bei den Asiaten ins hohe Alterthum hinauf, indem die ἐσθῆτες Μηδικοί (Herod. III, 84. VII, 116) nach Procop. Pers. I, 20 seidene Kleider waren. Vgl. Bähr zu Herod. III. 84 und Heeren, Ideen, I, 1. S. 113. 214 ff.

Unter den israelitischen Königen hatten die Palastbeamten ein besonderes מְעִיל mit אַבְנֵט als Amtstracht (Jes. 22, 21). — In den Apokryphen und im N. Test. werden einige griechische und römische Kleidungsstücke erwähnt: χλαμύς 2 Makk. 12, 35 der griechische Reiter- oder Soldatenmantel, der auf der rechten Schulter (zuweilen auch über der Brust) zusammengeheftet wurde und bis an die Kniee reichte (Becker, Charikl. III. S. 174). Die χλαμὺς κοκκίνη Matth. 27, 24 ist ein wollener, scharlachrother Mantel, wie ihn die römischen Feldherrn und Offiziere, und von Diocletian an auch die Kaiser trugen. Endlich φαιλόνης 2 Tim. 4, 13 paenula ist ein Reise- und Regenmantel ohne Aermel, nur mit einem Halsausschnitt und hinten mit einer Kapuze, um zugleich den Kopf zu schützen, versehen, der über den Kopf angezogen und bei schlechtem Wetter von Männern und Frauen über der tunica getragen wurde, s. Becker, Gallus, III. 121 ff.

§. 103.

Die weibliche Kleidung.

Die israelitischen Frauen [1]) trugen als Unterkleid auch ein Kethoneth (Hohesl. 5, 3) wie die Männer, aber wohl in der Regel weiter, länger und von feinerem Stoffe; die Wohlhabenden auch Hemden (סְדִין) aus feinem weißen Linnen (Jes. 3, 23), außerdem noch äußere und weitere Unterkleider mit Aermeln (מַעֲטָפוֹת Jes. 3, 22) [2]). — Der Gürtel (קִשֻּׁרִים Jes. 3, 22), häufig von feinem Gewebe (Prov. 31, 24) und Gegenstand des weiblichen Putzes (Jer. 2, 32), wurde tiefer an den Hüften und locker ge-

tragen. — Das **Oberkleid**, מִטְפַּחַת Ruth 3, 18 palla, war weitfaltig und lang, öfter scharlachfarben (2 Sam. 1, 24), von kostbarem Stoffe und buntgestickt, רִקְמָה (Richt. 5, 30. Ps. 45, 15) [3]. — Die **Schnürsohlen** waren öfter von Thachasch, d. i. Seehundsfell (Ezech. 16, 10), wohl auch von farbigem Leder oder Saffian [4]. — Die **Kopfbedeckung** der einfachen Israelitinnen ist uns unbekannt. Die Turbane (צָנִיף Jes. 3, 23) und Netzhauben (שְׁבִיסִים Jes. 3, 18) gehörten zum Luxus der vornehmen Frauen. Nur den **Schleier** hielten von Alters her gesittete Frauen für unentbehrlich, und kommen verschiedene Arten (צָעִיף, רְעָלָה, רְדִיד) vor [5].

1) Vgl. Nic. Guil. Schroeder, commentar. phil. crit. de vestitu mulierum Hebr. ad Jes. III, 16—24. c. praef. A. Schultens. Ultraj. 1776. 4. und A. Th. Hartmann, die Hebräerin am Putztisch und als Braut. Amsterdam 1809 f. 3 Bde. 12.

2) Nach Schröder l. c. p. 128 sqq. bezeichnet מעטפות tunicas, non tamen interiores, sed exteriores et hinc laxiores et longiores, manicatas tamen et zona cingendas ac sub pallio induendas. Nach Hitzig zu Jes. 3, 22: „eine Art zweiter, oberer Tunica, ein mit Aermeln versehener und bis an die Knöchel reichender מְעִיל, sonst כְּתֹנֶת פַּסִּים 2 Sam. 3, 18". Aehnlich war der χιτών der Jonierinnen (Becker, Charikl. III. S. 176. 180).

3) Vgl. Schröder l. c. p. 247 sqq. Ein weitfaltiger Frauenmantel ist wahrscheinlich auch פְּתִיגִיל Jes. 3, 24. χιτὼν μεσοπόρφυρος LXX, buntes Feierkleid. Vgl. Gesen. thes. p. 1137.

4) „Wie auch bei den Tyriern (Virg. Aen. I, 336 sq.), bei den Persern, bei Griechen und Römern (Martial. II, 29, 8) Schuhe von buntem, besonders purpurfarbenem Leder, auch calcei aurei, ein beliebter Luxusartikel waren, sei es nun, daß die Pracht in den Riemen allein bestand, oder daß die Sandalen schon mit einer Art Seiten- oder Oberleder (etwa wie Pantoffeln) versehen waren". Winer, R. W. II. S. 428; vgl. Jahn a. a. O. S. 101.

5) In der patriarchalischen Zeit gingen Frauen (Gen. 12, 14) und Mädchen (Gen. 24, 15 f.) besonders bei häuslichen Verrichtungen ohne Schleier, wie noch jetzt in Arabien (vgl. Wellsted's Reisen, I. S. 249, Robinson, Pal. II. S. 404) und in Palästina (Russegger, Reisen, III. S. 109). Doch hüllt sich die Verlobte schon in den Schleier vor dem Bräutigam (Gen. 24, 65); und auch Buhlerinnen verhüllten das Gesicht (Gen. 38, 15). Vornehmere Frauen scheinen auch schon, wie die heutigen orientalischen (Buckinham, R. II. S. 383) mehrere Schleier über einander getragen zu haben, deren Beschaffenheit jedoch schwer zu bestimmen ist. Die älteste Art scheint צָעִיף Gen. 24, 65 38, 14. 19. θέριστρον LXX. zu sein, ein Schleierkleid, das später,

vielleicht aus feinerem Stoff verfertigt, רְדִיד hieß (Hohesl. 5, 7. Jes. 3, 23). Nach Hieronym. quaest. in Gen.: Theristrum pallium dicitur, genus etiam nunc Arabici vestimenti, quo mulieres istius provinciae velantur. Zu Jes. 3, 23. רְדִידִים, θέριστρα κατάκλιτα (LXX) bemerkt derselbe: Habent et theristra, quae nos palliola possumus appellare, quibus obvoluta est et Rebecca. Et hodie quoque Arabiae et Mesopotamiae operiuntur foeminae, quae Hebraice dicuntur רדידים, Graece θέριστρα. Vgl. Schröder l. c. p. 368 sqq. Die רְעָלוֹת Jes. 3, 19 von רָעַל zittern, sind vom Kopf aus an den Schläfen herabwallende, daher beim Gehen schwebende Schleier, die in der Gegend der Augen so gelegt sind, daß sie das Durchsehen gestatten. Vgl. Schröder l. c. p. 80 sqq. und die Abbild. bei Jahn I. 2. Taf. 9. Fig. 10. — Von einem Schleier verstehen Viele auch צַמָּה Hohesl. 4, 1. 3. 6, 7. Jes. 47, 2, und zwar von dem Brust, Hals und Kinn bedeckenden Schleier, wie er in Syrien und Aegypten noch jetzt getragen wird und auch auf den persepolit. Figuren abgebildet ist (vgl. Jahn I, 2. S. 137 und Leyrer in Herzog's Realencykl. VII. S. 728); allein dieser Schleier paßt durchaus nicht zu Hohesl. 6, 7. Ueberhaupt ist die Bedeutung Schleier nicht gesichert und צַמָּה wahrscheinlich die Haarflechte oder Zöpfe, nach Kimchi, Jarchi, Schultens u. A. Vgl. Hartmann, Hebräerin, III. S. 236 f. und Hengstenberg, Hohesl. S. 96. — Ueber die im neueren Oriente gebräuchlichen Schleier vgl. Jahn a. a. O. S. 132 und Lane, Sitten u. Gebr. I. S. 37 ff. u. Taf. 14. 16—19.

§. 104.

Pflege und Schmuck des Leibes.

Zur Erhaltung und Kräftigung der Gesundheit bedarf der menschliche Körper nicht nur der Reinigung von dem ihm anklebenden Schmutze durch Waschen der unrein gewordenen Glieder, sondern auch der Erfrischung des ganzen Körpers durch Bäder. Diese dem Menschen zum natürlichen Bedürfnisse gewordene Pflege des Leibes wurde bei den Israeliten schon durch die gesetzlichen religiösen Reinigungen noch mehr befördert. Denn obgleich diese Vorschriften einen höheren Zweck hatten (§. 57 ff.), so mußten sie doch zugleich das Gefühl für Reinlichkeit erhöhen, und häufiges Waschen und Baden zur unerläßlichen Lebensordnung machen. — Von Alters her pflegten auch die Israeliten gleich andern Völkern nicht nur vor dem Essen Hände und Füße zu waschen (§. 100), sondern auch den Leib zu baden, wenn sie einem Höheren einen Besuch abstatten wollten (Ruth 3, 3. Judith 10, 3), besonders

aber vor Vollziehung religiöser Handlungen (Gen. 35, 2. Exod. 19, 10. Jos. 3, 5. 1 Sam. 16, 5), um rein vor dem heiligen Gott zu erscheinen. Die leibliche Reinigung sollte die Reinigung des Herzens abschatten. Reinheit der Hände gilt daher als Symbol der Unschuld (Ps. 26, 6. 73, 13) und das Waschen der Hände wurde Sinnbild der Nichtbetheiligung an einem Unrechte oder Verbrechen (Deut. 21, 6. Matth. 27, 24) [1]). — Zur Reinigung des Körpers bediente man sich auch des Schneewassers, oder setzte Lauge zum Wasser zu (Hiob 9, 30) [2]). – Das Bad nahm man gerne im fließenden Wasser (Lev. 15, 13) oder in Flüssen (2 Kön. 5, 10. Exod. 2, 5), aber auch im Hause, in einem im Hofe eingerichteten Bade (2 Sam. 11, 2. Susanna 15) [3]).

1) Vgl. Erste Hälfte §. 62. Not. 8. Dougtaei Anal. sacr. I p. 218 und Winer, R. W. II. S. 313.

2) Nach Mischn. Pesach. 2, 7 auch Kleie.

3) Oeffentliche Bäder in den Städten, wie solche im neueren Oriente überall bestehen (vgl. Winer, R. W. I. S. 130) werden erst von Josephus, Antiqq. XIX, 7, 5 und in Mischn. Nedar. V, 5 erwähnt, und sind bei den Juden wohl erst eine Nachahmung römischer und griechischer Sitte. Vgl. Becker, Gallus, III. S. 48 ff. Charikl. III. S. 71 ff.

Mit dem Waschen und Baden war häufig auch das Salben (סוּךְ) des Körpers mit wohlriechendem Oele verbunden (Ruth 3, 3. Judith, 10, 3). Die uralte, im ganzen Oriente wie bei Griechen und Römern verbreitete Sitte, den Körper oder einzelne Körpertheile mit Oel zu bestreichen und einzureiben [4]), um die Haut geschmeidig zu erhalten und die im heißen Klima starke Ausdünstung zu mäßigen, wurde schon frühzeitig bei den Israeliten zu einem Mittel der Körperpflege, welches mehr zum Schmucke als zur Kräftigung der Leibesglieder diente. Man mischte das Olivenöl mit wohlriechenden Substanzen [5]) und salbte regelmäßig, nur die Trauerzeiten ausgenommen, besonders aber an Festen und in Freudenzeiten, das Haupt mit köstlichem Oele (Ps. 23, 5. 92, 11. Pred. 7, 2. 9, 8), oft so reichlich, daß das Oel bis auf den Bart herabfloß (Ps. 133, 2).

4) Vgl. Herod. I. 195. Strabo XVI, 746. Iliad. X, 577 u. Hermann a. a. O. S. 110, Adam, röm. Alterth. II. S. 807.

5) Dies erhellt theils aus dem Verbote Exod. 32, 32 f., das heilige Salböl zu gemeinem Gebrauche nachzumachen, und damit das Fleisch zu salben, theils aus Hiob 41, 22 u. a. St. Die wohlriechenden Substanzen dazu wurden aus der Fremde bezogen (1 Kön. 10, 10. Ezech. 27, 22) und die Mischung oder Bereitung theils von Sklavinnen (1 Sam. 8, 13), theils von besonderen Salbenmischern (רֹקֵחַ Pred. 10, 1. Neh. 3, 8) besorgt. Die kostbarste Salbe war das ächte Nardenöl, νάρδος πιστική, Marc. 14, 3. 5. Joh. 12, 3. 5 (vgl. Winer, R. W. II. S. 137). Diese gemischten wohlriechenden Salben (רֶקַח, μύρον) waren Luxusartikel, neben welchen jeder Zeit bloßes reines Oel zum Salben gebraucht wurde, Deut. 28, 40. Mich. 6, 15. Am. 6, 6. Luc. 7, 46.

Außerdem verwendeten die Israeliten besondere Sorgfalt auf Haupthaar und Bart. Dickes starkes Haupthaar (פֶּרַע) galt als Zierde des Körpers, und der Kahlkopf (קָרֵחַ) war selbst Beschimpfungen ausgesetzt (2 Kön. 2, 23). Doch trugen nur Jünglinge in der älteren Zeit (2 Sam. 14, 26. Hohesl. 5, 11) und die Nasiräer während der Dauer ihres Gelübdes (vgl. §. 67), die Frauen aber jederzeit lang herabwallendes Haar (Hohesl. 4, 1. Luc. 7, 38. Joh. 11, 2. 1 Cor. 11, 15), während die Männer es von Zeit zu Zeit mit einem Scheermesser (מוֹרָה, תַּעַר) beschnitten (Ez. 44, 20) [6], aber nicht kahl schoren, wie die alten Aegypter und neuern Morgenländer [7]. Auch ließ man das lange Haar nicht wild herabhängen, sondern ordnete es (2 Kön. 9, 30. Judith 10, 3) in Flechten (מַחְלְפוֹת Richt. 16, 13. 19) oder Zöpfe (צַמָּה vgl. §. 103. Not. 5). Ueppige Frauen pflegten künstliche Locken zu kräuseln (מַעֲשֶׂה מִקְשֶׁה Jes. 3, 24) [8]. — Auch der Bart (זָקָן eig. Kinnbart, שָׂפָם) wurde als Zierde des Mannes angesehen und nicht geschoren, sondern nur zuweilen etwas abgestutzt und regelmäßig geordnet (2 Sam. 19, 25) [9]. — Dagegen verbietet das Gesetz jede naturwidrige, bei manchen Völkern für Schmuck gehaltene Entstellung des Leibes, nicht nur das Tätowiren oder Einätzen von Schriftzeichen (כְּתֹבֶת קַעֲקַע Lev. 19, 28) [10], sondern auch die Verunstaltung des Hauptes durch Abschneiden des Haares rings um den Kopf herum, und des Bartes durch Abschneiden der Ecken, d. h. der Stellen, wo das Barthaar mit dem Kopfhaare zusammenhängt (Lev. 19, 27) [11]. —

Auch das Schminken der Augen, ein von koketten Frauen zur Erhöhung der Schönheit angewandtes Mittel (2 Kön. 9, 30) wird von den Propheten als Zeichen der Hoffahrt und Buhlerei gerügt (Jer. 4, 30. Ezech. 23, 40) [12].

6) Im apostolischen Zeitalter galt langes, unbeschnittenes Haar bei Männern als Zeichen der Weichlichkeit 1 Cor. 11, 14, und war den jüdischen Priestern verboten, vgl. Othonis lexic. rabb. phil. p. 118.

7) Vgl. Genes. 41, 14. Herodot II, 35. III, 12 und Hengstenberg, BB. Mos. und Aeg. S. 28 u. 73. — Die Haartracht der neueren Araber ist zwar nach den Provinzen verschieden (Niebuhr, Beschr. von Ar. S. 64), aber die meisten Orientalen lassen den Kopf ziemlich kahl scheeren, vgl. Niebuhr, Reis. I. S. 139 f. Taf. 19—22. — Von den alten Völkern trugen die Assyrer (vgl. Layard, Niniv. S. 357) und Babylonier (Herod. I, 195) das Haar lang, doch spricht Strabo XVI, 746 von κόμη μακρά und die Köpfe der persepolit. Figuren haben kurzes (krauses) gestutztes Haar, vgl. Niebuhr, Reise, II. S. 128 u. Taf. 21.

8) Obgleich Kämme und Haarnadeln im A. Test. nirgends erwähnt sind, sondern erst im Talmude (Chelim XIII, 7. Schabb. VI, 1), so hat man doch Kämme schon in den ältesten Monumenten Aegyptens gefunden und müssen schon von dorther den Israeliten bekannt gewesen sein. Auch Haarkräuslerinnen, von denen erst in rabbinischen Schriften die Rede (vgl. Lightfoot ad Matth. 27, 56), mag es schon in älterer Zeit gegeben haben, da Ezech. 5, 1 schon von Haarscheerern (גַּלָּבִים) die Rede ist. — Die modischen Haartouren, worin die Jüdinnen späterer Zeit wohl den Putz der römischen Frauen (vgl. Becker, Gallus, III. S. 150 ff.) nachahmten, werden von den Aposteln als für Christinnen unschicklich getadelt (1 Tim 2, 9. 1 Petr. 3, 3). Sogar Männer fingen damals an, sich zu frisiren (Joseph. Antiqq. XIV, 9, 4 vgl. de bell. jud. IV, 9, 10. Philo, Opp. II. 479), was aber allgemein gemißbilligt wurde (Philo, II. 306. 447). Keinen Eingang aber scheint bei den Israeliten gefunden zu haben das bei manchen alten Völkern übliche Rothfärben der Haare und das Pudern mit Goldstaub, welches Josephus (Ant. VIII, 7, 3) schon von den Reitern Salomo's berichtet, und Vitringa bei Schroeder, vest. mul. p. 403 in dem Worte מִקְשֶׁה Jes. 3, 24 finden wollte, so wie der Gebrauch falscher Haare oder Perücken; vgl. Winer, R. W. I. S. 450.

9) Die Meinung, daß die Israeliten einen Knebelbart getragen, welcher Mich. 3, 7 erwähnt sei (Winer, Saalschütz), gründet sich auf die haltlose Voraussetzung, daß שָׂפָם den Knebelbart bedeute, was zu der Phrase עָטָה עַל שָׂפָם Lev. 13, 45. Ezech. 24, 17. 22. Mich. 3, 7 gar nicht paßt. — Den Bart rasiren war im Alterthum nur bei Aegyptern Sitte; Herod. II, 35 und Hengstenberg, BB. Mos. und Aeg. S. 28 f. Bei den Israeliten galt es für eine große Beschimpfung, Jemandem den Bart unfreiwillig abzuschneiden, 2 Sam. 10, 4 f. Jes. 7, 20, oder das Barthaar

auszuraufen, Jes. 50, 6. Nur bei tiefer Trauer pflegte man Kopf- und Barthaar abzuscheeren; vgl. §. 115.

10) Daß כְּתֹבֶת קַעֲקַע scriptio stigmatis i. e. figurae cauterio impressae, stigmata (Rosenmüll. schol.) bedeute, unterliegt keinem Zweifel; ob aber damit das einfache Tätowiren, eine bei den Beduinen und in Aegypten noch vorkommende Sitte (Arvieux, Sitten der Beduinen, deutsch von Rosenmüller, S. 115. Burckhardt, Beduinen, S. 40 f., und Lane, Sitten u. Gebr. der Aeg. I. S. 25) verboten werde, oder die Sitte abgöttischer Völker, Namen und Zeichen von Götzen sich am Leibe einzubrennen (3 Makk. 2, 29 u. a. Belege aus Klassikern bei Spencer, de legg. Hebr. rit. lib. II. c. 20. p. 411 sqq.) ist noch streitig, das letztere aber nicht wahrscheinlich, weil im Contexte nicht angedeutet. Ganz grundlos ist jedenfalls die Meinung Theodoret's u. v. A., daß dieses Tätowiren als Trauerzeichen verboten sei, weil sich von einer solchen Sitte bei den Alten keine Spur findet, wie selbst Spencer zugesteht.

11) Auch diese Verbote sind nicht gegen abgöttische Zeichen gerichtet, wie aus den Worten: du sollst nicht verderben (לֹא תַשְׁחִית) die Ecke deines Bartes, erhellt. Zwar erzählt Herodot III, 8 von gewissen Wüstenarabern, daß sie sich die Haare scheeren *κατάπερ αὐτὸν τὸν Διόνυσον* (d. i. *Οὐροτάλ*) *κεκάρθαι· κείρονται δὲ περιτρόχαλα, περιξυροῦντες τοὺς κροτάφους*, wahrscheinlich dieselben, die Jer. 9, 25. 25, 23. 49, 32 קְצוּצֵי פֵאָה genannt werden. Aber diese Sitte gilt doch nicht von den Arabern überhaupt, so daß sie als ein hervorstechendes Zeichen des Götzendienstes betrachtet werden konnte. Denn Plinius, hist. nat. VI, 32 berichtet: Arabes mitrati degunt aut intonso crine, barba abraditur praeterquam in superiore labro, aliis et haec intonsa. Auch bleibt es ungewiß, ob jene Wüstenaraber sich auch die Ecken des Bartes abschnitten und in dieser Beziehung קְצוּצֵי פֵאָה genannt wurden, wie Movers, Phönizier, I. S. 361, und M. Baumgarten meinen. Spencer will auch dieses Verbot von abgöttischen Trauergebräuchen verstehen, ist aber schon von Deyling, observatt. sacr. II. obs. 14 widerlegt worden.

12) Die Augenschminke, dieses noch bei den heutigen Morgenländerinnen beliebte kosmetische Mittel heißt פּוּךְ, d. i. stibium oder antimonium, das Spießglanzerz, wahrscheinlich das Grauspießglanzerz; die Büchse, in der sie aufbewahrt wurde — wie solche Rossellini in altägyptischen Gräbern gefunden hat — hieß קֶרֶן הַפּוּךְ, Schminkhorn (in Hiob 42, 14 als Frauenname vorkommend), und das Schminken כָּחַל Ezech. 23, 40 (arab. كُحْل und كَحَل Cohol) oder קָרַע בַּפּוּךְ עֵינַיִם die Augen mit Puch ritzen oder שִׂים בַּפּוּךְ ע' die Augen mit P. belegen (2 Kön. 9, 30), wurde so bewerkstelligt, daß man mit einer glatten Sonde aus Elfenbein, Holz oder Silber das geschlemmte feine schwarze Pulver entweder trocken, oder mit Oel oder einer andern Feuchtigkeit zu einer Salbe verrieben, auf die Augenbrauen und Wimpern strich, um den Glanz der dunklen südlichen Augen zu erhöhen, und im höhern Alter den grauen Wimpern ein jugendliches Ansehen zu geben. Vgl Winer, R. W. II. S. 417, und Dr. Hille, üb. den Gebrauch

und die Zusammensetzung der oriental. Augenschminke, in d. Ztschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. V. S. 236 ff. — Unerweislich ist dagegen die Behauptung Hartmann's (Hebräerin am Putzt. II. S. 356 ff.), daß die Hebräerinnen auch wie andere Orientalinnen sich die Spitzen der Finger und Zehen mit Alhennastaub orangegelb oder goldgelb gefärbt hätten.

§. 105.

Geschmeide und Schmucksachen.

Zum Schmucke des Mannes gehörte seit uralter Zeit ein Stab (מַטֶּה, מַקֵּל) in der Hand (Gen. 38, 18. Exod. 12, 11) und ein Siegelring (חֹתָם) an einer Schnur auf der Brust getragen (Gen. a. a. O.) oder auch in einem Fingerringe (טַבַּעַת chald. עִזְקָא) an der rechten Hand (Gen. 41, 42. Jer. 22, 24. Esth. 3, 10. 8, 2) [1]. Dagegen Ohrringe, welche die Midianiter (Richt. 8, 24 ff.) und andere Orientalen trugen, scheinen bei den Israeliten nur Knaben, nicht aber Männer getragen zu haben [2].

1) Von den Babyloniern erzählt Herod. I, 195: „Jeder trägt einen Siegelring und einen Stab von Menschenhänden geschnitzt, und auf jeglichem Stabe ist oben etwas darauf gemacht, ein Apfel oder Rose oder eine Lilie oder ein Adler oder sonst etwas; denn ohne ein Wahrzeichen darf niemand einen Stab tragen". Auf den Stöcken der Aegypter fand Wilkinson (the mann. III. p. 388) die Namen ihrer Besitzer geschrieben. — Die Siegelringe der Israeliten waren gravirt (פִּתּוּחֵי חוֹתָם Exod. 28, 11); wahrscheinlich war der Name eingestochen, vielleicht auch Figuren. Jetzt haben die Siegel der Orientalen meist nur den Namen (allenfalls noch mit einem Koranspruche), welcher mittelst schwarzer Tusche abgedruckt wird. Vgl. Robinson, Pal. I. S. 58, und Winer, R. W. II. S. 458. — Zum Versiegeln von Briefen (1 Kön. 21, 8), Beuteln (Hiob 14, 17) und Säcken, so wie Thüren (Bel V. 10) brauchte man Siegelthon (חֹמֶר חוֹתָם Hiob 38, 14). Vgl. noch Mischn. Schabb. VIII, 5, und Winer, R. W. I. S. 197 f.

2) Dies scheint aus Exod. 32, 2 deutlich zu folgen, besonders wenn man hinzunimmt, daß nirgends Ohrringe bei Männern erwähnt werden, und nach Mischn. Schabb. VI, 6 bei den späteren Juden selbst Knaben diesen Schmuck nicht hatten. Für den Gebrauch desselben bei andern Völkern s. die Belege bei Winer, R. W. II. S. 173 f. — Auch goldene Halsketten kommen nicht bei den Israeliten als Männerschmuck vor wie bei den Persern und Medern, auch nicht die Sitte der Aegypter und Medoperser, daß Könige die höchsten Staatsbeamten mit goldenen Halsketten als Amtsinsignien oder Zeichen ihrer Gnade zierten (רָבִיד Gen. 41, 42 und הַמְנִיךְ Dan. 5, 7).

Viel mannigfaltiger waren die Schmucksachen und Geschmeide (חֲלָאִים Hohesl. 7, 2) der israelitischen Frauen. Sie trugen nicht nur **Ohrringe** (נֶזֶם Gen. 35, 4 oder עָגִיל Ezech. 16, 12) mit noch anderen Zierrathen im Ohre, als Tröpfchen (נְטִיפוֹת), d. h. Ohrgehänge mit Glöckchen oder perlenartigen Formen (Jes. 3, 19), wie sie auch bei den Midianitern üblich waren (Richt. 8, 26) [3]), sondern auch **Nasenringe** (נֶזֶם אַף Gen. 24, 47. Jes. 3, 21. Ezech. 16, 12) in der durchbohrten linken oder rechten Nasenwand, auch wohl in der Scheidewand der Nase, bis über den Mund herabhängend, **Halsketten** (רָבִיד Ezech. 16, 11. עֲנָק Hohesl. 4, 9) theils aus Metall, theils aus Edelsteinen oder Perlen, die auf einer Schnur aufgereiht waren (חֲרוּזִים Hohesl. 1, 10), bis auf die Brust, ja bis auf den Gürtel herabhängend, an welchen noch goldene **Halbmöndchen** (שַׂהֲרֹנִים Jes. 3, 18. Richt. 8, 21, vielleicht auch **Sönnchen** שְׁבִיסִים Jes. a. a. O.), **Amulette** (לְחָשִׁים Jes. 3, 20) und **Riechfläschchen** (בָּתֵּי נֶפֶשׁ) angebracht waren, ferner **Armbänder** (צָמִיד Gen. 24, 22. 30. אֶצְעָדָה Num. 31, 50 f., auch von vornehmen Männern getragen 2 Sam. 1, 10) und **Armketten** (שֵׁרוֹת Jes. 3, 19), **Fußspangen** (עֲכָסִים Jes. 3, 18) mit **Schrittkettchen** (צְעָדוֹת Jes. 3, 20) verbunden, mit denen kokette Frauen klirrten und zierlich einhertrippelten (Jes. 3, 16). Zu diesen Geschmeiden, die vornehme Frauen von Gold hatten, kamen noch polirte Handspiegel aus Erz (מַרְאָה Exod. 38, 8. גִּלְיֹנִים Jes. 3, 23. ἔσοπτρα Sir. 12, 11), die vielleicht als Putz in der Hand getragen wurden [4]).

3) Auch das Wort כּוּמָז globulus aureus Exod. 35, 22. Num. 31, 50 bezeichnet vielleicht einen Theil der Ohrgehänge. **Gesenius** (thes. p. 692) erklärt es von aneinandergereihten Kügelchen, die um den Hals oder an der Handwurzel getragen wurden.

4) Alle diese Schmucksachen, theils aus Gold und anderm Metalle, theils aus Horn und Elfenbein gearbeitet, waren und sind noch jetzt im Oriente sehr beliebt und verbreitet. Die Belege hiefür gibt **Winer**, R. W Artikel: Ohrringe, Nasenringe, Halsketten, Armgeschmeide, Fußringe, Spangen und Spiegel, und für das alte Aegypten **Wilkinson**, III. p. 370 sqq.

Zweiter Abschnitt.
Die Familienverhältnisse.

Erstes Capitel.
Die Ehe.

§. 106.
Wesen und Charakter der israelitischen Ehe.

Die Entwicklung der Menschheit zu ihrem gottgesteckten Ziele ist wesentlich bedingt durch die Liebes- und Lebensgemeinschaft der ehelichen Verbindung von Mann und Weib, wodurch die Familie als die Grundlage aller übrigen naturgemäßen Verbindungen des menschlichen Geschlechts zu engeren und weiteren Kreisen gemeinsamer Lebensbethätigung gestiftet wird. Zur Erfüllung seines irdischen Berufs bedarf der Mensch eines mithelfenden Wesens. Da er nicht als Gattung und Vielheit geschaffen ist, sondern als persönliches Wesen in zwei Geschlechtern, so hat Gott die Ehe geordnet als die Lebensgemeinschaft, in und mittelst welcher das menschliche Geschlecht sich nicht blos erhalten, fortpflanzen und vermehren, sondern auch seine geistige Natur ihrer Bestimmung gemäß entwickeln, und sich nach Leib und Seele nicht nur zum Beherrscher der Erde und ihrer Geschöpfe (Gen. 1, 26), sondern zugleich zum irdischen Bürger des Reiches Gottes ausbilden soll [1]). Diesem Zwecke entspricht aber die Ehe nur in der Form der Monogamie, wenn sie zugleich nach der Gen. 2 in der Erzählung von der Erschaffung des Weibes dargestellten und vorgebildeten Weise, nicht bloße geschlechtliche Gemeinschaft, sondern eine persönliche Lebensgemeinschaft für die Dauer des zeitlichen Lebens und für die Theilnahme am beiderseitigen persönlichen Lebensberufe begründet ist, wenn der Mann in dem einen Weibe die dem Bedürfnisse seines Herzens und seinem irdischen Berufe entsprechende Gehülfin erhält, in der er Fleisch von seinem Fleische, Bein von seinem Bein erblickt oder erkennt, daß Gott sie für ihn geschaffen.

Diese ursprüngliche Gottesordnung, nach welcher die Ehe die unauflösliche und unverbrüchliche Zusammenfügung Zweier zu Einem Fleische ist (Gen. 2, 24. Matth. 19, 4 ff. Ephes. 5, 31), wurde durch die Sünde getrübt. Schon der Kainite Lamech nahm sich zwei Weiber (Gen. 4, 19), und bei den Patriarchen (Gen. 29, 16 ff. 26, 34) finden wir die Sitte, neben den eigentlichen Frauen noch Kebsweiber zu nehmen, um mit ihnen, zumal bei Unfruchtbarkeit der Ehefrauen, Kinder zu zeugen (Gen. 16, 3. 22, 24. 30, 3 ff. 36, 12). Diese auf altes Herkommen vieler alten Völker sich gründende Sitte [1]) verbietet auch das mosaische Gesetz nicht. Es erhebt nicht die Monogamie zur allein rechtsgültigen Form der Ehe, sucht aber die Bigamie und Polygamie zu beschränken, indirekt schon durch die Vorschrift für den künftigen König, nicht viele Frauen zu nehmen (Deut. 17, 17), direkt durch die Verbote, zwei Schwestern zugleich zu Frauen zu nehmen (Lev. 18, 18), und die eine Frau vor der andern im Erbrechte der Kinder zu bevorzugen (Deut. 21, 15 ff.), endlich durch die Bestimmung, die von einem andern gekaufte Tochter nicht als Sklavin zu behandeln, sondern ihr, wenn sie für den Sohn zum Weibe bestimmt worden, nach dem Rechte der Töchter zu thun, und falls der Sohn noch eine andere Frau erhielte, der ersten Unterhalt, Kleidung und Beiwohnung nicht zu mindern, widrigenfalls sie unentgeldlich frei gelassen werden solle (Exod. 21, 7—10). Noch mehr wurde aber das gottgewollte Verhältniß der Ehe zur Anerkennung gebracht theils durch den Ernst, mit welchem das Gesetz die Unzucht, Hurerei und Blutschande verpönt, die Heirathen mit den abgöttischen Canaanitern verbietet, und die Scheidung, welche um der Herzenshärtigkeit willen (Matth. 19, 8) zugelassen wird, durch verschiedene Bestimmungen einzuschränken sucht, theils durch Mittheilung der ursprünglichen Gottesordnung (Gen. 1, 27 f. 2, 18 ff.), durch Schilderung der bitteren Früchte, welche die Zwei- und Mehrehen schon den Patriarchen brachten, und durch die religiöse Auffassung der monogamischen Ehe als eines Abbildes der Verbindung Jehova's mit Israel, welche im

Gesetze schon keimartig angedeutet ist, deutlicher freilich erst von den Propheten entwickelt wird (Hos. 2, 18 f. Jes. 50, 1. Jer. 2, 2. Ezech. 16, 8. 23) [3]. Auf diese Weise wurde ohne gesetzliches Gebot durch den geistigen Einfluß der geoffenbarten Wahrheit die höhere, ethische Bedeutung der Ehe als ein heiliger, von Gott geschlossener Bund (Mal. 2, 14) zur Geltung gebracht, und von den Israeliten ein wackeres Weib als eine Gabe Gottes schätzen gelernt (Prov. 12, 4. 18, 22. 19, 14. 31, 10 ff. Sir. 26, 1 ff.). Daher finden wir auch, daß zumeist nur die Vornehmen und Reichen zwei oder mehr Frauen (Richt. 8, 30 vgl. 10, 4. 12, 9. 14. 1 Sam. 1, 2) und die Könige eine größere Anzahl von Weibern hatten (2 Sam. 5, 13. 1 Kön. 11, 3. 2 Chron. 11, 21. 13, 21), die gemeinen Israeliten aber sich wohl größtentheils mit einer Frau begnügten, so daß die Monogamie zu allen Zeiten vorherrschend war und es nach dem Exile immer mehr wurde, Tob. 1, 11. 2, 19. 8, 4. 13. Sus. 29. 63. Matth. 18, 25. Luc. 1, 5. Apstlgesch. 5, 1 u. a. [4]).

1) Ueber das Wesen der Ehe vgl. Harleß, christl. Ethik, §. 52, Delitzsch, Hoheslied, S. 175 ff. und Tholuck, Comment. zur Bergpredigt, S. 213 ff. der 3. Aufl.

2) Die Belege hierfür s. bei Winer, R. W. II. S. 661.

3) Vgl. Delitzsch, d. Hohelied, S. 200 ff.

4) Schon die Verpflichtung, die Frau zu unterhalten, mußte die Bigamie und Polygamie sehr beschränken. Aus diesem Grunde enthalten sich auch viele Muhammedaner der Polygamie. Uebrigens stellen noch die Talmudisten die Regel auf, daß kein Jude über vier Weiber zugleich, und ein König höchstens achtzehn haben dürfe. Vgl. Othonis lex. rabb. phil. p. 529 u. a. von Winer, R. W. II. S. 662 angef. Schriften.

§. 107.

Verbotene Heirathen.

Um die Ehe als eine göttliche Ordnung von religiöser und tief sittlicher Bedeutung zu heiligen, war es nöthig, der Schließung derselben gewisse Schranken zu setzen. Zu dem Ende wird den Israeliten 1. verboten, sich mit den ihrer Abgötterei und Lasterhaftigkeit wegen dem Gericht verfallenen Völkerschaften

Canaans — Hethitern, Girgasitern, Emoritern, Canaanitern, Pheresitern, Heritern und Jebusitern — zu verschwägern, oder Ehen sowohl in Rücksicht ihrer Söhne als ihrer Töchter mit denselben zu schließen, damit sie Israel nicht zum Götzendienst verführten (Exod. 34, 16. Deut. 7, 1—4). Aus diesem nachdrücklich hervorgehobenen Motive ergibt sich einerseits, daß Ehen mit andern Ausländerinnen, die das Gesetz nicht verbietet, sondern in Bezug auf kriegsgefangene Weiber ausdrücklich gestattet (Deut. 21, 10 ff.), nur dann zulässig waren, wenn die von Israeliten geehelichten Heidinnen dem Götzendienst entsagten, andrerseits, daß Israeliten ihre Töchter nicht an Heiden oder Götzendiener verheirathen durften, wohl aber an Fremdlinge, die unter den Israeliten wohnten und den Götzendienst aufgegeben hatten, wenn sie auch nicht durch die Beschneidung dem Bundesvolke förmlich einverleibt waren [1]).

Außerdem sind 2. unbedingt verboten nicht nur den Israeliten, sondern auch den unter ihnen sich aufhaltenden Fremdlingen (Lev. 18, 6) eheliche Verbindungen [2]) I. mit der Mutter, der Stiefmutter (dem Weibe des Vaters) und der Schwiegermutter, mit der Schwester, Stiefschwester und Halbschwester [3]), mit der Stieftochter [4]) und der Schwiegertochter, der Enkelin (der Tochter vom Sohne oder von der Tochter) und der Stiefenkelin (der Tochter von dem Sohne oder der Tochter seines Weibes) als fluchwürdige Vergehen bei Todesstrafe (Lev. 18, 7 — 11. 15. 17. 20, 11. 12. 14. 17. Deut. 23, 1. 27, 20. 22. 23) [5]); II. mit der Tante, d. h. der Schwester des Vaters oder der Mutter, mit dem Weibe des Oheims väterlicher Seite, mit der Schwägerin (dem Weibe des Bruders) und mit zwei Schwestern zugleich, bei der Drohung, daß sie ihre Sünde tragen, kinderlos sein (sterben) sollen (Lev. 18, 12. 13. 14. 16. 18. 20, 19—21) [6]).

1) Die Meinung von Saalschütz, mosaisches Recht, S. 785 f., daß „alle Völker, die von der Aufnahme in die Gemeinde (Naturalisation) ausgeschlossen sind, also die männlichen Ammoniter und Moabiter und für die ersten beiden Geschlechter auch die männlichen Aegypter und Edomiter (Deut. 23, 4—9) auch zur Ehe und Familienverbindung nicht zugelassen

werden können", und „daß von einem Heiden, der eine Israelitin heirathen wollte, nebst den allgemeinen Bedingungen der Naturalisation auch die Annahme der Beschneidung gefordert worden sei", läßt sich aus dem mosaischen Gesetze nicht begründen. Da jedoch die Proselyten im israelitischen Staate nicht volle Bürgerrechte genossen, so werden Verheirathungen von Israelitinnen an Nichtisraeliten nicht häufig vorgekommen sein. Fälle dieser Art sind erwähnt Lev. 24, 10. 1 Chron. 2, 17. 34 f. 1 Kön. 7, 14. Ruth 1, 4. Auch der andere Fall, daß Israeliten Ausländerinnen heiratheten, mochte — von den im Kriege erbeuteten Mädchen abgesehen — nicht sehr häufig eintreten, obgleich Mose selbst nicht nur vor seiner Berufung eine Midianitin (Exod. 2, 21), sondern auch später noch eine Cuschitin (Num. 12, 1) geheirathet hatte. Denn Töchter von Unbeschnittenen zu Weibern zu nehmen, galt schon zur Richterzeit für anstößig (Richt. 14, 3). Dennoch nahmen die Könige mehrfach Ausländerinnen zu Frauen (1 Kön. 7, 14. 11, 1. 14, 21), die nicht immer — wie die Rabbinen (vgl. Buxtorf, de sponsal. et divort. p. 41) meinen — zum Judenthum übergetreten waren, sondern zum Theil, wie 1 Kön. 11, 1. 16, 31 zeigen, direkt gegen das mosaische Gesetz verstießen. Vgl. noch Richt. 3, 6. — Sehr überhand nahmen solche Ehen unter den aus dem Exile Zurückgekehrten, bis Esra und Nehemia diesem Uebel steuerten (Esr. 9, 2 ff. 10, 3. Neh. 13, 23 ff.), nicht aus „Rigorismus" und über das Gesetz hinausgehendem Eifer, sondern ganz im Geiste des Gesetzes, weil diese Ehen eine Vermischung von Judenthum und Heidenthum nach sich zogen.

2) Obgleich das Gesetz bei Aufstellung des allgemeinen Verbotes: „Niemand soll zu irgend seinem Blutsverwandten nahen" (Lev. 18, 6), wie bei Anführung der speziellen Fälle meist nur vom „Blößen der Schaam" redet, so erhellt doch schon aus dem Verbote: „Ein Weib zu ihrer Schwester sollst du nicht nehmen" (V. 18) und noch deutlicher aus den in Lev. 20 mit den Worten: „wenn jemand das Weib seines Vaters beschläft" und ähnlichen Wendungen (V. 11 f.) wechselnden Ausdrucksweisen: „wenn jemand ein Weib nimmt und ihre Mutter" (V. 14), „wenn jemand seine Schwester nimmt" (V. 17), „wenn jemand das Weib seines Bruders nimmt" (V. 21) daß die Verbote nicht mit Mich. Weber (Opusc. Academ. eaque apologet.) und Rosenmüller (Scholia ad Lev. 18, 6) von außerehelicher Geschlechtsvermischung (concubitus) handeln, sondern gegen eheliche Verbindungen mit Blutsverwandten gerichtet sind, womit freilich zugleich die außereheliche Geschlechtsvermischung verpönt wird. Vgl. noch Evang. Kirchenzeitung, 1840. Nr. 50. S. 396 f.

3) In Lev. 18, 9: „die Schaam deiner Schwester, der Tochter deines Vaters oder der Tochter deiner Mutter, sei sie im Hause oder außer dem Hause geboren (מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ), ihre Schaam sollst du nicht blößen", wird offenbar verboten die Ehe sowohl mit der vollbürtigen Schwester, als mit Halbschwestern, sei es nun die Tochter des Vaters mit einer Stiefmutter, oder die Tochter der Mutter von einem Stiefvater; und der Zu-

satz מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ bezeichnet nicht legitime und illegitime Ehe (Aben=Esra, L. de Dieu, Rosenmüller u. a.). Denn bei gestatteter Polygamie konnten die Kinder von einer Concubine des Vaters nicht füglich unehelich genannt werden. Noch weniger läßt sich annehmen, „daß der Gesetzgeber an ein uneheliches Kind der Mutter denken und die Möglichkeit eines solchen Falles gesetzlich in Aussicht stellen werde" (Saalschütz, mos. R. S. 769). Vielmehr ist jener Zusatz mit Onkelos zu erklären: quae nata sit a patre tuo ex muliere alia aut ex matre tua ex alio viro, und als nähere Bestimmung der Worte: „Tochter des Vaters oder Tochter der Mutter", mit L. de Dieu zu verstehen de filio secundarum nuptiarum, cui prohibetur conjugium cum dimidia sorore ex primis nuptiis, sive ea sit filia patris i. e. quam pater ex defuncta conjuge, sive filia matris i. e. quam mater ejus ex defuncto marito susceperit. Hiernach ist auch V. 11: „die Schaam der Tochter des Weibes deines Vaters (d. i. deiner Stiefmutter), die deinem Vater geboren ist — deine Schwester ist sie — sollst du nicht blößen", keine tautologische Wiederholung, sondern handelt von dem Sohne erster Ehe, dem die Halbschwester aus zweiter Ehe des Vaters (mit einer andern Frau) zu heirathen verboten wird. — Gegen den Sprachgebrauch verstößt die von Sam. Bohl aufgestellte und von Saalschütz a. a. O. erneuerte Deutung des מוֹלֶדֶת proles, progenies (vgl. Gen. 48, 6) als Particip. act. „die Gebährende", wie auch die Meinung Knobel's, daß אֵשֶׁת אָבִיךָ (V. 11) „deine Mutter und Stiefmutter" bedeute, also dieser V. die vollbürtige Schwester mit umfasse, die in V. 9 ausgeschlossen sei.

4) Die geschlechtliche Vermischung des Vaters mit der leiblichen Tochter ist nicht erwähnt, sondern nur in dem allgemeinen Verbote der Blutschande Lev. 18, 6 mit eingeschlossen, so wie auch Exod. 21, 15 der Elternmord nicht besonders angeführt ist, weil solche Verbrechen nicht vorauszusetzen waren.

5) Obgleich die einzelnen Verbote nur an die Männer gerichtet sind, so soll doch im Falle der Uebertretung beide Theile gleiche Strafe treffen, zum deutlichen Beweise, daß der Gesetzgeber den weiblichen Theil bei dem Verbrechen für nicht weniger schuldig erachtet als den männlichen.

6) Nicht verboten sind dagegen die in gleichen Verwandtschaftsgraden stehenden Ehen a. mit der Nichte, des Bruders und der Schwester Tochter, b. mit des Mutterbruders Wittwe, c. mit des Schwestersohnes Wittwe, d. mit der verstorbenen Frauen Schwester. Vgl. J. D. Michaelis, Ehegesetze Mosis, 81 ff., und Saalschütz, mos. Recht, S. 780 f.

Der Grund dieser Eheverbote ist weder in der noch sehr zweifelhaften Wahrnehmung zu suchen, daß aus solchen Ehen schwächliche Kinder entspringen, noch in der Absicht, „der Hurerei und frühen Verführung in den Familien vorzubeugen", noch in anderen „wahrgenommenen Nachtheilen physischer und bürger-

licher Art, welche die verbotenen Ehen herbeiführten" [6]). Auch die göttliche Absicht, die Liebesbande unter den Menschen auszubreiten und zu vermehren [7]), kann nicht den alleinigen oder hauptsächlichsten Grund bilden. Zwar liegt dieser Ansicht des Augustinus die unbestreitbare tiefe Wahrheit zu Grunde, daß die Ehe nach göttlicher Absicht nicht blos das Mittel sein soll, das menschliche Geschlecht zu mehren und die Erde zu bevölkern, sondern daß sie die Bestimmung hat, mit der Vermehrung der Menschheit als Gattung zugleich einerseits die in der Gattung beschlossene unendliche Vielheit der Individualitäten zu erzeugen, wie sie in allen Gebieten der irdischen Schöpfung, des animalischen und vegetabilischen Naturlebens als Ausstrahlung der unendlichen Weisheit und Herrlichkeit der schöpferischen Allmacht sich offenbart, anderntheils die zahllosen Individualitäten des Menschengeschlechts in freier Liebe mit einander zu verbinden, um in der Mannigfaltigkeit und Vielheit die Gleichheit und Einheit zu erhalten, und der selbstsüchtigen Vereinzelung und Isolirung der verschiedenen Familien zu wehren [8]). Aber dieser Grund, daß die Ehen in der Blutsverwandtschaft nur in dieser Beziehung dem göttlichen Willen entgegen wären, reicht nicht aus, sie als Blutschande zu verwerfen. Das göttliche Gesetz verbietet diese Ehen nicht blos als Gott mißfällig, sondern bezeichnet sie als unzüchtige Greuel, durch welche die Canaaniter das Land verunreinigt haben, daß sie von demselben ausgespieen werden, und stellt sie zugleich den ganz widernatürlichen Lastern der Unzucht mit dem Vieh und der Päderastie gleich (Lev. 18, 22 ff.) — Die Schändlichkeit derselben kann nur darin liegen, daß sie der Natur der Blutsverwandtschaft widerstreiten, mit der in der Blutsverwandtschaft begründeten sittlichen Ordnung unvereinbar sind.

Nicht die Ehe nur ist eine göttliche Stiftung, sondern auch die aus der Ehe hervorgehende Blutsverwandtschaft begründet ein gottgeordnetes Verhältniß sowohl der Eltern zu den Kindern als auch der Kinder oder Geschwister zu einander. Jene Stiftung und dieses Verhältniß sind nach Ursprung, Beschaffenheit und

Ziel grundverschieden. Die Ehe geht aus von der Differenz und Trennung der Menschennatur in zwei Geschlechter und dem anerschaffenen Bedürfnisse nach Vereinigung derselben zu gegenseitiger Ergänzung und Vollendung, und besteht ihrem eigentlichen Wesen nach in der Geschlechtsliebe, die in ihren reinsten Trieben nach Ausgleichung der Differenz und Aufhebung der Trennung trachtet, um durch gegenseitige Ergänzung von Mann und Weib die menschliche Persönlichkeit in leiblicher und geistiger Beziehung zu vollenden. Diese Liebe findet volle Befriedigung nur in der gegenseitigen Mittheilung des gesammten, nicht blos des sinnlichen und somatischen, sondern auch des sittlichen und psychisch-geistigen Geschlechtseigenthums, kraft welcher die Ehegatten in die persönliche Lebenseinheit, gleichsam in die Einheit einer Person zusammengehen *), und in dieser Einheit hingebender und empfangender Liebe die Familie gründen, durch Erzeugung und Erziehung von Kindern das menschliche Geschlecht nicht blos als Gattung erhalten und fortpflanzen, sondern zugleich zwischen sich und den von ihnen erzeugten und auferzogenen Kindern ein gottgeordnetes sittliches Verhältniß wechselseitiger Liebe begründen, welches von Seiten der Eltern als erhabene, fürsorgende, keiner Ergänzung bedürftige Liebe zu ihren Kindern, von Seiten der Kinder als Pietät und kindliche Ehrfurcht zu ihren Erzeugern und Versorgern, endlich in der Stellung der Kinder zu einander als reine geschwisterliche Liebe sich äußert. Dieses durch Blutsgemeinschaft gewirkte Band der Liebe, welches die Familienglieder mit einander verknüpft, ist spezifisch verschieden von dem Liebesbande, welches in der Ehe die beiden Gatten nach Geist, Seele und Leib zu einem Fleisch vereinigt. — Die Eltern- und Geschwisterliebe ist nicht nur ganz frei von dem Verlangen nach Geschlechtsgemeinschaft, welches der ehelichen Liebe wesentlich eignet, sondern auch in dem Ziele ihres Strebens ihr direkt entgegengesetzt. Die Eltern- und Geschwisterliebe strebt mit der vollen Energie, die sie aus dem Borne des den Eltern mit den Kindern gemeinsamen Lebensblutes schöpft, darnach, die individuell persönlichen Be-

ziehungen, Pflichten und Rechte der verschiedenen Familienglieder zu erhalten, zu pflegen und geistig sittlich zu veredeln. Die eheliche oder Gattenliebe trachtet darnach, die Persönlichkeiten der Individuen verschiedenen Geschlechts zu verschmelzen. Wenn daher die Geschlechtsliebe den Gegenstand ihrer Wahl unter nahen Blutsverwandten sucht, so löst sie das Band der Blutsverwandtschaft und zerstört die auf diesem Bande beruhenden göttlichen Ordnungen und sittlichen Verhältnisse [10]). Durch Aufhebung der gottgeordneten sittlichen Verhältnisse der Verwandtenliebe wird sie unsittlich und sinkt zur bloßen Befriedigung des fleischlichen Geschlechtstriebes herab; daher sie auch im mosaischen Gesetze nur nach dieser fleischlichen Seite als „Blößen der Schaam" bezeichnet wird [11]). — Hierin liegt die Naturwidrigkeit und Unsittlichkeit der Ehen in der nächsten Verwandtschaft, hierin der wahre Grund oder die Wahrheit des sog. horror naturalis oder des natürlichen Abscheues, den das sittliche Gefühl vor solchen Verbindungen empfindet. Die Unsittlichkeit wird aber um so größer, je enger die Verwandtschaftsverhältnisse, die hiedurch aufgehoben, je heiliger die durch dieselben geknüpften Familienbeziehungen sind, die zerstört werden.

Hieraus folgt nun, daß nicht alle Ehen in der Verwandtschaft in gleichem Grade unnatürlich und unsittlich sind. Dies stimmt vollkommen mit dem Gesetze, welches trotz des an die Spitze gestellten allgemeinen Verbots: Niemand soll zu irgend seiner Blutsverwandtin nahen, ihre Schaam zu blößen (Lev. 18, 6), doch in den Strafbestimmungen Lev. 20 Unterschiede macht, indem es die Ehen zwischen Eltern und Kindern, Stiefeltern und Stiefkindern, Schwiegereltern und Schwiegerkindern und zwischen leiblichen und Stiefgeschwistern mit Todesstrafe belegt, hingegen die Ehen mit Tanten und Schwägerinnen nur als Schuld bezeichnet und mit Kinderlosigkeit bedroht, auch das Verbrechen mit verschiedenen Worten bezeichnet.

Die engste Verwandschaft besteht zwischen Eltern und Kindern, welche das heilige Verhältniß der Vaterschaft und Kindschaft,

die Basis aller sittlichen Weltordnung begründet. Darum ist die Ehe zwischen Eltern und Kindern der ärgste Greuel, ein Verbrechen (זִמָּה), das mit dem Tode, und wenn die fleischliche Vermischung simultan sogar mit dem Weibe und ihrer Mutter oder ihrer Tochter oder Enkelin getrieben worden (Lev. 18, 17), mit Verbrennung der Verbrecher gestraft werden soll (Lev. 20, 14). Das sittliche Verhältniß der Vaterschaft und Kindschaft besteht aber nicht blos zwischen den Eltern und ihren leiblichen Kindern und Kindeskindern, sondern auch zwischen Stiefeltern und Stiefkindern und Stiefenkeln; daher auch diese Ehen todeswürdige Verbrechen. Desselben Verbrechens macht sich schuldig, wer mit der Schwiegertochter in Geschlechtsgemeinschaft tritt; er begeht eine sündliche Vermischung (תֶּבֶל) gleich dem, der bei einem Viehe liegt (Lev. 20, 12 vgl. mit 18, 23), weil sie des Sohnes Weib ist (Lev. 18, 15). Er vermischt oder verwirrt die verschiedenen von Gott gestifteten Ordnungen. Das eheliche Verhältniß des Sohnes bildet für das Geschlechtsverhältniß des Vaters eine Schranke, die zu durchbrechen eben so schändlich ist als die Vermischung der zwischen dem Menschen und dem Thiere von Gott gezogenen Schranken. — Aber auch unter den Geschwistern besteht ein mit der Geschlechtsliebe unverträgliches Band sittlicher Liebesgemeinschaft. Die leiblichen und die Stiefgeschwister sind als Sprößlinge der Ehe ihrer Eltern Familienglieder und verleugnen, ja vernichten dieses ihr gottgeordnetes Verhältniß, wenn sie mit einander in geschlechtliche Verbindung treten, weil die Geschlechtsliebe die Geschwisterliebe aufhebt, das Eheverhältniß das Geschwisterverhältniß vernichtet. Darum ist die Geschwisterehe als Schande (חֶסֶד) mit Ausrottung zu bestrafen (Lev. 20, 17) [12].

Weniger naturwidrig sind die Ehen in den weiteren Verwandtschaftsgraden, daher auch nicht mit Todesstrafe belegt, sondern nur als Schuld bezeichnet unter Androhung von Kinderlosigkeit [13]. So die Ehe mit des Vaters oder der Mutter Schwester (Tante), als Versündigung gegen die Blutsverwandtschaft des Vaters oder der Mutter (Lev. 18, 12 f.), als Ver-

letzung des respectus parentelae, der kindlichen Pietät gegen Vater und Mutter [14]); die Ehe mit dem (verwittweten oder geschiedenen) Weibe des Oheims, weil sie die Base ist (Lev. 20, 20), und in der Versündigung an dem Oheime eine mittelbare Versündigung gegen den Vater liegt; die Ehe mit dem Weibe des (verstorbenen) Bruders (leiblichen Schwägerin) und der Schwester der eigenen Frau. Die Ehen in diesen letztgenannten beiden Graden sind indeß nur bedingt verboten; die mit der Schwester der Frau nur während des Lebens der letzteren (בְּחַיֶּיהָ), woraus die Rabbinen richtig geschlossen, daß nach dem Tode der Frau ihre Schwester zu heirathen erlaubt sei. Der Grund, warum nicht, so lange sie lebt, ist aber schwerlich blos in Verhütung der Eifersucht von Schwestern, „die ärger sei als zwischen fremden Personen" [15]), sondern vielmehr in der Trübung oder Aufhebung des Schwesterverhältnisses in simultaner Ehe mit einem Manne zu suchen [16]). Auch die Ehe mit dem Weibe des (gestorbenen) Bruders ist nur in dem Falle als Nidda (נִדָּה geschlechtliche Unreinheit) verboten und mit Kinderlosigkeit bedroht (Lev. 20, 21), wenn der verstorbene Bruder Kinder gehabt oder hinterlassen hatte, weil sie dann ein Eingriff in das Familienverhältniß des Bruders war (Lev. 18, 16), während sie im Falle der Kinderlosigkeit des Verstorbenenen nicht blos erlaubt, sondern sogar moralische Pflicht war (vgl. §. 108).

6) So J. D. Michaelis, Abhdl. v. den Ehegesetzen Moses u. s. w., 2. Aufl. 1786. §. 56 ff., u. Mos. Recht, II. §. 108; Winer, R. W. I. S. 298. Vgl. dagegen Evang. Kirchenzeit. 1840. Nr. 50 ff.

7) Augustinus, de civit. Dei. XV, 16: Habita est ratio rectissima caritatis, ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum necessitudinum vinculis necterentur: nec unus in una multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos; ac sic ad socialem vitam diligentius colligandam plurimae plurimos obtinerent. Pater quippe et socer duarum sunt necessitudinum nomina. Ut ergo alium quisque habeat patrem, alium socerum, numerosius se caritas porrigit etc. Diese Ansicht wird in der Abhandlung „über die verbotenen Ehen in der Verwandtschaft" von Hengstenberg in der Evang. Kirchenzeit. 1840. Nr. 47 ff. als die allein richtige vertheidigt, weil sie die Ausnahme der ersten Geschwister schlagend rechtfertige. „Allein sie enthält dafür wieder den Mißstand, daß nach ihr die

Töchter Lots — unter Voraussetzung der Irrthums, daß sie allein übrig seien — völlig recht gethan hätten", und „führt auch, da sie vom Spezifischen der Familienbande gänzlich abstrahirt, folgerichtig zur Ausdehnung ins Unbegrenzte, wie diese sofort erfolgte". Fr. Jul. Stahl, die Philosophie des Rechts, II, 1. S. 360 der 2. Aufl.

8) Für das Ganze des Menschengeschlechts hat die Ehe die Bestimmung, „die Familienindividualitäten zu ergänzen, dadurch neue Individualitäten zu erzeugen und Verschränkung des menschlichen Geschlechts zu bewirken. Deshalb ist die Geschlechtsliebe schon natürlich bedingt durch den Reiz verschiedener Familienindividualität (Hegel) und es soll die Ehe außer der Familie gehen, um die Liebesbande auszubreiten (Augustinus). Demnach ist die Ehe innerhalb der Familie ein selbstsüchtiges (narcissisches) Zurückziehen derselben in sich selbst, ähnlich der Verbindung des gleichen Geschlechts". Stahl a. a. O. S. 355.

9) Vgl. Rich. Rothe, theolog. Ethik, II. S. 1 (§. 292), S. 9 (§. 297).

10) „Die nahe Verwandtschaft, insbesondere die elterliche, und die Ehe sind von Gott in der Natur geschiedene Verhältnisse. Wie das physische Band eines jeden verschieden ist, so auch das Liebesband. Deshalb sollen sie nicht mit einander gemengt werden". — „Die Ehe nämlich, zunächst nur für sich betrachtet, ist ein Band der bedürftigen, Ergänzung suchenden, verlangenden Liebe. Selbst abgesehen von allem Physischen, das ja doch auch zu ihrem Wesen gehört, in ihren reinsten geistigen Beziehungen, beruht sie auf einem Vervollständigungsbedürfniß, ist nur durch Erwiederung befriedigt und sucht stete Bethätigung der letzteren. Dagegen ist vor Allem das elterliche Verhältniß ein Band der erhabenen, fürsorgenden, schlechthin nichts bedürftigen (gottähnlichen) Liebe einestheils und der ehrfurchtsvollen Scheu andrentheils. Dieses Band würde völlig zerstört und entweiht durch das Band des gleichheitlichen Ergänzungsbedürfnisses. — Aber auch das Band unter Geschwistern ist ein organisches Band der nichtsbedürftigen Liebe; es hat die organische Bestimmung, Familie zu sein, ihren Zweck zu realisiren, nicht die Familie zu erzeugen, Mittel der Familie zu sein". Stahl a. a. O. S. 354 f.

11) „Wo zwischen Eltern und Kindern und zwischen Geschwistern (Stiefeltern, Stiefkinder, Stiefgeschwister, ebenso die mit den Kindern eine Person bildenden Gatten derselben eingerechnet) ein Geschlechtsverhältniß eintritt, da ist es nur möglich mit gleichzeitiger Vernichtung des Wesens der Eltern-, Kindes- und Geschwisterliebe: folglich nur möglich bei Naturwidrigkeit und kraft der brutalen Herrschaft des Fleisches". Joh. Bapt. v. Hirscher, die christl. Moral, Bd. III. S. 552 der 3. Aufl.

12) Die Ausnahme, welche in dieser Beziehung die Kinder des ersten Menschenpaares bilden, rechtfertigt sich damit, daß sie nicht blos die Familie, sondern zugleich die Gattung repräsentiren. „So wie erst mehrere Familien bestehen, sondern sich die Bande scharf: die Ehe als Mittel, Familie zu gründen, die nach außen gehen muß, das geschwisterliche Band,

als gegründete Familie, die als Zweck für sich bestehen muß". Stahl a. a. O. S. 355 f.

13) Das ist aber nicht mit Michaelis, Mos. R. §. 116, 5 so zu verstehen: „Die Kinder, die aus der Ehe entspringen, sollen nicht dem leiblichen Vater, sondern dem verstorbenen Vatersbruder zugeschrieben werden", sondern die Kinderlosigkeit wird von Gott als Strafe solcher Ehen verhängt. Vgl. Saalschütz, mos. R. S. 773.

14) Diese Verletzung findet nicht statt bei der Ehelichung der Nichte (der Bruder- oder Schwestertochter), daher diese Ehe auch nicht verboten. Warum aber die Ehe mit der Mutterbruders Wittwe, der ehemaligen Frau des Oheims mütterlicher Seite erlaubt, während die mit der ehemaligen Frau des Oheims väterlicher Seite verboten ist, davon läßt sich der Grund schwer einsehen. Saalschütz (mos. R. S. 782 f.) vermuthet, „daß der Bruder des Vaters, als des Familienoberhauptes zu dessen Kindern in einem näheren Verhältnisse stand, als der Bruder der Mutter". Dieser Grund, für welchen noch der Umstand spricht, daß jener auch den Verwandtschaftsnamen Dod Onkel hat, Löser und Erbe ist, der Bruder der Mutter nicht, hat jedenfalls mehr für sich, als die Bemerkung M. Baumgarten's (theolog. Comm. II. S. 204), „daß unter dem A. Test. das Weib noch nicht zu der gleichen Persönlichkeit und Selbstständigkeit mit dem Manne gekommen ist".

15) So J. D. Michaelis, Ehegesetze Mosis, §. 78.

16) Darauf scheint das לִצְרֹר eigentlich zusammenzupacken, d. h. so daß du sie beide zusammenpacktest, hinzudeuten. — Willkührlich wird von Gesenius u. A. dem צָרַר für Lev. 18, 18 die Bedeutung aemulari aufgedrungen.

§. 108.

Die Leviratsehe.

Wenn ein Ehemann, ohne einen Sohn zu haben, starb, so war sein ihn überlebender Bruder nach einem alten Herkommen (Gen. 38, 8 ff.) als Schwager (יָבָם levir) verpflichtet, die verwittwete Schwägerin zu ehelichen. Diese herkömmliche Sitte des Levirats [1]) wird durch das mosaische Gesetz dahin bestimmt: wenn (leibliche) Brüder (von Vaters Seite) zusammenwohnen, d. h. noch eine gemeinsame Familie bilden [2]) und der eine ohne männliche Leibeserben [3]) stirbt, so soll das Weib des Gestorbenen nicht auswärts (חוּצָה außerhalb der Familie) einem fremden (זָר nicht zur Verwandtschaft der Familie gehörenden) Manne werden, sondern der überlebende Bruder als Schwager soll sie

zum Weibe nehmen, und der mit ihr gezeugte erstgeborne Sohn auf den Namen des Verstorbenen kommen, d. h. den Namen des Verstorbenen im Geschlechtsregister fortführen, damit des Verstorbenen Name nicht aus Israel erlösche. Falls aber der Schwager nicht Lust hatte, die Wittwe zu ehelichen, so konnte ihn diese deshalb gerichtlich belangen vor den Aeltesten des Orts. Wenn er nun auch vor diesen, ihres Zuredens ungeachtet bei der entschiedenen Erklärung seines Nichtwollens beharrte, so wurde er zur Erfüllung der Schwagerpflicht nicht gezwungen, sondern mußte sich nur gefallen lassen, daß die Schwägerin vor den Augen der Aeltesten (also öffentlich vor Gericht) ihm den Schuh von seinem Fuße auszog und durch diese symbolische Handlung ihn seiner Stellung zur Familie für unwürdig erklärte [4]) und als solchem ihm mit den Worten: „So geschieht dem, der das Haus seines Bruders nicht erbaut", ins Gesicht spie [5]); womit er den Schimpf auf sich nahm, daß sein Name in Israel das Haus des Barfüßers genannt wurde (Deut. 25, 5—10). —

Diese bei verschiedenen Völkern [6]) altherkömmliche Sitte hat ihre natürliche Wurzel in dem angeborenen Bedürfnisse des unsterblich erschaffenen Menschen, bei noch unentwickeltem Glauben an das ewige Leben sich in dem Fortbestehen seines Geschlechts, in dem Leben des in seine Stellung eintretenden Sohnes persönliche Fortdauer und seinem Namen Unsterblichkeit zu sichern. Dieses Bedürfniß wurde durch die Offenbarung in Israel nicht unterdrückt, sondern eher noch dadurch verstärkt, daß die dem Abraham ertheilte göttliche Verheißung an die Erhaltung und Fortpflanzung seines Samens und Namens geknüpft ward. Die Verheißung, welche dem Samen Abrahams gegeben ist, mußte in der religiösen Anschauung der Israeliten nicht blos die Kindererzeugung zu einem gottgewollten und gottgefälligen Werke erheben, sondern auch der herkömmlichen Stammessitte, durch das Surrogat der Pflichtehe sich Namen und Geschlecht zu erhalten, die Bedeutung verleihen, durch dieselbe seinem Geschlechte Antheil an dem Verheißungssegen zu sichern. Daher konnte das mosaische

Gesetz diese mit dem Volksbewußtsein verwachsene Sitte nicht gewaltsam ausrotten wollen, sondern dieselbe nur in die rechten Grenzen einschränken, daß sie der vom Gesetze angestrebten Heiligung der Ehe nicht hinderlich wurde. — Um diesen Zweck zu erreichen, entzog das Gesetz dem herkömmlichen Rechte seine zwingende Kraft, indem es für den Fall, wo der überlebende Bruder die verwittwete Schwägerin zu ehelichen sich beharrlich weigerte, diese Weigerung als rechtsgültig anerkennt, zugleich aber durch das dem Weibe zugestandene Recht, den die Pietät gegen seinen verstorbenen Bruder Verleugnenden öffentlich zu beschimpfen, der kinderlosen Wittwe eine Satisfaction gab, die dem gekränkten weiblichen Gefühle genügen konnte, um sie vor Anwendung von List und Verbrechen, wodurch einst Thamar zu ihrem Rechte zu kommen suchte (Gen. 38, 12 ff.), zurückzuhalten.

Die göttliche Sanction, welche hiedurch das mosaische Gesetz der Leviratsehe gibt, ist daher nicht für eine bloße Condescendenz zu einem Vorurtheile des Volks zu halten. Denn das Gesetz gestattet diese Ehe nicht blos als ein nicht auszurottendes Uebel, wie es die Ehescheidung zuläßt, sondern es schreibt vor: das Weib des Verstorbenen soll nicht auswärts eines fremden Mannes werden; ihr Schwager soll ihr beiwohnen und sie zum Weibe nehmen. Aber es fordert sie nicht als strenges Gebot, dessen Uebertretung Schuld und Strafe nach sich zöge, sondern als Liebespflicht, deren Nichterfüllung nur Schimpf und Spott der Leute über ihn und sein Haus bringt. — Innerhalb dieser Grenzen entspricht die Leviratsehe nicht nur dem Begriffe der Ehe als eines auf gegenseitige Zuneigung gegründeten Bundes reiner Liebe, sondern hebt auch das allgemeine Verbot der Ehe mit dem Weibe des Bruders nicht auf, sondern geht vielmehr mit diesem Gesetze aus einem und demselben Prinzipe hervor. Während die Ehe mit der Schwägerin, wenn der verstorbene Bruder einen Sohn oder Kinder hatte, verboten wird als Beeinträchtigung des Bruderverhältnisses, wird sie im Falle der Kinderlosigkeit des Verstorbenen geboten als Liebespflicht zur Erbauung des Bruder-

hauses, zur Erhaltung seines Geschlechts und Namens. Durch jenes Verbot wird das Haus (die Familie) des Bruders in seiner Integrität erhalten; durch dieses Gebot soll es zu bleibendem Bestande erhoben werden. In beiden Fällen wird der verstorbene Bruder geehrt und die brüderliche Liebe als die sittliche Grundlage seines Hauses gewahrt. Hierin liegt Motiv sowie sittliche und rechtliche Bedeutung der Leviratsehe, und nicht in der Absicht des Gesetzgebers, den Erbgutscomplex zusammenzuhalten und der Uebertragung des Grundbesitzes von einem Geschlechte auf das andere vorzubeugen [1]).

1) Vgl. Ferd. Benary, de Hebraeorum leviratu. Berol. 1835. 4. G. Mor. Redslob, die Leviratsehe bei den Hebräern. Lpz. 1836. — Die talmudischen und rabbinischen Satzungen über das Levirat finden sich Mischn. Jebamoth (ed. Surenh. Vol. III. pag. 1 sqq.) und im Auszuge des Wichtigsten bei Saalschütz, mos. R. Cap. 104 und bei Leyrer in Herzog's Realencyklop. VIII. S. 358 ff. (Leviratsehe).

2) Diese Bedeutung von שֶׁבֶת יַחְדָּיו ergibt sich aus Gen. 13, 6 u. 36, 7, nicht die Deutung von Saalschütz, mos. R. S. 757: „wenn ihre Besitzungen unmittelbar an einander grenzen", obgleich dieselbe die Autorität der Rabbinen für sich hat, welche das Zusammenwohnen vom gemeinschaftlichen Erbtheile verstehen; vgl. Benary l. c. p. 7. Doch darf man den Ausdruck auch nicht mit Redslob, die Leviratsehe, S. 13, nach dem Vorgange von Pfeifer, dubia vex. p. 314 so pressen, daß man ihn beschränkt auf das „gemeinschaftliche Bewohnen eines und desselben Hauses s. v. a. ein gemeinschaftliches Hauswesen haben, gemeinschaftliche Wirthschaft führen". Und selbst in diesem engsten Sinne läßt sich aus den Worten nicht mit Pfeifer „das Unverheirathetsein" des hinterbliebenen Bruders als gewiß folgern.

3) In der Bestimmung: „wenn er keinen Sohn (בֵּן) hat" (Deut. 25, 5), ist zwar der Ausdruck Sohn ganz eigentlich gemeint, sofern allein der Sohn (nicht auch Töchter) den Namen des Verstorbenen fortpflanzt und im Volke erhält. Dennoch haben die Juden den Sinn des Gesetzes richtig erfaßt, indem sie בֵּן in dem allgemeinen Sinne von Kind erklärten. So schon Joseph. Antiqq. IV, 8, 23. Matth. 22, 25: μὴ ἔχων σπέρμα = τέκνα vgl. mit Marc. 12, 19 und Luc. 20, 28: ἄτεκνος, die Rabbinen Raschi zu Deut. 25, 5. Jebam. 22, 6. Maimon. tr. Jibbam. I, 3 und Abarban. bei Buxtorf, de sponsal. et divort. p. 26. Ebenso die meisten alten Uebersetzer und spätern christlichen Ausleger; freilich nicht aus dem von Saalschütz S. 758 angeführten Grunde: „da ja Töchter Erbinnen sein und durch geeignete Heirath in die Verwandtschaft den Namen des Verstorbenen auf seinem Erbtheile erhalten (4 Mos. 36, 8 f.) konnten". Denn das Gesetz über die Heirathen der Erbtöchter 4 Mos. 36 steht mit dem Leviratsgesetze

in keinem inneren Zusammenhange; es soll nur der Uebertragung des Grundbesitzes von einem Stamme auf den andern vorbeugen. — Die aus der allgemeineren Fassung des בֵּן folgende Beschränkung der Leviratsehe auf den Fall, wo der Verstorbene kein Kind (Sohn oder Tochter) hinterlassen, ergibt sich — abgesehen von Lev. 18, 6 und 20, 21, wo das Nehmen des Weibes seines Bruders als נִדָּה verboten ist — schon aus dem allgemeinen Erbgesetze, nach welchem, wenn jemand ohne einen Sohn zu haben stirbt, seine Besitzung auf die Tochter, und wenn er auch keine Tochter hat, auf den Bruder übergehen soll (Num. 27, 8 ff.). Wenn hiernach der Besitz dessen, der ohne einen Sohn, aber mit Hinterlassung einer Tochter starb, auf die Tochter überging, so konnte die Wittwe nicht Anspruch auf Erzielung eines Sohnes durch Leviratsehe machen, weil sonst ja das väterliche Erbe der Tochter hätte widerrechtlich entzogen werden, oder der Sohn aus der Leviratsehe ohne Erbbesitz hätte bleiben müssen. Wenn aber hiegegen Benary l. c. p. 12 die Behauptung aufstellt: quod filia deficientibus filiis tum denique haeres est facta, cum leviri matrimonium ex rei natura nullum poterat habere locum, i. e. ubi mortuus vel solam filiam nulla superstite vidua, vel uxorem reliquerat, quae quominus leviro nuberet, vel aetate vel aliis quibusdam gravissimis causis (qualis morbus est) prohibebatur: so macht er die Leviratsehe zu einer fast unbedingten Nothwendigkeit; wogegen das mosaische Gesetz dieselbe nur unter der Voraussetzung, daß die Wittwe wieder heirathen will, als Liebespflicht von dem Schwager fordert und auch in diesem Falle ihn nicht dazu zwingt.

4) Die angegebene Bedeutung dieses symbolischen Aktes ergibt sich aus der Ruth 4, 10 erwähnten Sitte, nach welcher seinen Schuh ausziehen und dem andern übergeben alter Brauch in Israel war bei Lösung und Tausch, um jeden Handel zu bestätigen. Weil man liegende Güter durch Betreten des Grundes und Bodens in Besitz nimmt und mit dem Schuh darauf stehend sein Besitzthum behauptet, so wurde das Ausziehen und Uebergeben des Schuhes Symbol des Aufgebens seiner Stellung und seines Besitzthums — ein auch bei den Indern (vgl. Benary l. c. p. 14) und den alten Germanen (Grimm, deutsche Rechtsalterthümer, S. 156) gebräuchliches Sinnbild. Vgl. Pfeifer, dubia vex. p. 361 sq., M. Baumgarten, theol. Comm. II. S. 508. — In unserm Falle erscheint das Sinnbild dadurch modificirt, daß nicht der die Ehe verweigernde Schwager sich den Schuh auszieht und der Schwägerin übergibt, sondern diese ihm den Schuh auszieht und ihn damit der Stellung entkleidet, die er zu ihr und dem verstorbenen Bruder oder zu dem väterlichen Hause einnahm.

5) Dies bedeutet יָרַק בְּפָנָיו, vgl. Num. 12, 14, ἐμπτύειν εἰς τὸ πρόσωπον (LXX), πτύειν εἰς τὸ πρ. Joseph. Antiqq. IV, 8, 23; nicht: vor seinen Augen zur Erde speien, wie es nach tr. Jebam. XII, 6 noch Saalschütz, mos. R. S. 759 und Leyrer a. a. O. S. 359 deuten, noch weniger: bilem evomere, ausschelten, wie Michaelis, M. R. II. §. 98 will. Vgl. Benary l. c. p. 13.

6) Bei den Indern, Persern, Afghanen, Drusen, mehreren Kaukasusvölkern u. A. Vgl. Benary l. c. p. 31 sqq. und Leyrer a. a. O. S. 358.

7) Dieses dem Gesetz ganz fremde Motiv verdankt seinen Ursprung nur einer allerdings schon bei Josephus, Antiqq. V, 9 vorkommenden, aber von keinem Rabbinen gebilligten, Mißdeutung der im Buche Ruth erzählten Ehe des Boas mit der Wittwe Ruth, worüber schon J. Selden, de success. in bona defunct. c. 15 bemerkt: confusio est planissime binarum legum, quarum altera de haereditate alienata seu emptores invitante redimenda, altera de fratria ducenda est. Utraque satis invicem diversa. Neque altera quid cum altera aut in sacris literis, aut apud Magistros habet commune. Denn wie derselbe Gelehrte vorher schon gesagt: neque Machloni, defuncto Ruthae marito, erat Boazus frater; neque de propinquo aut fratre, qui fratriam duceret, verba fiunt ibi, sed diserte de גואל s. גואל קרוב i. e. propinquo, cui jus aut officium erat redimendi patrimonium venditum ex lege lata Lev. XXV, etc. — Nichts desto weniger hat diese Vermischung von ganz Verschiedenartigem durch Clericus und Grotius solche Verbreitung gefunden, daß noch Ewald, Alterthümer, S. 239 f., Saalschütz und Leyrer sie als zweifellose Wahrheit vortragen, und Benary p. 21 sqq. den Zusammenhang der Ehe der Ruth mit dem Leviratsgesetze neu zu begründen versucht.

§. 109.

Eheschließung, Brautstand und Hochzeit.

Nach alter, patriarchalischer Sitte war bei den Israeliten die Verheirathung der Kinder Sache der Eltern, des Vaters oder in Ermangelung desselben der Mutter. Diese pflegten den Söhnen die Braut zu suchen und die Frau zu geben (Gen. 24, 2 ff. 38, 6 vgl. 21, 21 u. 28, 1 ff.), oder doch um die von den Söhnen gewünschten bei deren Eltern zu werben (Gen. 34, 4. 8. Richt. 14, 2), wobei außer der eigenen Einwilligung der zu Verlobenden auch die Zustimmung des erstgeborenen Bruders üblich war (Gen. 24, 50. 34, 11). Sobald die Einwilligung erfolgte, gab der Freiende der Braut eine Verlobungs- oder Brautgabe (מֹהַר) und ihren Eltern und Brüdern Geschenke (מִגְדָּנוֹת) [1]; wogegen die Braut in der älteren Zeit nur ausnahmsweise eine Mitgift erhielt (Jos. 15, 18 f. 1 Kön. 9, 16 [nach ägyptischer Sitte]), in der späteren Zeit, wie es scheint, häufiger (Tob. 8, 21). — Bei der Wahl der Frau fanden außer den in §. 107 genannten Ehehindernissen nur für die Priester ge-

wisse Beschränkungen statt (vgl. §. 34 f.), und hinsichtlich der Erbtöchter die, daß dieselben nicht außerhalb ihres Stammes heirathen sollten (Num. 36, 6 ff.); sonst keine, weil ein erheblicher Unterschied der Stände und der Bildung, woraus Mißheirathen entspringen, nicht existirte. Ueber die Zeit der Mannbarkeit oder Heirathsfähigkeit beider Geschlechter verordnet das Gesetz nichts; erst die Talmudisten setzen für das Mädchen das Alter von mindestens 12 Jahren und 1 Tag und für den Jüngling von 13 Jahren und 1 Tag fest[1]). — Zur Verlobung war die einfache Zusage der Jungfrau auf den ihr gemachten Antrag nebst der Zustimmung ihrer Eltern oder Brüder ausreichend, so daß fortan die Braut, auch vor der Hochzeit schon ihrem Verlobten Keuschheit schuldig war und die Verletzung derselben dem Ehebruche gleich geachtet und mit dem Tode bestraft wurde (Deut. 22, 23 ff. vgl. mit V. 22 u. Lev. 20, 10).

Die eheliche Verbindung wurde von Alters her mit einer Hochzeitsfeier begangen. Der Bräutigam holte in hochzeitlichem Schmucke, von seinen Freunden begleitet (מֵרֵעִים Richt. 14, 11. υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Matth. 9, 15), die Braut geschmückt und verschleiert aus dem Hause ihrer Eltern ab, und führte sie von ihren Freundinnen begleitet unter Gesang (Jer. 7, 34. 16, 9), Musik und Tanz (1 Makk. 9, 37. 39), wahrscheinlich gegen Abend bei Fackel- oder Lampenschein (Matth. 25, 1 ff.) in sein oder seiner Eltern Haus, wo das Hochzeitsmahl bereitet war (Richt. 14, 10), und die Hochzeit mehrere Tage lang, oft sieben (Richt. 14, 12. Tob. 11, 19), ja vierzehn Tage (Tob. 8, 19), unter lauter Fröhlichkeit von zahlreich geladenen Gästen gefeiert wurde (Gen. 29, 22. 3 Makk. 4, 8. Luc. 14, 8). — Eine Trauung oder Copulation fand nicht statt. Nur mit einem Segensspruche wurde die Braut dem Bräutigam von den Eltern übergeben (Tob. 7, 13 vgl. Ruth 4, 11 f. Gen. 24, 59 f.) und am Hochzeitsabende ins Brautgemach geführt (Gen. 29, 23. Tob. 7, 16. 8, 1). — In der späteren Zeit wurden vor der Hochzeit auch schriftliche Ehekontrakte geschlossen (Tob. 7, 15)[2]).

1) Die sehr verbreitete Meinung, daß die Israeliten nach einer im Alterthume sehr gewöhnlichen und noch jetzt im Oriente herrschenden Sitte (s. die Belege bei Winer, R. W. I. S. 296 f.) sich die Frau von ihren Eltern oder Angehörigen kaufen mußten, hat Saalschütz (mos. R. S. 730 ff. und Archäol. II. S. 192 ff.) mit triftigen Gründen bestritten, wogegen Rüetschi in Herzog's Realencykl. III. S. 661 f. nichts Stichhaltiges vorzubringen weiß. — Das A. Testament kennt nur ein Mohar, מֹהַר d. h. aber nicht „Kaufpreis", sondern gleich dem arab. مَهْر dos vel donum sponsalitium, quod futurae uxori promittitur, von der rad. مَهَرَ scripsit dotem donumve sponsale mulieri, und dem syr. ܡܗܰܪ dotem dedit — die Brautgabe oder das Geschenk, welches der Bräutigam nach empfangenem Jaworte der Braut, nicht den Eltern oder Verwandten derselben gab. Auch das verb. מָהַר hat nicht die Bedeutung: emit uxorem pretio parentibus soluto (Gesen. thes. s. v.), weder in Ps. 16, 4, wo die Bedeutung streitig ist, noch in Exod. 22, 15, sondern: „ein Brautgeschenk geben" und c. acc. pers. „durch Brautgabe erwerben". Die Stelle im Exod. lautet: „Wenn jemand eine Jungfrau, die nicht verlobt ist, verführt und bei ihr liegt, so soll er sie durch Brautgabe sich zum Weibe erwerben; und wenn ihr Vater sie ihm zu geben verweigert, soll er Geld darwägen entsprechend der Brautgabe der Jungfrauen" (כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת); d. h. auch in diesem Falle eine dem Werthe der beim Bewerben um Jungfrauen üblichen Brautgabe entsprechende Summe Geldes zahlen, und zwar dem Vater der Verführten, aber nicht als Kaufpreis für die Tochter, die er ja nicht zum Weibe bekam, sondern als Pön für die dem Vater zugefügte Schande. Daß in diesem Falle das Geld dem Vater gezahlt wurde, ergibt sich aus dem ähnlichen Falle Deut. 22, 28 f., wo der, welcher eine nicht verlobte Jungfrau ergriffen und beschlafen, d. h. gewaltsam sie geschwächt hatte, dem Vater der Dirne 50 Sekel Silber zahlen und sie zum Weibe nehmen muß, ohne sich — weil er sie geschwächt hatte — lebenslänglich von ihr scheiden zu können. Auch hier ist die vorgeschriebene, übrigens nicht als מֹהַר bezeichnete Summe keine Zahlung, mit welcher er sich die Tochter vom Vater zum Weibe erkauft, sondern ein Strafgeld (wie die 100 Sekel bei der verleumdeten jungen Frau, Deut. 22, 19) für die in der Schwächung der Jungfrau dem Vater zugefügte Schmach. Nur wird in diesem Falle die Strafe noch dadurch erhöht, daß er die Verführte zum Weibe nehmen und ohne Möglichkeit der Scheidung behalten muß. — Auch in den beiden noch übrigen Stellen, wo מֹהַר noch vorkommt, Gen. 34, 12 und 1 Sam. 18, 25, bezeichnet das Wort nicht einen dem Vater (Eltern oder Verwandten) für die Frau gezahlten Kaufpreis, sondern das übliche Brautgeschenk. Dies geht klar hervor aus der Vergleichung von Gen. 34, 12 (מֹהַר וּמַתָּן) mit Gen. 24, 53, wo Elieser nach erhaltener Zusage der Rebekka silberne und goldene Geschmeide (als Brautgeschenk) und ihrem Bruder und ihrer Mutter Geschenke (מִגְדָּנֹת = מַתָּן) gibt. „Unmöglich aber kann man sagen, daß die

Braut gekauft wurde, wenn das, was der Bräutigam gab, ein Geschenk war, das sie selbst erhielt" (Saalschütz, mos. R. S. 736 f.). — Ganz unbrauchbar endlich für den Beweis, daß das Kaufen der Frauen israelitische Sitte gewesen, sind die Stellen Gen. 31, 15 und Hos. 3, 2. Aus der ersteren Stelle, wo Lea und Rahel zu Jakob sprechen: „Sind wir nicht von ihm (unserm Vater) wie Fremde geachtet worden; denn er hat uns verkauft", folgt eher das Gegentheil, nämlich daß die eigenen Töchter an Männer verkaufen ein Verfahren war, wie es höchstens gegen Fremde, aber nicht gegen seine Töchter von einem Vater geübt werden durfte, und wie es auch im Hause Bethuels nicht vorgekommen war, welcher die Rebekka ohne einen Kaufpreis dem Isaak zum Weibe gegeben (Gen. 24), bei Laban aber nur aus niedriger Habsucht entsprang, die jedes Mittel zum Reichwerden benutzt. Hieraus läßt sich keine Volkssitte deduciren; eben so wenig aus Hos. 3, 2. Hier kauft zwar der Prophet auf göttlichen Befehl ein Weib, aber eine Ehebrecherin für einen bestimmten Preis, daß sie eine Zeitlang ihm leben und nicht huren und einem andern Manne sich ergeben soll. Aus diesem ganz singulären Falle läßt sich gar kein Schluß über das, was bei Heirathen in Israel Sitte war, ziehen; und das Kaufen der Frau ist aus dem A. Testamente als israelitische Volkssitte nicht erweislich. Denn in der einzigen Stelle, welche vom Verkaufen (מָכַר) der Tochter handelt, Exod. 21, 7, wird die gekaufte Magd nur zur Concubine oder zum Kebsweibe bestimmt. — Selbst im rabbinischen Eherechte, wo die Ueberreichung von Geld oder Geldeswerth eine von den drei Formen der Antrauung ist, kann von einem Kaufen der Frau nicht füglich die Rede sein, weil die Gabe der Frau selbst überreicht wird (Saalschütz, mos. R. S. 736 f.). Und wenn Tacitus, German. c. 18 von den alten Deutschen berichtet: Dotem non uxor marito, sed uxori maritus offert. Intersunt parentes et propinqui, ac munera probant ... In haec munera uxor accipitur atque invicem ipsa armorum aliquid viro affert: hoc maximum vinculum, haec arcana sacra, hos conjugales deos arbitrantur, so kann auch hier nicht mit Winer a. a. O. an ein Kaufen der Frau gedacht werden.

2) Vgl. J. Buxtorfi Synagoga jud. c. 7. p. 143 sq. Doch als das gewöhnlichste Alter zum Heirathen wird für den Jüngling in Mischn. Pirke Aboth V, 21, das 18. Lebensjahr angesetzt. Uebrigens ist es bekannt, daß in südlichen Ländern, besonders im Oriente, beide Geschlechter in sexueller Beziehung sehr früh reif werden, Knaben schon im Alter von 10—12 Jahren zeugen und Mädchen von 9—11 Jahren gebären können. Vgl. meinen Comment. zu 2 Kön. 18, 2.

3) Worin namentlich das von der Frau Eingebrachte (נְדוּנְיָא Mitgift) und das vom Manne der Frau verschriebene Gut (כְּתוּבָּה) genau bestimmt wurde. Vgl. Mischn. Chetuboth III, 2 mit der Jerus. Gemara, und die Hauptpunkte in Saalschütz, mos. Recht, S. 727 ff. in den Noten.

§. 110.

Ehestand und Ehescheidung.

Da bei den Israeliten die Ehefrau nicht gekauft wurde, sondern der Jüngling entweder nach Anordnung oder doch mit Zustimmung seiner Eltern nach eigener Neigung die Jungfrau durch eine die Liebe und Achtung verkörpernde Brautgabe sich erwarb: so war auch im Ehestande das Weib nicht Sklavin des Mannes, sondern in hingebender Liebe ihm untergeordnete Gehülfin, welche ihrem Ehemanne zwar als Haupt und Herrn des Hauses sich willig unterwarf, aber zugleich als seine Lebensgefährtin Arbeit und Sorge, Freud und Leid mit ihm theilte und im Hauswesen thätig wirkte und waltete [1]).

Um die wahre gegenseitige Liebe der Ehegatten als das geistige Band der Ehe im Volke zu wecken und zu pflegen, verordnet das Gesetz nicht nur, daß der, welcher ein Weib gefreiet, aber noch nicht genommen hatte, vor der Schlacht noch aus dem Heere gehen und nach seinem Hause zurückkehren könne, damit er nicht sterbe im Streite und ein anderer seine Verlobte zum Weibe nehme (Deut. 20, 7), sondern auch, daß wer so eben ein Weib genommen, nicht mit dem Heere auszuziehen brauche, sondern für sein Haus ein Jahr von staatlichen Leistungen frei sein solle, um sein Weib, das er genommen, zu erfreuen (Deut. 24, 5). — Mit großem Ernste aber sucht das Gesetz der Unzucht und Hurerei zu steuern, die Keuschheit und eheliche Treue zu fördern, und dem weiblichen Geschlechte gegen das schon im Dekaloge verbotene Gelüsten des Mannes Schutz zu bieten. In dieser Beziehung wird geboten, daß wer eine Jungfrau ergriffen und geschwächt, sie heirathen und ihrem Vater noch eine Pön von 50 Sekeln Silber zahlen müsse, und sich nie von ihr scheiden dürfe (Deut. 22, 28 f.), ferner wenn ein Mann sein ihm eben vermähltes Weib verleumdete, sie nicht als Jungfrau erfunden zu haben, sollte er mit einer dem Vater der Jungfrau zu zahlenden Geldbuße von 100 Sekeln Silber gestraft werden und auch das Recht verlieren, sich jemals von ihr zu scheiden (Deut. 22, 13 — 19).

Falls aber seine Beschuldigung bei gerichtlicher Untersuchung sich als begründet erwiese, sollte die Dirne vor der Thür des elterlichen Hauses zu Tode gesteinigt werden, weil sie eine Schandthat (נְבָלָה) in Israel begangen (Deut. 22, 20 f.). Auch die verlobte Jungfrau, die sich von einem Andern in der Stadt hatte schwächen lassen, sollte sammt ihrem Verführer vor der Stadt zu Tode gesteinigt werden (Deut. 22, 23 f.) [2]). Gleicherweise wurde der Ehebruch nicht blos im Dekaloge verboten, sondern an beiden Theilen mit dem Tode bestraft (Lev. 20, 10. Deut. 22, 22) [3]), und selbst der Beischlaf mit dem eigenen Eheweibe während ihres Blutganges mit Ausrottung bedroht (Lev. 20, 18). Wenn endlich ein Mann seine ausschweifende Ehefrau im Verdacht hatte, fleischlichen Umgang mit einem andern Manne gepflogen zu haben, so konnte er sie dem in §. 61 beschriebenen Gottesurtheile (Num. 5, 11 ff.) unterwerfen, welches ganz geeignet war, die Schuld oder Unschuld der Verdächtigen an den Tag zu bringen.

1) Diese Stellung des Weibes zum Manne tritt uns nicht blos in den Ehen der Patriarchen entgegen (vgl. Gen. 16, 6. 9. 24, 67. 26, 8. 27, 13. 42—46. 31, 4 ff.), sondern auch in der Folgezeit bei mehreren, in der Geschichte erwähnten Frauen, einer Hanna (1 Sam. 1, 11. 24 ff.), Abigail (1 Sam. 25, 14 ff.), der Sunamitin (2 Kön. 4, 8 ff.) und andern, besonders in der Schilderung der wackern Hausfrau, Prov. 31, 10—31. Diese Stellung zum Manne und im Hause behielten die eigentlichen Frauen auch, wenn ein Mann zwei Frauen hatte. Nur die Kebsweiber genossen als bloße Concubinen des Hausherrn nicht die Rechte der vollen Frauen. So weit sich ihre Stellung zu den eigentlichen Frauen aus der Geschichte erkennen läßt — denn im Gesetze ist das Kebsweib פִּלֶגֶשׁ, πάλλαξ, παλλακίς gar nicht erwähnt — so waren sie entweder Mägde der Hausfrau und als solche ihr unterthan, so die Hagar, die Gen. 25, 6 mit der Ketura zu den פִּלַגְשִׁים Abrahams gezählt wird, die Mägde der Frauen Jakobs, deren eine in Gen. 35, 22 ausdrücklich Kebsweib genannt wird. Oder es waren gekaufte Mägde (Exod. 21, 7 ff.) oder kriegsgefangene Weiber (Deut. 21, 10—14) oder endlich durch Kauf erworbene Frauen, die der Mann sich dann ohne weitere Förmlichkeiten (ohne Brautgeschenk und Hochzeitsfeier) verband, ohne daß sie seine Sklavinnen waren und wurden, so das Kebsweib des Leviten in Richt. 19, 1 ff. Vgl. Saalschütz, mos. R. S. 750 ff.

2) Die geschwächte Dirne unterliegt in diesem Falle derselben Strafe wie ihr Verführer, „darum daß sie nicht geschrieen in der Stadt", d. h.

nicht durch Hülferufen ihre Unschuld gerettet hatte (V. 24). Wurde sie hingegen auf dem Felde von einem Manne ergriffen und geschwächt, wo nicht andere Leute in der Nähe waren, die ihr hätten zu Hülfe kommen können, so sollte blos der Mann als gewaltthätiger Verführer sterben, die Dirne aber als unschuldig straflos ausgehen (V. 25—27).

3) Nur der Beischlaf mit der für einen andern Mann bestimmten Sklavin wurde mit bloßer Züchtigung geahndet und durch ein Schuldopfer gesühnt, vgl. Bd. I. S. 221. — Uebrigens beging in Israel der Mann, da er mehr als eine Frau heirathen und außer der Frau noch Kebsweiber sich nehmen konnte, nur in dem Falle Ehebruch, wenn er mit dem Eheweibe oder der der Ehefrau gleichgeachteten verlobten Braut eines Anderen in Geschlechtsgemeinschaft sich einließ. Geschlechtliche Vermischung mit einer (nicht verlobten) Dirne galt blos als Hurerei; und auch nur in dem Falle, wenn er sie nicht zum Weibe oder Kebsweibe nehmen wollte.

Wie diese Vorschriften auf Heiligung der Ehe abzwecken, so auch die mosaische Verordnung hinsichtlich der Ehescheidung (Deut. 24, 1—4). Wenn ein Mann sein Weib, weil er etwas Schandbares oder Ekelhaftes (עֶרְוַת דָּבָר) an ihr gefunden, mit einem Scheidebriefe aus seinem Hause entlassen, so darf er die Entlassene, nachdem sie einem andern Manne zu Theil geworden, nicht wieder zum Weibe nehmen, nicht blos dann nicht, wenn der zweite Mann sie wieder mit einem Scheidebriefe fortgeschickt hatte, noch auch dann, wenn der zweite Mann gestorben war. Das Gesetz gebietet weder die Scheidung, noch die Ausstellung eines Scheidebriefs für den Fall der Ehetrennung, noch setzt es einen bestimmten Scheidungsgrund fest [4]). Scheidung, Ausstellung des Scheidebriefs und Ursachen der Scheidung werden als im Herkommen begründet angenommen und um der Herzenshärtigkeit des Volks willen (Matth. 19, 8) nachgegeben [5]). So lange es nämlich dem Manne freistand, mehr als eine Frau zu nehmen oder neben der eigentlichen Frau sich noch Concubinen zu halten, also die gegenseitige Stellung der Ehegatten noch nicht dem Wesen der wahren (monogamischen) Ehe entsprach, so lange konnte auch die Scheidung nicht ganz verboten, sondern nur der Leichtfertigkeit und Willkür des Mannes [6]) im Entlassen des ihm mißfälligen Weibes insoweit gesteuert werden, daß ihm verboten wurde, das geschiedene und von einem Andern geheirathete

Weib wieder als Frau zurückzunehmen, damit die Ehe als göttliche Ordnung nicht ganz der Willkür der Fleischeslust preisgegeben würde. Das Gesetz bezeichnet daher nicht nur das geschiedene Weib, das sich mit einem Andern verheirathet, als verunreinigt (הֻטַּמָּאָה) und gibt damit nicht undeutlich zu verstehen, daß die Wiederverheirathung einer Geschiedenen eine Verunreinigung sei oder der Hurerei gleich zu achten, sondern es verpönt auch die Wiedervereinigung einer solchen Geschiedenen mit dem ersten Manne als „Greuel vor Jehova", weil dadurch die Hurerei noch weiter getrieben, die Ehe zur bloßen Befriedigung des Geschlechtstriebes herabgewürdigt wird. Die mosaische Verordnung zielt also weniger darauf ab, die Ehescheidung äußerlich zu beschränken, obgleich die Gewißheit, das entlassene Weib nicht wieder nehmen zu können, sobald es in eine zweite Ehe getreten, manche leichtsinnige Scheidung verhütet haben mag, als vielmehr darauf, die Ehescheidung überhaupt dem Volke als Sünde zum Bewußtsein zu bringen, weil sie dem geschiedenen Weibe Anlaß zur Verunreinigung gebe. Auf diese Weise sucht es die Wahrheit anzubahnen: „Wer sich von seinem Weibe scheidet, es sei denn um Hurerei willen, der macht, daß sie die Ehe bricht, und wer eine Abgeschiedene freiet, der bricht die Ehe" (Matth. 5, 31 vgl. 19, 9.).

4) Deut. 24, 1—4 lautet nach dem Grundtexte: „So jemand ein Weib nimmt und sie ehelicht, und sie findet nicht Gunst in seinen Augen, weil er etwas Schandbares an ihr findet, und er schreibet ihr einen Scheidebrief und gibt ihn in ihre Hand und entläßt sie aus seinem Hause; und sie geht aus seinem Hause und geht hin und wird einem andern Manne, und der andere Mann hasset sie und schreibt ihr einen Scheidebrief und gibt ihn in ihre Hand und entläßt sie aus seinem Hause, oder so der andere Mann stirbt, welcher sie zum Weibe genommen: so kann ihr erster Mann, der sie entlassen, sie nicht wiederum nehmen, daß sie sein Weib sei, nachdem sie verunreinigt worden; denn ein Greuel ist es vor Jehova" u. s. w.

5) Weil aber Mose das bestehende Herkommen weder aufhebt, noch verbietet, so haben die jüdischen Schriftgelehrten darin eine gesetzliche Sanction gefunden und darauf ein förmliches Ehescheidungsrecht gebaut. Aber wie wenig sich diese Gesetzesstelle hiezu eignet, das zeigt schon die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des als Grund der Scheidung genannten עֶרְוַת דָּבָר. Dieser Ausdruck kommt noch Deut. 23, 15 vor von Dingen, die das israelitische Lager entheiligen, sowohl der geschlechtlichen Verunreini-

gung durch ein nächtliches Begegniß (Pollution), als von den nicht mit Erde bedeckten Excrementen, und bezeichnet also: etwas Schamwürdiges oder Ekelhaftes, ἀσχημοσύνη πράγματος LXX. Deut. 23, 15 und ἄσχημον πρᾶγμα 24, 1; ebenso der Syrer; Saab.: turpitudo aliqua oder res foeda; Onkelos in beiden Stellen: עֲבֵירַת פִּתְגָם die Uebertretung einer Sache. Wie sehr verschieden der Ausdruck gedeutet wurde, das ersieht man insbesondere aus dem Streite der Schulen Hillel's und Schammai's über denselben. Die Hilleliten erklärten den Ausdruck: „wegen jeder beliebigen Ursache oder wegen etwas Unanständigen", z. B. wenn die Frau die Suppe hatte anbrennen lassen, nach R. Akiba sogar: wenn eine andere dem Manne besser gefällt. Die Schammaiten dagegen von Hurerei und andern Unziemlichkeiten des Weibes. Vgl. Mischn. tr. Gittin, IX, 10; Selden, uxor hebr. l. 3. c. 18 u. 20; Buxtorf, de sponsalib. et divortiis, p. 85 sqq. Die Hillel'sche Deutung wurde Halacha, d. h. herrschende Praxis; vgl. Joseph. Antiq. IV, 8, 23 und Matth. 19, 3: κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; wogegen Christus den Juden zeigt, daß Mose die Scheidung nicht geboten (ἐνετείλατο), sondern nur erlaubt hat (πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν Matth. 19, 8). — Die rabbinischen Satzungen über Scheidung und Scheidebrief finden sich im tr. Gittin (Mischn. ed. Surenh. III. p. 322 sqq.), wo auch ein Formular eines Scheidebriefs zu lesen. Vgl. Saalschütz, mos. R. S. 800 ff.

6) Das Weib als nicht gleichberechtigt mit dem Manne hatte nicht das Recht, sich zu scheiden, so daß Josephus (Antiq. XV, 7, 10) das Verfahren der Salome, die ihrem Manne Kostobarus einen Scheidebrief schickt, als gegen das väterliche Gesetz verstoßend bezeichnet und von der eingedrungenen (griechischen und römischen) Sitte herleitet. — Ein Recht für die Frau, wegen verweigerter ehelicher Beiwohnung oder auch, weil der Mann es ihr an Nahrung und Kleidung mangeln ließ und sie nicht nach seinem Stande hielt, auf Ehescheidung zu klagen, läßt sich auch nicht nach dem Vorgange der Rabbinen mit Michaelis, mos. R. II. §. 120 und Saalschütz, mos. R. S. 806 aus den Stellen Exod. 21, 8—11 und Deut. 21, 14 ableiten. Denn die hier gegebenen Vorschriften: gekaufte Mägde und kriegsgefangene Weiber, die zu Concubinen oder Frauen genommen waren, wenn sie den Männern nicht mehr gefielen, nicht wieder als Leibeigene zu brauchen oder zu verkaufen, leiden auf die ordentlichen, als Freie zur Ehe genommenen Frauen keine Anwendung.

Zweites Capitel.

Kinderzucht und Dienerschaft.

§. 111.

Erziehung der Kinder.

Durch Kinder wird das Haus, die Familie erbaut (Gen. 16, 2. 30, 3). Kinder empfangen und gebären war Gegenstand

der Sehnsucht und Freude der Israeliten, insbesondere der Frauen (Gen. 24, 60. 30, 1. 1 Sam. 1, 11). Auf Grund des Schöpfungs- und Verheißungssegens (Gen. 1, 28. 12, 2. 7. 13, 16) wurde eine zahlreiche und blühende Kinderschaar als besondere Gnade Gottes dankbar erkannt (Deut. 28, 4. Ps. 113, 9. 127, 3 ff. 128, 3. 6. Prov. 17, 6. Pred. 6, 3), und Unfruchtbarkeit der Ehe als göttliche Heimsuchung schwer getragen (Gen. 16, 2. 30, 23. 1 Sam. 1, 6 f. Luc. 1, 25) und als Strafe Gottes tief betrauert (Jes. 47, 9. 49, 21. Hos. 14, 9). — Bei der Geburt wurden die Frauen schon im Zeitalter der Patriarchen von Hebammen, Wehemüttern (מְיַלֶּדֶת) unterstützt (Gen. 35, 17. 38, 28. Exod. 1, 15) [1]). — Die Neugeborenen wurden, nachdem die Nabelschnur abgeschnitten, in Wasser gebadet, mit Salz abgerieben, in Windeln gewickelt (Ezech. 16, 4) und in der Regel von den Müttern selbst (Gen. 21, 7. 1 Sam. 1, 23. 1 Kön. 3, 21. Hohesl. 8, 1) und nur, wo diese gestorben oder etwa zu kränklich waren und in fürstlichen Familien (2 Kön. 11, 2 vgl. Exod. 2, 9) von Ammen (מֵינֶקֶת) gesäugt und gewartet. — Die Knaben wurden nach 8 Tagen beschnitten und erhielten den Namen, welcher in den älteren Zeiten oft nach einem merkwürdigen Umstande bei der Geburt gebildet (Gen. 25, 25 ff. 35, 18. 38, 29) oder nach den Wünschen und Hoffnungen der Mütter (Gen. 5, 24. 29, 32 ff. 1 Sam. 1, 20), später häufig nach geachteten Vorfahren oder Verwandten (Luc. 1, 61) gewählt wurde [2]). — Nach Ablauf der gesetzlichen Frist von 40 Tagen, wenn das Kind männlich war, und 80 Tagen bei einem weiblichen Kinde hatte die Mutter ein Reinigungsopfer im Tempel zu bringen (Lev. 12, 1—8) und das männliche erstgeborene Kind dem Jehova darzustellen und mit 5 Sekel Silber zu lösen (Num. 18, 15 f. vgl. mit 4, 47 und Lev. 27, 5). — Die Entwöhnung des Kindes erfolgte ziemlich spät, zum Theil erst nach 2 bis 3 Jahren (2 Makk. 7, 27), und wurde mit einem fröhlichen Mahle gefeiert (Gen. 21, 8), bei besonderer Veranlassung auch mit Darbringung eines Opfers (1 Sam. 1, 23 f.).

Für die Erziehung der Kinder in den ersten Jahren sorgte die Mutter (Prov. 31, 1. 2 Tim. 3, 15); und die Töchter blieben wohl bis zu ihrer Verheirathung vorzugsweise unter mütterlicher Aufsicht und Leitung, während die Knaben, wenn sie heranwuchsen, vom Vater erzogen, oder in wohlhabenden Familien besonderen Erziehern (אֹמֵן Num. 11, 12. Jes. 49, 23) zur Erziehung und Ausbildung übergeben wurden [3]). — Die Eltern oder Erzieher gaben den Kindern auch den nöthigen Unterricht, hauptsächlich im Lesen und Schreiben, insbesondere aber die Unterweisung im Gesetze, nicht blos über die Gebote und Lehren, sondern auch über die Thaten und Offenbarungen des Herrn an seinem Volke (Exod. 12, 26. 13, 8. 14 f. Deut. 4, 10. 6, 7. 20 ff. 11, 19. Prov. 6, 20. Susanna 3), da Schulen für Knaben erst in der späteren Zeit und nur in größeren Städten eingerichtet wurden [4]). — Das Hauptziel der Erziehung und Bildung war Gottesfurcht, als der Weisheit Anfang (Ps. 111, 10. Hiob 28, 28. Prov. 1, 7), welche zugleich die wahre Pietät der Kinder gegen die Eltern begründet.

Schon im Dekaloge wird den Kindern Hochachtung der Eltern als Bedingung des Wohlergehens eingeschärft (Exod. 20, 12. Deut. 5, 16. Lev. 19, 3) und die Autorität der Eltern über die Kinder durch das ganze Gesetz als unverletzlich geheiligt. Das Kind, welches seinen Eltern fluchte, wird nicht nur mit dem göttlichen Fluche bedroht (Deut. 27, 16), sondern soll gleich dem, das sich thätlich an Vater oder Mutter vergreift, getödtet werden (Exod. 21, 15. 17. Lev. 20, 9 vgl. Prov. 20, 20. Matth. 15, 4). Selbst der Sohn, welcher wiederholten Warnungen und Züchtigungen des Vaters trotzend in notorischen Lastern, Trunkenheit, Verschwendung u. dgl. verharrete, sollte auf die Klage der Eltern durch das Gericht der Stadt mit Steinigung bestraft werden (Deut. 21, 18—21 f.) [5]). — Hiedurch wurde die volle Autorität der Eltern über ihre Kinder gewahrt und gekräftigt, und doch zugleich dem Mißbrauche der unbeschränkten elterlichen Gewalt [6]) vorgebeugt. — Auch das Erstgeburtsrecht durfte der Vater nicht

dem Erstgeborenen etwa zu Gunsten eines jüngeren Sohnes von einer anderen, geliebteren Frau entziehen (Deut. 21, 15—17); und ein Gelübde der Tochter konnte er zwar aufheben, wie der Mann das Gelübde seiner Frau, jedoch nur wenn er es sogleich that, sobald er es gehört hatte; schwieg er aber anfangs dazu, so konnte er später die Erfüllung nicht mehr verwehren (Num. 30, 4—9). Dagegen hatte er unbeschränkte Gewalt, seine Töchter zu verheirathen, und selbst als Mägde sie zur Kebsehe zu verkaufen, nur nicht an ein fremdes Volk (Exod. 21, 7 f.). — Hiernach bedarf es wohl kaum noch der ausdrücklichen Bemerkung, daß den Kindern oblag, nicht nur die alt oder schwach gewordenen Eltern zu ernähren und zu pflegen, sondern auch darnach zu streben, daß sie den Segen der Eltern empfingen und nicht ihren Fluch sich zuzögen (Sir. 3, 11).

1) Doch gebaren die Israelitinnen, wie noch jetzt die arabischen und morgenländischen Frauen, häufig so leicht, daß sie dieser Unterstützung gar nicht bedurften, Exod. 1, 19. Vgl. Knobel z. dies. St. und Friedreich, zur Bibel, I. S. 114 ff.

2) Mehr hierüber s. bei Winer, R. W. Art. Name.

3) Das W. אֹמֵן bedeutet zunächst den Wärter des kleinen Kindes, aber aus 2 Kön. 10, 1. 5 ergibt sich, daß diese Wärter auch den Knaben bis in die Jünglingsjahre zur Seite standen, also zugleich ihre Erzieher, παιδαγωγοὶ oder ἐπίτροποι (Gal. 4, 2) waren, bei den Persern Laleh genannt (Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. VI. S. 272). Man wählte dazu oft erprobte und gebildete Sklaven (Josephi vita, 76), wie in Griechenland, vgl. Hermann, Lehrb. d. griech. Antiq. III, 1. S. 169 f. — Königssöhne wurden auch wohl von Propheten erzogen (2 Sam. 12, 25).

4) Joseph. Antiq. XV, 10, 5. Nach Gemara baba bathr. f. 21, 1 soll erst Jesus, Sohn Gamaliel's, Knabenschulen in den Städten eingerichtet haben; vgl. §. 132.

5) Elternmord kennt das Gesetz Mose's ebensowenig als die Gesetzgebung des Solon (Cicero, pro Rosc. Amer. c. 25) und des Romulus (Plutarchi, vit. Rom. c. 22). Auch vom Tödten oder Aussetzen der Kinder, einem im alten Heidenthum und noch jetzt in China sehr verbreiteten unmenschlichen Verbrechen, findet sich bei den Israeliten keine Spur. Die Aussetzung Mosis, Exod. 2, 3 ff., war Sache der Noth, verbunden mit der Hoffnung, das Kind eben dadurch zu retten.

6) Diese unbeschränkte Gewalt übten die Patriarchen, Gen. 38, 24 und hatten auch die alten Griechen und Römer. Noch nach der Zeit Solons konnte der Athener seine Tochter tödten, wenn er fand, daß sie ihre Un-

schuld nicht rein bis zur Hochzeit bewahrt hatte (Aeschin. c. Timarum, c. 74); und bei den alten Römern durfte der Vater, nach Dionys. lib. II. c. 27, den Sohn einkerkern, geißeln, in Fesseln ans Ackerwerk anschmieden, und selbst tödten — selbst wenn der Sohn sich bereits mit Staatsgeschäften befaßt hatte. Doch wurde dieses Recht bei den Griechen bald beschränkt, ja endlich so geschwächt, daß Kinder ihre freie Stellung gegen die Eltern mißbrauchen konnten. Auch in Rom wurde das Recht des Vaters, sein Kind zu verkaufen, schon durch die zwölf Tafeln beschränkt (vgl. Ihering, Geist des röm. Rechts, Bd. II. S. 190 ff.) und durch die Kaiser auch das Recht, sein Kind zu tödten, dem Hausherrn entzogen. Vgl. hierüber H. Dernburg, die Rechte der väterlichen Gewalt. Rede beim Antritt der Professur. Zürich, 1854.

§. 112.

Dienende und Hausgenossen.

Zum Familienbestande eines Hauses gehören Dienstboten und sonstige Hausgenossen. Die männliche und weibliche Dienerschaft bestand bei den Israeliten, wie bei allen Völkern des Alterthums, hauptsächlich aus Sklaven oder leibeigenen Knechten und Mägden (עֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת), die theils von den umwohnenden Völkern oder auch den im Lande sich aufhaltenden Fremdlingen für Geld gekauft (מִקְנַת כֶּסֶף), theils als Kriegsgefangene erbeutet, theils als Kinder von Sklaven im Hause geboren (יְלִידֵי בַיִת) waren. Außerdem konnten auch Israeliten in Knechtschaft oder Leibeigenschaft nicht nur ihrer Brüder, der israelitischen Bürger, sondern selbst der im Lande weilenden Beisaßen oder Fremdlinge gerathen; entweder wenn jemand in Folge von Verarmung sich für seine Person oder als Familienvater mit Weib und Kindern verkaufte (Exod. 21, 2 f.), oder wenn jemand wegen begangenen Diebstahls, weil er das Gestohlene nicht zu ersetzen hatte, vom Gerichte zum Leibeigenen verkauft wurde (Exod. 22, 2) [1]. — Ohne die Sklaverei gewaltsam aufzuheben, sucht das mosaische Gesetz doch die Härte der Leibeigenschaft zu mildern und in ein dienstliches Verhältniß umzuwandeln, wobei übrigens zwischen Israeliten und Ausländern ein wesentlicher Unterschied gemacht wird. Während die aus der Fremde stammenden Sklaven förmliches Eigenthum ihrer Herren waren und gleich dem übrigen

Besitze auf Kinder und Kindeskinder der Herren vererbten (Lev. 25, 46), so konnte jeder leibeigen gewordene Israelite (Knecht oder Magd) nicht nur jeder Zeit von seinen Verwandten losgekauft werden, sondern sollte auch, wenn dies nicht geschah, nach sechsjähriger Dienstzeit im siebenten Jahre unentgeldlich die Freiheit erlangen, und dazu noch nicht leer, sondern mit einem Geschenke an Vieh und Früchten entlassen werden (Exod. 21, 2 f. Deut. 15, 12—15) [2]; der Knecht freilich ohne Weib und Kinder, falls er diese erst in der Leibeigenschaft erhalten hatte; wogegen das mit in die Knechtschaft gebrachte Weib mit ihrem Manne zugleich die Freiheit erhielt (Exod. 21, 3 f. Jer. 34, 8 f.). — Wollte aber ein Knecht aus Liebe zu seinem Herrn oder zu seinem Weibe und Kindern von der im siebenten Jahre ihm zustehenden Freiheit keinen Gebrauch machen, sondern im Hause seines Herrn bleiben: so wurde er vor die Obrigkeit gestellt und ihm an der Thür oder Pfoste mit einem Pfriemen das eine Ohr durchbohrt, zum Zeichen, daß er ewig dienen, d. h. lebenslänglich ein Höriger seines Herrn sein werde (Exod. 21, 6. Deut. 15, 17) [3]. — Eine Ausnahme von dieser Regel besteht für die israelitische Tochter, welche ihr Vater einem andern Israeliten zur Magd לְאָמָה d. h. zur Haushälterin und Concubine verkauft hatte. Diese sollte, falls sie ihrem Herrn als Concubine nicht gefiel, sofort freigekauft werden können, aber nicht an ein fremdes Volk verkauft werden, oder falls der Herr sie für seinen Sohn zum Kebsweibe bestimmte, nach dem Rechte der Töchter behandelt werden, und wenn der Sohn sich eine andere Frau nahm, an Unterhalt, Kleidung und Beiwohnung keinen Abbruch erfahren; und falls ihr dies nicht geleistet wurde, umsonst oder ohne Geldzahlung frei werden (Exod. 21, 7—10) [4]. Selbst die Kriegsgefangene, die ein Israelite zum Weibe genommen, sollte, wenn sie ihm nicht mehr gefiel, weder für Geld verkauft, noch als Leibeigene gebraucht, sondern nach ihrem Begehren freigelassen werden (Deut. 21, 13 f.) [5]. — Außerdem erlangten alle Sklaven hebräischer Abkunft mit ihren Kindern im Jobeljahre

unentgeldlich die Freiheit (Lev. 25, 41. Jer. 34, 8 f.); auch die, welche in Folge von Verarmung in die Leibeigenschaft vermögender Beisassen des Landes gekommen waren. Auch diese mußten übrigens von ihren Herren jeder Zeit freigegeben werden, wenn sie entweder von ihren Verwandten losgekauft wurden oder sich selbst soviel erworben hatten, um sich frei kaufen zu können, wobei der Kaufpreis nach der Anzahl der bis zum nächsten Jobeljahre noch übrigseienden Dienstjahre bestimmt und der Dienst nach dem Lohne eines gemietheten Arbeiters berechnet werden sollte (Lev. 25, 47 ff.).

Ueberhaupt sollte Israelit und Fremdling in Israel den leibeigen gewordenen Hebräer nicht Sklavendienst thun lassen und nicht mit Härte über ihn herrschen, sondern ihn wie einen gemietheten Knecht sich dienen lassen (Lev. 25, 39. 43. 53). Ferner sollten Knechte und Mägde ohne Unterschied der Herkunft gleich den Freien an der Erquickung der Sabbatruhe (Exod. 23, 12. Deut. 5, 14 f.), an den im Sabbatjahre ohne Aussaat gewachsenen Früchten (Lev. 25, 6), sowie an den Opfermahlzeiten (Deut. 12, 18) und den Freuden der Feste (Deut. 16, 11) theilhaben. Zwar mußten die Sklaven im Dienste ihrer Herren angestrengt arbeiten, und durften auch von den Herren gezüchtigt werden, aber doch nur mit Maaß, indem das Gesetz nicht nur das Tödten der Sklaven als Todtschlag zu bestrafen gebot, sondern auch für jede Verletzung eines Gliedes (Auge, Zahn) bei körperlicher Züchtigung dem Sklaven die Freiheit zusprach (Exod. 21, 20. 26 f.), und selbst den einem harten Herrn entlaufenen Knecht nicht auszuliefern vorschrieb, sondern an dem Orte, den er sich in einer der Städte Israels wählen würde, unbedrückt wohnen zu lassen (Deut. 23, 16 f.). Hierdurch war das Loos der Sklaven der Israeliten im Vergleiche mit dem Loose derselben bei andern alten Völkern sehr gemildert.

1) Daß Jemand auch wegen Insolvenz von Schulden gerichtlich mit seiner Person und seinen Kindern vom Gläubiger in Anspruch genommen und in die Knechtschaft verkauft werden könne, ist im Gesetze nicht deutlich ausgesprochen. In der Praxis aber machten Gläubiger auf die Person und

die Kinder des Schuldners diesen Anspruch (2 Kön. 4, 1. Neh. 5, 5. vgl. Jes. 50, 1. Hiob 24, 9). Dieses Verfahren findet Winer, R. W. II. S. 475 „nicht (wie bei Griechen hin und wieder, Becker, Charikl. II. S. 32) gesetzlich", wogegen Michaelis, mos. R. III. §. 148 und Saalschütz, mos. R. S. 707 es für gesetzlich begründet halten. Die hiefür in Betracht kommenden Stellen Lev. 25, 39 u. 47 lassen sich so verstehen, daß der Verarmte sich selbst dem Andern verkauft, weil er nicht mehr im Stande ist, sich und seine Familie zu unterhalten. Sie können aber auch so verstanden werden, daß er, weil er seine Schulden nicht bezahlen konnte, sich zu verkaufen genöthigt oder geradezu vom Gerichte dem Gläubiger als Knecht zugesprochen wurde, um bis zum Halljahre seine Schuld abzuarbeiten.

2) Da das Gesetz von dem „hebräischen Knechte" (עֶבֶד עִבְרִי) redet, nicht die Benennung „Israelit" gebraucht, so will Saalschütz darunter nicht Israeliten verstehen, sondern entweder „eine ganz eigene Klasse von solchen, die ohne dem Heidenthum anzugehören, doch auch nicht als eigentliche Israeliten zu betrachten waren, sondern eine schon in der Dienstbarkeit geborene Mittelklasse bildeten" (mos. R. S. 730 ff.), oder „aus dem Lande der Hebräer, d. i. dem ursprünglichen Heimatlande herüberkommende Verwandte, mit denen ein Bündniß bestand Gen. 31, 44 ff." (Archäol. II. S. 240). Aber diese Meinungen werden nicht blos durch Jer. 34, 9, wo עִבְרִי durch יְהוּדִי erklärt ist, sondern auch schon durch Deut. 15, 12, wo הָעִבְרִי durch das vorgesetzte אָחִיךָ dein Bruder deutlich als Israelite bezeichnet wird, als irrthümlich zurückgewiesen. Dagegen läßt sich auch nicht Lev. 25, 35 geltend machen, weil auch hier אָחִיךָ nicht „vom Fremdlinge gebraucht", sondern nur gesagt ist: „als Fremdling und Beisaß soll er (dein verarmter Bruder, der seinen Grundbesitz aus Noth hat verkaufen müssen) bei dir leben". Vgl. noch Knobel zu Exod. 21, 2.

3) Das Durchbohren der Ohren kommt bei vielen morgenländischen Völkern als Zeichen der Hörigkeit, nicht nur bei Sklaven, sondern auch bei Derwischen und andern einer Gottheit geweihten Personen vor. S. die Belege hiefür bei Iken, dissertatt. I. p. 226 sq, bei Rosenmüller und Knobel zu Exod. 21, 6. — Mit Unrecht finden Theodoret, quaest. 45 in Exod., u. A., z. B. Michaelis (mos. R. II. §. 127) und Saalschütz (mos. R. S. 698) in dieser vom Gesetze vorgeschriebenen symbolischen Handlung etwas Schimpfliches oder Verächtliches, indem Mose die persönliche Freiheit auf jede Weise zu schützen und stets wiederherzustellen suche, und es demnach nicht billigen könne, wenn jemand freiwillig sich fortdauernder Knechtschaft hingebe. Allein dies liegt nicht im Geiste des Gesetzes, welches das ewig Knecht-sein-wollen aus Liebe des Knechtes zu seinem Herrn, seinem Weibe und seinen Kindern (Exod. 21, 5) herleitet, und damit die Liebe und den Gehorsam der Liebe höher achtet als die liebeleere persönliche Freiheit. — Irrig ist auch die talmudisch-rabbinische Deutung des לְעֹלָם auf ewig von der Zeit bis zum Halljahre, weil gegen den Sprachgebrauch, vgl. 1 Sam. 1, 22, und weil in Lev. 25, 46, von einer Knecht-

schaft vorkommend, die nicht mit dem Halljahre aufhört. Auch ergibt sich schon aus der Erklärung des Knechtes: „ich will nicht frei ausgehen" (Exod. 21, 5), daß eine Knechtschaft auf immer (für Lebenszeit) gemeint ist, ganz abgesehen davon, daß das Sklavenzeichen im durchbohrten Ohre unvergänglich blieb.

4) Die Begründung dafür, daß Exod. 21, 7 f. in dem oben angegebenen Sinne zu fassen, und nicht vom Verkaufen der Tochter zur bloßen Sklavin handele, geben Vitringa, observatt. ss. lib. III. c. 14, §. 4 sqq. u. Hengstenberg, Beiträge zur Einl. III. S 438 ff. Vgl. auch Saalschütz, Archäol. II. S. 243.

5) Auch bei den höhern Ständen in Arabien gilt es für Schande, eine Concubine zu verkaufen, namentlich wenn sie Mutter geworden. Vgl. Burckhardt, Arabien, S. 276 und Tornauv, moslem. Recht, S. 184 bei Knobel zu Exod. 21, 8.

Zu den sonstigen Hausgenossen sind zu zählen solche Wittwen und Waisen, Fremdlinge und Arme, die kein eigenes Obdach und Haus hatten, und ihr Unterkommen in Häusern und Familien von Verwandten und Fremden suchen mußten. Für die Behandlung derselben als Hausgenossen waren maßgebend die angelegentlichen Mahnungen zu Liebe und Mildthätigkeit gegen sie, und die wiederholten Verbote, sie zu drängen und zu unterdrücken mit Androhung gerechter göttlicher Wiedervergeltung der ihnen zugefügten Bedrückung, Exod. 22, 20 ff. Deut. 10, 18 f. 24, 17 f. 27, 19. –

Den Armen und Dürftigen werden auch die Tagelöhner gleichgestellt, welche für einen bestimmten Lohn arbeiten, der ihnen nicht vorenthalten, sondern noch vor Untergang der Sonne gegeben werden soll.

Dritter Abschnitt.
Das Familienleben in Freud und Leid.

---

§. 113.
Geselliger Verkehr. Vergnügungen. Gastfreundschaft.

Ueber die Familie hinaus erweitert sich das Band der menschlichen Gemeinschaft durch den Umgang der einzelnen Familien mit einander und durch die lebendige Theilnahme an dem

Ergehen des Nächsten, des Bruders im weiteren Sinne und zwar nicht blos der Volksgenossen, sondern auch der Fremdlinge, mit welchen man in Lebensverkehr tritt. Aus dem Umgange mit anderen Menschen entwickelt sich die Freundschaft, die nicht selten ein festeres und innigeres Band geistiger Gemeinschaft knüpft als die leibliche Verwandtschaft. Die Freundschaft, ihrem tiefsten Grunde nach aus geistiger Wahlverwandtschaft entspringend, wird durch die Geselligkeit angebahnt und unterhalten, die Geselligkeit aber wird gepflegt durch gewisse Umgangsformen, die sich bei jedem Volke eigenthümlich gestalten.

Der gesellige Umgang und freundschaftliche Verkehr der Israeliten mit einander hatte in der gemeinsamen Abstammung von Abraham, näher von Jakob eine feste natürliche Grundlage, welche durch die Erwählung aller Nachkommen Jakobs zum Bundesvolke noch verstärkt und durch die im Gesetze gegebene Lehre geistig veredelt wurde. — Aus der patriarchalischen Zeit stammt der Friedenswunsch beim Begegnen und Eintreten in das Haus des Andern, obgleich derselbe anfangs wohl mehr in dem Fragen nach dem gegenseitigen Wohlbefinden (שָׁאַל לְשָׁלוֹם Gen. 43, 27. Exod. 18, 7. Richt. 18, 15. 1 Sam. 10, 4) ausgedrückt, und das „Heil" oder „Friede dir" (שָׁלוֹם לָךְ) erst später zur gangbaren Grußformel wurde (Richt. 19, 20. 1 Chron. 12, 18), für welche auch andere Segenswünsche, wie „Gott begnade dich" (Gen. 43, 29) oder „Jehova sei mit dir" oder „Jehova segne dich" (Richt. 6, 12. Ruth 2, 4) üblich waren [1]). Die Begrüßung, hiernach Segnen בֵּרֵךְ genannt 2 Kön. 4, 29, war mit einer Verbeugung (Gen. 23, 7) verbunden, oder bestand vielleicht ursprünglich nur in derselben und der unmittelbar darauf folgenden Erkundigung nach dem Wohlbefinden, womit man dem Begegnenden seine Achtung und Theilnahme bezeugte, und wurde vor Respektspersonen zu einer Verbeugung bis zur Erde [2]). Freunde und Verwandte pflegten beim Zusammenkommen sich auch zu küssen (Gen. 33, 4. Exod. 4, 27. 18, 7. 1 Sam. 20, 41 u. a.) und zwar ohne Unterschied des Geschlechts (Gen. 29, 11) und zu

umarmen (Gen. 29, 13). — Zu den Ehrenbezeugungen, mit welchen man vor Höhere zu treten pflegte, gehörte die Darbringung eines Geschenkes, in kostbaren Produkten, Kleidern, Schmuck u. dgl. bestehend (Gen. 32, 14 ff. 43, 11), welches der Empfänger häufig durch Gegengeschenke erwiderte (1 Kön. 10, 10. 13). In der Unterhaltung sprach der Geringere von sich in der dritten Person, nannte sich des Andern Knecht (Gen. 18, 3. 19, 2. 33, 5. 43, 28. Richt. 19, 19) und jenen seinen Herrn (Gen. 20, 18. 1 Sam. 26, 18) [3]. — Die uralte Sitte, nach welcher Jüngere vor Greisen und Angesehenen (Hiob 29, 8) ehrerbietig aufstanden, wird in Lev. 19, 32 als Ausfluß der Gottesfurcht eingeschärft. — Auch beim Weggehen schied man mit Verbeugung, Segenswunsch (Gen. 47, 10) und Kuß (Gen. 32, 1. Ruth 1, 14. Tob. 10, 13. Apostlgesch. 20, 37).

1) Vgl. noch das εἰρήνη ὑμῖν Luc. 24, 36. Joh. 20, 19. 26, welches aber hier mehr besagt als die gewöhnliche Grußformel. — Uebrigens haben auch die heutigen Araber außer dem gewöhnlichen Es-selâm alekum (Heil über euch) mit der Antwort Waalikum es-selâm (auch über euch Heil) noch verschiedene andere Grußformeln, als: „guten Morgen", „guten Abend", „unter Gottes Schutz", „Gott behüte dich". Vgl. Wellsted's Reisen, I. S. 242. — Daß die alten Hebräer sich beim Zusammentreffen „in langen, wortreichen Formeln nach dem gegenseitigen Befinden erkundigt" haben sollen, wie es die neueren Morgenländer wohl thun (vgl. Winer, R. W. I. S. 502), läßt sich aus 2 Kön. 4, 29 u. Luc. 10, 4 nicht erweisen; vgl. meinen Comm. zu 2 Kön. 4, 29.

2) Für die Verbeugung hat die hebr. Sprache zwei Worte קָדַד und הִשְׁתַּחֲוָה, deren Unterschied Saalschütz, Archäol. II. S. 128 dahin bestimmt, daß ersteres das Neigen des Hauptes, letzteres das Neigen des ganzen Oberkörpers bezeichne. Schwerlich richtig; da nicht nur הִשְׁתַּחֲוָה אַפַּיִם אַרְצָה sich mit dem Gesicht zur Erde beugen (Gen. 42, 6 u. ö.), sondern auch קָדַד אַפַּיִם אַרְצָה und zwar dem הִשְׁתַּחֲוָה voraufgehend vorkommt (1 Sam. 24, 9. 28, 14. 1 Kön. 1, 16 31) und damit נָפַל לְאַפֵּי oder נָפַל עַל־אַפָּיו auf sein Gesicht fallen (1 Sam. 25, 23. 2 Sam. 14, 4) oder נָפַל אַרְצָה zur Erde fallen (Gen. 44, 14. 2 Sam. 1, 2) oder נָפַל לִפְנֵי פ׳ vor jemand niederfallen (2 Sam. 19, 19) abwechselt. — Auch beugte (כָּרַע) man die Kniee (2 Kön. 1, 13. vgl. Matth. 27, 29. Apstlgsch. 10, 25) oder kniete mit dem Gesichte zur Erde nieder (2 Chron. 7, 3). — Alle diese Worte werden auch von der Verbeugung vor Gott und der Anbetung gebraucht (Gen. 24, 26. Exod. 12, 27. 1 Kön. 8, 54 u. ö.). — Begegnete ein Niederer dem Höheren auf einem

Reitthiere, so stieg er schnell herab, um sich zu verbeugen (Gen. 24, 64. Richt. 1, 14. 1 Sam. 25, 23), was noch jetzt im Oriente zu geschehen pflegt. Vgl. Winer, R. W. I. S. 501.

3) Zuweilen ging die Unterwürfigkeit so weit, daß man sich als Hund s. v. a. nichtswürdiger Mensch bezeichnete, 2 Sam. 9, 8. 2 Kön. 8, 13. vgl. meinen Comm. zu letzt. St.

Von den öffentlichen Vergnügungen der Israeliten wissen wir wenig. Die Hauptergötzungen der heutigen Orientalen — Kaffeehäuser und öffentliche Bäder — waren ihnen unbekannt. Ihre Unterhaltungsplätze, wo die Einwohner desselben Orts zu geselliger Erholung sich zu versammeln pflegten, waren die freien Plätze an den Thoren der Städte (Ps. 69, 13. Klagl. 5, 14). Jünglinge und Jungfrauen ergötzten sich an Saitenspiel, Gesang und Reigen (Klagl. 5, 14 f.). Mit Gesang, musikalischem Spiele und Reigen feierten auch Weiber und Jungfrauen freudige Landes- und Volksereignisse, glorreiche Siege u. dgl. (Exod. 15, 20. Richt. 11, 34. 1 Sam. 18, 6 f.). — Siegreich heimkehrende Feldherren und Monarchen bei feierlichen Gelegenheiten wurden vom Volke begrüßt und geehrt mit jauchzendem Zurufen: Es lebe der König! (2 Sam. 16, 16) und mit Flötenspiel und lautem Volksjubel begleitet (1 Kön. 1, 40); der Weg, den sie zogen, wurde auch wohl mit Tüchern oder Kleidern belegt [4]), mit Baumzweigen und Blumen bestreut (2 Kön. 9, 13. Matth. 21, 8) und bei nächtlichen Einzügen mit Fackeln erleuchtet (2 Makk. 4, 22). — Wichtige und freudige Familienereignisse wurden mit Gastmählern (vgl. §. 100) gefeiert, z. B. die Entwöhnung der Kinder (Gen. 21, 8), die Geburtstage (Hiob 1, 4), besonders an fürstlichen Höfen (Gen. 40, 20. Matth. 14, 6), Hochzeiten (Gen. 29, 22. Richt. 14, 10. Joh. 2, 1), selbst die Ankunft werther Freunde (2 Sam. 3, 20. Tob. 7, 8 f. 1 Makk. 16, 15. Luc. 5, 29. 15, 23) und anderer Personen, welchen man Liebe und Achtung erweisen wollte (2 Kön. 6, 23). Auch die Beendigung von ländlichen Arbeiten, Schafschur, Weinlese, wurde festlich begangen mit Freudenmahlen (1 Sam. 25, 2. 8. 36. 2 Sam. 13, 23. Richt. 9, 27). Tage großer und heiliger Freude

waren außerdem die Opfermahlzeiten, welche beim Heiligthum an den Jahresfesten gehalten wurden.

4) Diese Sitte ist noch jetzt in Palästina nicht ganz abgekommen; vgl. Robinson, Paläst. II. S. 383. — Mehr über diese auch bei andern Völkern gebräuchlichen Ehrenbezeugungen in Dougtaei Analecta ss. II. p. 39 sq. u. Paulsen, die Regierung der Morgenländer, S. 229 f.

Einen Hauptzug der israelitischen Geselligkeit bildete endlich die im ganzen Alterthume und noch heutiges Tages bei den Arabern in hohem Grade gepflegte Gastfreundschaft [5]). Einen Wanderer auf der Straße übernachten zu lassen und ihm nicht als Gast die Thüren seines Zeltes oder Hauses zu öffnen, wurde als Zeichen niedrigen Geizes angesehen (Hiob 31, 32). Selbst den vorüberziehenden Fremdling nöthigte man, ins Haus oder Zelt einzutreten, reichte ihm Fußwasser, bereitete und setzte ihm Speise und Trank vor, sorgte für die Thiere und Diener, die er bei sich hatte, gewährte ihm gerne ein Nachtlager und hielt sich für verpflichtet, den unter das schützende Dach Getretenen gegen jede Unbill zu schützen, und beim Abschiede noch eine Strecke Wegs zu geleiten, Gen. 18, 2 ff. 19, 1 ff. 24, 31 ff. Richt. 19, 17 ff.

5) Vgl. Robinson, Pal. II. S. 331. 335. 603 f. und viel andere Belege bei Winer, R. W. I. S. 390 f.

§. 114.

Krankheiten.

Die Wohlfahrt des irdischen Lebens wird vielfach getrübt durch Krankheiten und Leiden, welche ihren tiefsten Grund in der durch die Sünde in die menschliche Natur gekommenen Störung des Gleichgewichts der Leibes- und Seelenkräfte und der zwischen denselben stattfindenden Wechselbeziehung haben, oder „Wirkungen des göttlichen Zornes“ sind (Ps. 90, 7 f.) [1]). Die Krankheiten werden daher in der Schrift nicht nur als göttliche Züchtigungen dargestellt und im Gesetze den Uebertretern der göttlichen Gebote als Strafgerichte gedroht (Lev. 26, 16. Deut. 28, 22. 27. 35), sondern es werden auch zu Zeiten Pest und andere Plagen und Seuchen wegen Versündigungen über das ganze Volk oder ein-

zelne Personen verhängt (2 Sam. 24, 15. 2 Kön. 5, 27. 15, 5. 2 Chron. 21, 18 u. a.).

Im Allgemeinen litten die Israeliten in ihrem dem Klima nach der Gesundheit zuträglichen Lande nicht viel von endemischen Krankheiten und erfreuten sich bei einfacher, geregelter Lebensweise einer guten und kräftigen Gesundheit [2]). Selbst Epidemien als außerordentliche göttliche Strafgerichte scheinen nie lange angehalten zu haben (2 Sam. 24, 13 u. 15). Doch herrschen dort, besonders im Frühlinge und Herbste, verschiedene, meist schnell vorübergehende acute Krankheiten, namentlich Wechsel-, Gallen- und hitzige Fieber [3]), und im Sommer Ruhranfälle, durch Sonnenstich (מַכַּת שֶׁמֶשׁ Ps. 121, 6) erzeugte, oft tödtliche Kopfentzündungen (2 Kön. 4, 19. Judith 8, 3 vgl. Jon. 4, 8) [4]), Schlagflüsse, apoplektische Lähmungen (Paralysen) und verschiedene chronische Leiden. Auch Erblindungen waren nicht ganz selten, indem der viele Staub und Flugsand, besonders aber der Contrast der Hitze und Glut der Sonnenstrahlen am Tage und der Seeluft an den Küsten und des starken nächtlichen Thaues Augenentzündungen verursachen, die oft einen unglücklichen Ausgang nehmen (Lev. 19, 14. Deut. 27, 18. Matth. 9, 27. 12, 22. 20, 30. 21, 14. Joh. 5, 3) [5]).

1) Vgl. Delitzsch, System der bibl. Psycholog. S. 241 ff. Nur darf man den Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde nicht auf die einzelne Person in der Weise anwenden, daß man die persönliche Verschuldung nach der Größe und dem Maaße der physischen Leiden und Krankheiten messen wolle. Vgl. dagegen Delitzsch S. 254 f.

2) Auch Tacitus, hist. V, 6 sagt von den Palästinensern: corpora hominum salubria et ferentia laborum. Vgl. Niebuhr, Beschr. v. Arab. S. 129.

3) Vgl. T. Pruner, die Krankheiten des Orients. Erl. 1847. S. 87. 360. Besonders häufig sind die Fieber in Jericho im Ghor, dessen ägyptische Hitze an sich ungesund ist und in Verbindung mit den Morästen im Sommer Anlaß zu Wechselfiebern gibt. Vgl. Robinson, Pal. II. S. 453 und 506. 526.

4) Vgl. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. III. S. 221. Wenn der Sonnenstich nicht bloße Congestion im Gesichte und dem Handrücken bewirkt (erythema), sondern das Gehirn afficirt, so tritt in den meisten Fällen in Folge von Hyperämie Entzündung der Gehirnhäute ein mit tödt-

lichem Ausgang zwischen dem vierten und siebenten Tage. Vgl. Pruner a. a. O. S. 118 und 297 f.

5) Augenübel sind in allen Ländern des Orients, die Wüste ausgenommen, namentlich in allen syrischen Küstenstädten, am stärksten aber in Aegypten verbreitet, indem ein durch die Hitze des Klima's bewirkter hyperämischer Zustand des Gehirns das Auge für allerlei Leiden prädisponirt, vgl. Pruner S. 432 ff. 456 f. — Die Erblindung des alten Tobias (Tob. 2, 10) entstand wahrscheinlich aus einer durch den scharfen Vögel- (Schwalben?) Koth veranlaßten Entzündung der Hornhaut, auf der sich weiße Hornhautflecken (λευκώματα) bildeten, gegen die man noch jetzt Fischgalle, auch Rinds- und Schafgalle als Heilmittel anwendet. Vgl. Fritzsche zu Tob. 2, 10, Friedreich, zur Bibel, I. S. 250 f. und Trusen, Sitten, Gebr. u. Krankh. S. 217 f. — Das Schlagen mit Blindheit (סַנְוֵרִים) in Gen. 19, 11 und 2 Kön. 6, 18 ff. war eine geistige Blendung der Augen, bei welcher man mit offenen Augen das Rechte nicht sieht; bei Saulus (Apstlgesch. 9, 9) eine durch das plötzlich auf ihn herabstrahlende himmlische Licht bewirkte Verdunklung der leiblichen Sehkraft, die wunderbar, wie sie ihn getroffen, auch wieder geheilt wurde (V. 3 u. 12). Endlich die Blindheit, mit welcher der Magus Bar Jesu durch die Hand Gottes plötzlich für eine Zeit (ἄχρι καιροῦ) geschlagen wurde (Apstlgsch. 13, 11), war vielleicht äußerlich bewirkt durch eine Verdunklung der Hornhaut, die, wenn sie auf natürlichem Wege entsteht durch dunkle Flecken auf der Hornhaut (ἀχλύς), sich meist auch von selbst wieder verliert oder durch reizende Mittel sich vertheilen läßt.

Die einzelnen Krankheiten, welche im A. u. N. Testamente erwähnt werden, lassen sich schwer genau bestimmen, theils weil die wenigsten näher charakterisirt sind, theils auch weil die Krankheitsformen in Jahrtausenden sich sehr verändern [6]). — Sie zerfallen in physische, psychische und dämonische.

I. Physische Krankheiten. Unter den Lev. 26, 16 und Deut. 28, 22 für Ungehorsam gegen Gottes Gebote gedrohten Strafen bezeichnen Schwindsucht (שַׁחֶפֶת) wohl die verschiedenen Formen des hektischen Fiebers [7]), und קַדַּחַת eig. Entzündung, πυρετός, febris, דַּלֶּקֶת eig. das Brennen und חַרְחֻר das Glühen, allerlei Arten von entzündlichen, gastrischen und gastrisch-nervösen Fiebern [8]), vielleicht mit Inbegriff des bösartigen Fiebers, febris perniciosa, und der Pest, die sonst דֶּבֶר genannt und Deut. 28, 21 besonders erwähnt ist, jedoch nicht in V. 22 in allgemeinen Umrissen so gezeichnet, „wie sie noch jetzt

in jenen Gegenden mit großer Niedergeschlagenheit des Gemüths, äußerster Mattigkeit des Körpers, Frost und darauf folgender Hitze, die in ein innerliches, unausstehliches Feuer übergeht, mit Schwere des Kopfes, Betäubung, starren, glanzlosen oder wild-glänzenden Augen, Angst, Unruhe, Irrereden, Ekel und Erbrechen von gallichten, blutigen oder schwarzen Stoffen, unauslöschlichem Durste, schmerzhaften Beulen und Karbunkeln unter den Achseln, in den Weichen und unterhalb derselben vorkommt". — „Geheimnißvoll in ihrem Auftreten, verborgen in ihrem Ursprunge, mörderisch in ihren Anfällen, furchtbar in der Ausbreitung, wechselnd in ihrem Verlaufe, ist sie mehr heilbar durch die Gunst der Natur als durch die Kunst der Aerzte" [9]).

6) Die ältere Literatur über die biblischen Krankheiten, in medizinischer und theologischer Beziehung nicht mehr genügend, verzeichnet Leyrer in Herzog's Realencykl. VIII. S. 49 (Art. Krankheiten). Nicht bedeutend sind auch die medizinischen Fragmente von J. B. Friedreich, zur Bibel, Bd. I. S. 193 ff. und J. P. Trusen, Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer, 2. Aufl. Bresl. 1853. Recht gründlich dagegen ist die kurze Zusammenstellung von Leyrer a. a. O. und für die Vergleichung mit den Krankheitsformen des neueren Orients, besonders Aegyptens, das in medizinischer Beziehung sehr gründliche Werk von Pruner, vgl. Not. 3.

7) Eine fieberlose örtliche Schwindsucht (Atrophie) ist die von Jesu geheilte χεὶρ ξηρά Matth. 12, 10. Marc. 3, 1. Luc. 8, 6 f., wie solche aus Nervenlähmung oder auch in Folge von Verrenkung und Gicht entstehen kann, und wenn das Nervenleben daraus entschwunden, unheilbar ist. Dagegen die wunderbare Erstarrung der Hand Jerobeams (1 Kön. 13, 4 u. 6) scheint nur ein von Gott verhängter Starrkrampf gewesen zu sein. — Gegenwärtig ist in den syrischen Küstenstädten und in Aegypten die Lungenphthisis (Tuberkulose) besonders unter Negern, Abessyniern und skrophulösen Juden verbreitet, aber durch Ursachen erzeugt, die in der Lebensweise der Israeliten wohl selten eintraten.

8) Auch über das πυρετὸς μέγας der Schwieger des Petrus, Matth. 8, 14 f. Luc. 4, 38 f. und das Fieber Joh. 4, 46 ff. läßt sich nichts weiter bestimmen, als daß dasselbe in beiden Fällen acuter Art war. Die Meinung von Friedreich a. a. O. S. 273, daß das erstere ein Wechselfieber gewesen, stützt sich blos auf die rationalistische Voraussetzung, daß Jesus dasselbe durch sympathetische Mittel geheilt habe.

9) Vgl. Trusen a. a. O. S. 202 u. 203. Ueber die gegenwärtig in Aegypten, Syrien und Arabien herrschenden Fieber handelt ausführlich Pruner S. 346 ff. und über die Pest S. 387 ff. — Für einen Pestfall

wird meistens die Krankheit des Königs Hiskia (2 Kön. 20, 1. Jes. 38, 1) gehalten und aus Ansteckung von der das assyrische Heer vernichtenden Pest (2 Kön. 19, 35) abgeleitet (Winer, R. W. I. S. 498, Friedreich S. 198 ff., Trusen S. 203). Aber die Erkrankung Hiskia's fällt in das erste Jahr der assyrischen Invasion, während die Vernichtung des assyrischen Heeres im dritten Jahre derselben erfolgte, wie selbst Thenius zu 2 Kön. 20, 1 anerkennt. Ferner läßt sich die Beule (שְׁחִין), in welcher Hiskia's Krankheit sich brach (2 Kön. 20, 7), schon darum nicht für eine Pestbeule halten, weil שְׁחִין im A. Testamente nur von Geschwüren des Aussatzes (Hiob 2, 1. 7. 8) und andern entzündlichen Geschwüren (Exod. 9, 9), nirgends aber von der Pest oder Pestbeule vorkommt. Vgl. meinen Comm. zu 2 Kön. 20, 1. — Noch weniger sind die Beulen (עֳפָלִים), mit welchen die Philister 1 Sam. 5, 5 ff. geschlagen wurden, mit Thenius von Beulen der orientalischen Drüsen- oder Bubonenpest zu deuten. Denn עפלים, wofür im Keri טחרים, bedeutet im Arabischen tumores ani vel in pudendis mulierum, ohne daß sich die Beschaffenheit dieser tumores näher bestimmen läßt. Verschiedene Vermuthungen bei Winer, R. W. II. S. 264.

Von Krankheiten des Nervensystems sind erwähnt Schlagflüsse (Hämorrhagien) bei Nabal (1 Sam. 25, 37 ff.), wahrscheinlich ein Blutschlag (apoplexia sanguinea), bei Alkimos (1 Makk. 9, 55) Schlag mit Lähmung der Glieder, besonders der Zunge [10]), und vielleicht auch bei Usa (2 Sam. 6, 7), bei Ananias und der Sapphira (Apostlgesch. 5, 1 ff.) als Mittel der schlagenden Hand Gottes anzunehmen. Partielle apoplektische Lähmungen bei den *παραλυτικοί*, *παραλελυμένοι* (Luther: Gichtbrüchige) in der evangelischen Geschichte (Matth. 4, 24. 9, 2 ff. 11, 5. Marc. 2, 3. Luc. 5, 18. Joh. 5, 5 ff. Apostlgesch. 3, 2. 8, 7), welche entweder plötzlich in Folge von Schlagflüssen oder allmälig vom Rückenmark aus entstehen oder in Folge von Gicht eintreten [11]); Epilepsie, an welcher die Mondsüchtigen (*σεληνιαζόμενοι* Matth. 4, 24. 17, 15 vgl. Marc. 9, 17 — 27. Luc. 9, 38 ff.) litten. Denn periodisch wiederkehrende Convulsionen mit Brüllen, plötzliches zu Boden Fallen, Schäumen, Knirschen mit den Zähnen sind Symptome dieser Krankheit, welche, wenn sie veraltet, Schwächung der Seelenkräfte und Abmagerung der Glieder nach sich zieht [12]).

10) Das Sterben des Alkimos *μετὰ βασάνου μεγάλης* d. h. unter Convulsionen, ist gegen die Annahme von Schlagfluß nicht entscheidend, da die

äußerlich sichtbaren Symptome des Schlagflusses, Zuckungen in den Gesichtsmuskeln, Schäumen vor dem Munde, hervortretende starre Augen auch den Eindruck großer Qual machen (Pruner S. 295). Doch läßt sich auch an tetanus, Starrkrampf denken, der in warmen Ländern nicht selten ist und heftig auftretend tödtlich wird (Pruner S. 302).

11) Die lutherische Uebersetzung von παραλυτικός durch Gichtbrüchig setzt nicht nothwendig eigentliche Gicht als Ursache der partiellen Lähmung von Gliedern voraus; denn gichtbrüchig ist jeder, der an Gliedern gebrochen ist, daß er nicht gehen kann. Der παραλυτικὸς δεινῶς βασανιζόμενος Matth. 8, 5 ist „ohne Zweifel ein mit einem, die Glieder wie auf eine Folter (βάσανος) verrenkenden tetanus behafteter Paralytischer; wie denn die ältere Medizin παράλυσις im weiteren Sinne nimmt", und die γυνὴ συγκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές (Luc. 13, 11) „eher eine arthritisch gelähmte Person als eine mit dem tetanus emprosthotonus (Vorwärtsdreher) behaftete; denn letzterer hält nicht 18 Jahre an". Leyrer a. a. O. S. 46.

12) Von den verschiedenen Formen dieser Krankheit: epilepsia cerebralis, medullaris, gangliaris, abdominalis, scheint in Marc. 9, 17 ff. ein Fall von Bauchepilepsie vorzukommen, die besonders bei Knaben vor Eintritt der Mannbarkeit, gewöhnlich vom 9. Jahre an in Folge einer Krankheit der Baucheingeweide, besonders der in Syrien sehr häufigen Eingeweidewürmer (Pruner S. 244) eintritt und bei zunehmendem Monde sich zeigt. Daher heißen Epileptische auch Mondsüchtige, weil man die Anfälle dem Einflusse des Mondes zuschrieb; sofern sich in dieser Krankheit wie in andern tellurischen Lebenserscheinungen ein mit dem Mondwechsel übereinstimmender Rhythmus zeigt, welcher verschieden erklärt wird. Vgl. Strauß, über den Rhythmus in Lebenserscheinungen. Gött. 1825; Mebicus, Geschichte periodischer Krankheiten, I, 1. §. 3; Reil, Archiv der Physiologie, I. S. 135 f. und Friedreich, zur Bibel, I. S. 290 f.

Zu den chronischen Leiden gehören verschiedene Krankheiten des Gefäßsystems, als: die chronische Diarrhöe, an welcher der judäische König Joram starb (2 Chron. 21, 18 f.), wahrscheinlich eine mit Ausleerung der degenerirten Darmschleimhaut verbundene chronische Diarrhöe; die Wassersucht (hydrops) (Luc. 14, 2 ff.); die Wurmkrankheit, an welcher Antiochus Epiphanes (2 Makk. 9, 5. 9) und Herodes Agrippa I. (Apostlgsch. 12, 23) starben [13]; ferner die mit dem Geschlechtsleben zusammenhängenden Profluvien (זוב Lev. 15, 2. 25), der Schleimfluß und der krankhafte weibliche Blutfluß, welche die Israeliten verunreinigten [14]; endlich allerlei Hautausschläge, die aus krankhafter Mischung der Säfte entspringen und durch übergroße

Thätigkeit des Capillarsystems der Haut in warmen Bädern leicht erzeugt werden, als die Flechte יַלֶּפֶת, λειχήν, entweder eine juckende Flechte, die vom Kinn anfangend sich über Gesicht, Hals, Brust und Hände verbreitet, oder vielleicht das bei Männern in wärmeren Gegenden häufig vorkommende chronische Ekzema; die Krätze גָּרָב, ψώρα ἀγρία (LXX), scabies, und חֶרֶס (Deut. 28, 27) vielleicht psora humida; der Bohak (בֹּהַק, ἀλφός [LXX], weißer Grind [Luther] Lev. 13, 39), ein unschuldiger, ja heilsamer Hautausschlag, in blassen, weißlichen, glanzlosen Flecken von ungleicher Größe auf der bräunlichen Haut des Morgenländers sich bildend, der keine Unbequemlichkeit verursacht und in zwei Monaten bis zwei Jahren wieder vergeht [15]; endlich der Aussatz צָרַעַת, der im Alterthum über alle Welttheile verbreitet war und noch jetzt in verschiedenen Ländern endemisch vorkommt [16]).

Vom Aussatze unterscheidet das mosaische Gesetz eine gutartige Form von der bösartigen, und erklärt jene für rein, diese aber für unrein und verunreinigend. Die gutartige Form ist die, wenn der Aussatz auf einmal am ganzen Körper hervorbricht, daß er die ganze Haut vom Scheitel bis zu den Füßen bedeckt und in weiß verwandelt, also der ganze Aussatzstoff auf einmal herauskam und ein todter Schorf wurde, womit das Uebel sich endigt und die Genesung eintritt (Lev. 13, 12 f.).

Der bösartige Aussatz ist „eine chronische, auf einer eigenen Cacherie beruhende .. Krankheit, die mit unempfindlichen Hautflecken oder mit brennenden Flechten beginnt, worauf bösartige Geschwüre oder ekelhafte Entstellung der Haut durch Schuppen oder durch harte unempfindliche Knollen nachfolgen, die sich selbst über das Gesicht verbreiten und Zerstörung der Knochen, Lähmung, Brand, Oedem und allgemeine Wassersucht, in ihrem Gefolge haben“ [17]). — Von den verschiedenen Formen dieser Krankheit war der weiße Aussatz (צָרַעַת, λεύκη, morphaea alba) bei den Israeliten einheimisch, und wird — weil

im mosaischen Gesetze allein näher beschrieben — von den Aerzten lepra Mosaica oder Hebraeorum, von den Arabern Barras (برص) genannt. In Levit. 13 wird derselbe nach seinen verschiedenen Stadien und Erscheinungsformen sorgfältig von andern ungefährlichen Hautausschlägen unterscheiden. Hiernach bricht er aus bald auf der Haut des Fleisches in Grinden (שְׂאֵת Erhebung der Haut) oder Ausschlägen (סַפַּחַת) oder lichten (weißen) Flecken (בַּהֶרֶת) der (dunklen) Haut, die gegen die übrige Haut etwas eingesunken erscheinen und an denen das Haar sich in weiß verwandelt hat (V. 2 f.), bald an Stellen, wo eine Beule geheilt (V. 18 – 20) oder ein Brandmal war (V. 24 ff.) in weißem Grinde oder weißen röthlichen Flecken, die niedriger als die Haut erscheinen, und worin das Haar weiß geworden, bald am Kopfe oder Barte in Stellen mit gelbem, d. h. röthlichem, fuchsigem Haare, die tiefer als die Haut aussehen (V. 29 ff.), oder endlich bei Kahl- und Glatzköpfen in weißröthlichem Grinde an der Glatze oder Platte, ähnlich dem Aussatze der bloßen Haut (V. 42 ff.). — Solche Mäler fressen rasch um sich, daß rohes Fleisch entsteht (V. 8. 10). „Die Flecken bringen durchs Zellgewebe bis zu den Muskeln und Knochen; die Haare werden weiß, wollig, gehen aus; es bilden sich harte, gallertartige Geschwülste im Zellgewebe; die Haut wird hart, rauh und rissig; es quillt Lymphe hervor, die große Borken bildet, welche sich von Zeit zu Zeit lostrennen und unter welchen oft übelriechende, schwämmige Geschwüre sitzen. Späterhin schwellen die Nägel auf, krümmen sich, fallen ab; es bildet sich Entropium; große Schwäche und Magerkeit, colliquative Diarrhöen, Oedem, allgemeine Wassersucht und Zehrfieber beschließen die Leiden der Unglücklichen“ [18].

Eine zweite und zwar die fürchterlichste Form des Aussatzes ist die Elephantiasis, welche schon die Alten unter den „Beulen Aegyptens“ (שְׁחִין מִצְרַיִם Deut. 28, 27) verstanden und in der Krankheit Hiobs (שְׁחִין רָע Hiob 2, 7) fanden (vgl. Origenes c. Cels. VI, 5). Sie stellt sich in einer Auflösung des

ganzen Körpers in Geschwüre und Ausschlag dar und entwickelt sich meistens mit großer Geschwindigkeit, daß alsbald Brandwunden entstehen. Die Geschwüre dringen in das Innere der Organe ein; namentlich wird das Zahnfleisch angegriffen, der Athem übelriechend, das Auge leidend und unaufhörlich thränend, die Sehkraft vermindert, auch wohl das Gehör abgestumpft. Bei dem höchsten Grade der Krankheit fallen endlich ganze Glieder, Finger und Zehen, selbst Hände und Füße, vom Ausschlag völlig zerfressen, ab. Dabei kann aber das Leiden oft mehr als 20 Jahre dauern und erst mit der Schwäche des Alters der Tod eintreten. — In einzelnen, jedoch seltenen Fällen vernichtet sich auch die Krankheit selbst, indem an der Stelle der so eben verhärteten Tuberkeln neue Geschwüre hervorbrechen, den Rest jener auflösen und mit einer völligen Heilung enden. — Die Krankheit ist erblich und wird durch die Zeugung fortgeflanzt, aber durch bloße Berührung nicht ansteckend. — Ein sicheres Heilmittel gegen sie ist noch nicht gefunden [19]).

13) Ueber die Krankheit Jorams vgl. Friedreich, I. S. 271 f., wo auch andere Vermuthungen darüber zu lesen. Ueber die Verbreitung der chronischen Dysenterie oder Ruhr vgl. Pruner, S. 212 ff. — Bei Antiochus Epiph. und Herodes Agrippa an die phtiriasis, Läusesucht mit Trusen, S. 221 ff. zu denken, verbietet der Ausdruck σκώληκες, welcher nichts anderes als Maden bedeutet. Bei der Helminthiasis kommt nicht nur Wurmkolik (πικροὶ τῶν ἔνδον βάσανοι 2 Makk. 9, 5), sondern auch hie und da Durchfressen des Darmkanals vor. „Man hat ohne Zweifel an Abscesse, Wurmgeschwüre (ulcera verminosa) zu denken, aus denen, wenn sie aufbrechen, Maden hervorkriechen" (Leyrer a. a. O. S. 43). Die Entstehung dieser Krankheit bei Antiochus läßt sich jedoch nicht mit Friedreich, S. 236 aus Verletzungen in Folge des Sturzes vom Wagen erklären, da die Krankheit schon vor diesem Sturze ausgebrochen war.

14) Vgl. Erste Hälfte S. 276. Note 10 und dazu Leyrer a. a. O. S. 41 f.

15) Der Bohak kommt noch jetzt in Arabien vor und wird nicht für gefährlich gehalten; vgl. Niebuhr, Beschreib. v. Arab. S. 135.

16) Ueber die weite Verbreitung des Aussatzes vgl. Pruner, S. 164 und besonders D. C. Danielssen et Wilh. Boeck, traité de la Spedalskhed ou Eléphantiasis des Grecs; trad. du Norwégien par L. A. Cosson de Nogaret. Paris 1848. p. 174 ff. Diese Schrift gründet sich auf vieljährige Beobachtungen dieses in Norwegen außerordentlich verbreiteten

Uebels. Ihre Verfasser verwerfen die älteren, hergebrachten Unterscheidungen von 3 oder 4 Arten des Aussatzes als nicht auf Beobachtungen basirt, und wollen nur eine tuberculöse und eine anästhetische Elephantiasis und eine Complication beider Formen unterscheiden. Diesem traité ist ein atlas de 24 planches coloriées beigegeben, auf welchem das Aussatzübel in verschiedenen Formen abgebildet ist.

In Jerusalem finden sich noch jetzt nicht ferne vom Zionsthore die Hütten der Aussätzigen, unglücklicher Menschen, etwa 30 an der Zahl, denen bald nach der Zeit der ersten Jugend die Glieder allmälig absterben und in Fäulniß übergehen. Strauß, Sinai und Golgatha, S. 206 der 6. Aufl. In Damaskus gibt es 3 Hospitäler für Aussätzige, 2 für die Christen, Maroniten und Katholiken und 1 für Muhammedaner. Die Einwohner behaupten aber, daß von ihnen niemals jemand vom Aussatz befallen werde, und alle in den Hospitälern befindlichen Kranken aus Palästina, von Hauran, Nablos, dem Dschebel es Schech, dem Libanon u. s. w. dahin gebracht würden. Seetzen, Reise, I. S. 277 f.

17) Sprengel, Handb. d. Pathologie, III. S. 505 bei Trusen, S. 164.

18) Vgl. Trusen, S. 165. — Nach Pruner, S. 163 f. sind jetzt im Oriente unter den Schuppenausschlägen die sogen. lepra vulgaris und unter den Entfärbungen der Haut die sogen. Leuce oder der Alphos wenig verbreitet, dagegen die knollige oder Gelenklepra, lepra tuberosa s. articulorum vorherrscht, und bald einen acuten, bald einen chronischen Verlauf hat, im ersten Falle in 2 bis 6 Monaten denselben Grad erreicht als im anderen erst nach mehreren Jahren. Auf Grund genauer Beobachtungen beschreibt derselbe S. 170 die lepra als „eine Krankheit des lymphatischen Systems, welche vorzugsweise die Haut, die Gallertgebilde, einige Parthien der Schleimhäute — die Bänder, Horngebilde und Knochen ergreift. Sie beginnt mit einer entzündlichen Schwellung der lymphatischen Kapillarien, führt zur Hypertrophie der Lymphdrüsen in den genannten Theilen und endet mit der Verschwärung der Geschwülste. Sie kann den theilweisen oder gänzlichen Abfall der Glieder bewirken und durch den Marasmus zum Tode führen". Aber die Ansteckungsfähigkeit derselben ist nicht erwiesen. „Wir selbst — fährt Pruner, S. 172 fort — haben zu verschiedenen Malen die Leprakranken unter die übrigen Monate lang verlegt und haben nie auch nur einen Fall von Ansteckung gefunden". „Auch die Annahme, daß das Uebel durch den Beischlaf sich mittheile, scheint uns grundlos — — außerdem ist es selten, daß von einem Ehepaare beide daran leiden". Hiemit stimmen Danielssen und Böck überein, welche p. 340 bemerken: parmi la foule de Spedalsques que nous avons observés par centaines et que nous avons journellement fréquentés, il n'existe pas un seul exemple que le mal se soit étendu par la contagion; nous connaissons beaucoup de mariés, dont l'un a été spedalsque qui ont vécu beaucoup d'années ensemble et conjugalement, sans que l'autre ait été attaqué de la maladie, etc. — Die ältere Literatur über den Aussatz gibt Winer, R. W. s. v., und eine geschichtliche

Uebersicht der verschiedenen Ansichten über Natur und Behandlung derselben **Danielssen und Böck**, p. 1—192.

19) Gegenwärtig kommt diese Krankheit in Aegypten ungemein häufig vor an den unteren Extremitäten, in der Form des Elephantenfußes, welche Pruner, S. 326 ff. näher beschrieben hat.

II. Psychische Leiden. Die Seelenkrankheiten haben zwar häufig eine Verstimmung des Nervensystems zur physischen Basis und sind in einzelnen Formen der Melancholie mit krankhafter Affection des Gangliensystems verbunden, aber darum doch nicht blos Leibes- und zwar Gehirnkrankheiten, sondern bestehen in einer Störung des Seelenlebens, in krankhafter Affection der seelischen Kräfte, in einer aus der Sünde entsprungenen Alteration des geistigen Lebens, einer Verrückung des Geistes aus seiner normalen Beziehung auf Gott, auf sich selbst, auf die eigene Leiblichkeit und auf die Außenwelt. — Bei der durchgreifenden Wechselbeziehung, die im Menschen zwischen Seele und Leib stattfindet, können zwar Seelenkrankheiten auch aus leiblichen Krankheiten und Anomalien, besonders Nervenleiden, entstehen; aber häufig haben sie ihre unmittelbare Ursache in der ethischen Verkehrung der Seelenkräfte, woraus dann erst Leibesübel folgen [20]). In der Schrift finden sich, außer allgemeinen Erwähnungen und Schilderungen von Thorheit, Narrheit (נְבָלָה, סֶכֶל oder הוֹלֵלָה, סִכְלוּת oder הוֹלֵלוּת) und Wahnsinn (שִׁגָּעוֹן), in Deut. 28, 28 als göttliche Strafe gedroht, nur zwei Fälle ausgebildeten Wahnsinnes in der Melancholie Sauls (1 Sam. 16, 14 f. 19, 9) und der Verrücktheit Nebucadnezars (Dan. 4, 13. 5, 18 ff.) [21]); beide als Strafe für sündliche Ueberhebung von Gott verhängt. Die Melancholie Sauls entsteht so, daß der Geist Jehova's von ihm weicht und ein böser Geist von Jehova (רוּחַ רָעָה מֵאֵת יְהוָֹה) ihn schreckt (1 Sam. 16, 14) und steigert sich, wenn der böse Geist ihn überfällt (1 Sam. 18, 10) zu Anfällen von Tobsucht, daß er wie ein Wahnsinniger (מְשֻׁגָּע) redet und sich gebehrdet (הִתְנַבֵּא) und wie ein Tobsüchtiger (מִתְלַהְלֵהַּ, der mit Bolzen, Pfeilen und Tod um sich wirft, Prov. 26, 18)

mit seinem Spieße nach dem vor ihm spielenden David wirft (1 Sam. 18, 10. 19, 10)[22]. — Die Krankheit Nebucadnezars bestand in totaler Verrücktheit (insania metamorphosis, zoanthropica), so daß er in seinem Wahnsinne sich selbst für ein Thier hielt, gleich den Ochsen Gras fraß, unter freiem Himmel blieb, und Haar und Nägel wie Adlerfedern und Vogelklauen wuchsen (Dan. 4, 29)[23].

20) Vgl. die Begründung und weitere Ausführung dieser Punkte bei Delitzsch, bibl. Psychologie, S. 244 ff.

21) Der Wahnsinn Davids 1 Sam. 21, 14 ff. war kein wirklicher, vorübergehender Anfall von Geisteskrankheit, sondern nach Context und Sprachgebrauch: שַׁנָּה אֶת טַעְמוֹ „er wandelte seinen Verstand" nur ein sich wahnsinnig stellen, indem er mit Bewußtsein die Rolle eines Rasenden spielt.

22) Das הִתְנַבֵּא wird gewöhnlich vom Weissagen gebraucht. Es bezeichnet beides, „die Reden und Gebehrden eines Wahnsinnigen und eines Weissagenden, sofern es bei beiden ein Reden und ein Handeln aus einem andern, die eigene freie Persönlichkeit aufhebenden Geist heraus ist, das eine Mal einem bösen (vgl. 1 Sam. 18, 10), das andere Mal einem guten, dem Geiste Gottes (vgl. das griechische μάντις von μαίνεσθαι)". Leyrer a. a. O. S. 47. Auch הִשְׁתַּגֵּעַ wahnsinnig sein (1 Sam. 21, 15) und מְשֻׁגָּע wahnsinnig (1 Sam. 21, 16. Deut. 28, 34) wird nicht nur von falschen Propheten (Hos. 9, 7) gebraucht, sondern auch von wahren (2 Kön. 9, 11. Jer. 29, 26), von jenen mit Recht, sofern sie in einem Wahnglauben befangen sind, von diesen abusive; denn „in einer verrückten Welt müssen freilich die wahren Propheten für Verrückte gelten, vgl. Weish. 5, 4. 1 Cor. 4, 10". Leyrer.

23) Beispiele von dieser Geisteskrankheit aus älterer und neuerer Zeit s. bei Trusen, S. 213 u. Leyrer, S. 48 und in den daselbst angeführten Monographien. Ihre Entstehung will noch Friedreich, zur Bibel, S. 308 ff. psychologisch erklären, als natürliche Folge der Angst vor Daniels Weissagung (!). Denn er weiß nichts von dem Walten des lebendigen Gottes, welcher den, der in seinem Herzen sich über alle Menschen erhoben, tief unter alle Menschen, bis zu den Thieren herab erniedrigt, bis daß er erkennt, daß Gott, der Höchste, herrschet über das Königthum der Menschen und wen Er will, darüber setzet. Dan. 5, 18—21.

III. Dämonische Krankheiten[24]. Diese werden im N. Testamente von den natürlichen (physischen und psychischen) Krankheiten ausdrücklich unterschieden (Matth. 4, 24. 8, 16. Marc. 1, 32 u. ö.). Die Möglichkeit dämonischer Einwirkungen auf den Menschen liegt in der Sünde, durch welche unter göttlicher Zulassung das Menschengeschlecht seit Adams Fall in ein

Knechtschafts- und Wahlverwandtschaftsverhältniß zum Satan und seinen bösen Geistern (שֵׁדִים, δαίμονες, δαιμόνια, πνεύματα ἀκάθαρτα) geräth, und dem verführerischen und quälenden Einflusse derselben blosgestellt ist. Diese Einwirkungen sind entweder geistlich- ethischer oder leiblicher oder seelisch-leiblicher Art. Die geistlich-ethischen bestehen in Versuchungen und Verführungen zur Sünde, die sich — wie bei Judas Ischarioth (Joh. 13, 27) — bis zum Eingehen des Satans ins Herz steigern können. Die leiblichen bestehen in Krankheiten oder Krankheitsanfällen, welche der Satan über Menschen verhängt, wie Hiobs Krankheit (Hiob 2, 5 ff.), die 18jährige Rückgratsverkrümmung des Weibes in Luc. 13, 11, die Faustschläge des Satansengels, die der Apostel Paulus fühlt und als Pfahl im Fleische trägt (2 Cor. 12, 7)[25]. Von beiden verschieden ist das Besessensein oder die dämonische Krankheit. Die Besessenen (δαιμονιζόμενοι) in der evangelischen Geschichte sind zwar theils mit physischen Gebrechen, Taubheit (Marc. 9, 17), Stummheit (Matth. 9, 32. Luc. 11, 14) oder Blindheit und Stummheit (Matth. 12, 22), theils mit psychischen Leiden, Epilepsie (Luc. 9, 38. Marc. 9, 17. Matth. 17, 15), Tobsucht (Matth. 8, 28 ff. Marc. 5, 2 ff. Luc. 8, 26 f.) behaftet; aber ihre Leiden sind weder blos physische oder psychische, noch blos somatisch-psychische Krankheiten, welche etwa blos der Aberglaube von Einflüssen oder Einwohnungen böser Geister hergeleitet, sondern sie bestehen in einer psychischen Vergewaltigung durch Dämonen (ὀχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων Apstlgesch. 5, 16, ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πν. ἀκ. Luc. 6, 18), welche in die Psyche eingedrungen sind, partiellen Besitz in der Seele genommen haben, und die Selbstmacht des Menschen zeitweilig aufheben, zurückdrängen oder unterdrücken, Seele und Geist zu Werkzeugen ihres Willens machen, und auf die leiblichen Organe des seelischen Lebens störende und zerstörende Einflüsse ausüben[26]. — Diese Krankheiten können nur durch Austreibung (ἐκβάλλειν) der Dämonen geheilt werden.

24) Ueber die Natur der dämonischen Krankheiten vgl. Delitzsch, bibl. Psychologie, S. 219 ff., Dieringer in Aschbach's allg. Kirchenlexicon

und Ebrard in Herzog's Realencykl. unter dem Artikel: Dämonische. — Die rationalistische Ansicht und Literatur s. in Winer's R. W. Art. Besessene, und die verschiedenen ältern und neuern Ansichten bei Ebrard a. a. O. S. 246 ff.

25) Diese Krankheiten werden nicht als dämonische bezeichnet. Wenn es auch von dem Weibe Luc. 13, 11 heißt, daß sie ein πνεῦμα ἀσθενείας hatte, und daß der Satan sie 18 Jahre gebunden hatte (V. 16), so hat doch schon Delitzsch, bibl. Psych. S. 251 richtig bemerkt, daß πνεῦμα ἀσθ. ohne persönlichen Sinn zu haben, nur damaligem Sprachgebrauche gemäß die geheime Krankheitsmacht bezeichne, indem Lucas ausdrücklich πνεύματα πονηρά und ἀσθενείαι unterscheide 8, 2 vgl. 5, 15. — Auch die Melancholie Sauls war keine dämonische Krankheit, wofür sie schon Josephus (Antiq. VI, 8, 2 und 11, 2) erklärt; sondern der böse Geist von Jehova, der über ihn kam, war nur „eine Geisteswirkung Gottes, welche die finstern und feurigen Mächte göttlichen Zorns, die Saul durch seine Sünde erregt hatte, in ihm wirksam macht". Delitzsch a. a. O. S. 260.

26) Nach Delitzsch, S. 250 ff. bestehen die dämonischen Krankheiten theils in physischer, theils in physisch=psychischer Vergewaltigung und gehören die meisten in der Schrift erwähnten dämonischen Krankheitsfälle der ersteren Art an (eigentlich alle mit Ausnahme der besessenen Gadarener), indem es das Leibesleben sei, welches vom Geiste (Dämon) in der Weise einer stummen Naturgewalt ergriffen werde. Allein daß die Krankheit des mondsüchtigen Knaben (Luc. 9, 38 und die Parall.), den Delitzsch selbst einen „dämonisch Epileptischen" nennt, eine „rein physische" sei, werden wir so lange beanstanden müssen, als die Epilepsie zu den psychischen Krankheiten gezählt wird. Sodann fehlen für die Unterscheidung von wirklich Besessenen und nicht eigentlich, aber doch gewissermaßen Besessenen feste Kriterien, zumal wenn die letzteren noch von den leiblichen vom Satan gewirkten Krankheiten verschieden sein sollen. Endlich aber können wir uns auch ein „Einnisten des Satans in den Leib, um gewisse Leibesorgane zu binden" gar nicht denken, wenn der Dämon oder die Dämonen nicht in die Seele eingehen und von ihr aus durch die leiblichen Organe der Seele das Leibesleben stören und hemmen. — Noch weniger haltbar erscheint die Meinung Ebrard's a. a. O. S. 242, daß im dämonischen Zustande der Dämon nicht in der Seele seinen Wohnsitz aufgeschlagen, sondern seinen Einfluß nur auf das Nervenleben, auf die leiblichen Organe der psychischen Functionen ausübe. Vgl. dagegen Delitzsch, S. 256 f. — Daß aber die Dämonischen wirklich von bösen Geistern besessen waren, ergibt sich deutlich daraus, daß die Dämonen aus ihnen reden, so „aus den gadarenischen Besessenen Matth. 8, 29. 31; aus dem in der Synagoge zu Capernaum Luc. 4, 34, aus welchem der Dämon laut schreiend ausfährt Marc. 1, 26, aus dem in Ephesus Apstlgsch. 19, 15. So sprachen sie aus jenen Vielen, welche Jesus heilte, indem er als der Christus die Dämonen zu schweigen zwang Luc. 4, 41 (u. Parall. bei Marc.); so müssen sie auch aus Maria

von Magdala gesprochen haben, da ihre Zahl angegeben wird Luc. 8, 2 vgl. 8, 30. Daß es Geister wären, die aus solchen Kranken sprachen, zeigte sich daran, daß das Ausgesprochene eine über den Erkenntnißgrad der damaligen Menschen hinausgehende Erkenntniß der Person und des Werkes Jesu verrieth, und daß es böse und unreine Geister wären, zeigte sich daran, daß sie nichts mit Jesu zu schaffen haben wollten und daß seine Nähe die Raserei der Besessenen steigerte". Delitzsch, S. 253. — Treffend entwickelt derselbe Gelehrte auch S. 260 ff. die Ursachen, weshalb die dämonischen Krankheiten nicht schon im A. Testamente vorkommen, sondern erst kurz vor Christo, und besonders zahlreich in der evangelischen Geschichte, und findet den hauptsächlichsten Grund dieser Erscheinung darin, daß in der Zeit Jesu Christi „das Reich der Finsterniß alle Kräfte aufbot, um seinem in die Geschichte eingetretenen Ueberwinder die Spitze zu bieten und ihm die zu erlösenden Menschen streitig zu machen". — Die Frage endlich, ob das Besessensein noch gegenwärtig vorkomme, wird von Einigen bejaht (vgl. Just. Kerner, Geschichten Besessener neuerer Zeit. Karlsr. 1834), von Andern verneint, und läßt sich zur Zeit noch nicht mit Sicherheit beantworten, weil die Thatsachen, die man bisher für das Vorkommen angeführt hat, noch mancherlei Zweifeln unterliegen, und selbst die Aussagen von Kranken, daß sie von Dämonen besessen seien, auf Wahnglauben beruhen können.

§. 115.

Bestattung der Todten und Trauergebräuche.

Da der menschliche Leib aus Erde gebildet, durch den Tod wieder zur Erde wird, so war es eine natürliche, ursprünglich wohl allen Völkern gemeinsame Sitte, die Todten der Erde zu übergeben oder zu begraben [1]). Schon zur Zeit der Erzväter werden die Todten von den nächsten Anverwandten in Gräbern bestattet (Gen. 25, 9. 35, 29). Gleich nach dem Verscheiden war es Liebespflicht der Angehörigen, dem Todten die Augen zuzudrücken (Gen. 46, 4) und kindliche Pietät, ihn zu küssen (Gen. 50, 1). Auch wurden wohl von jeher die Leichen gewaschen (Apstlgesch. 9, 37), alsdann in ein leinenes Tuch, σινδών, gewickelt (Matth. 27, 59 u. die Parall.) oder an den einzelnen Gliedern mit Leinwandstreifen (ὀθόνια, κειρίαι Joh. 11, 44) umwunden, darauf in den Sarg (σορός Luc. 7, 14) gelegt und auf einer Bahre (מִטָּה 2 Sam. 3, 31) zu Grabe getragen, unter lautem Weinen und Wehklagen der der Leiche

folgenden Verwandten und Freunde (1 Sam. 3, 31. 2 Sam. 3, 32. Hiob 21, 33). Unbegraben bleiben wurde für die größte Schmach gehalten, die dem Todten widerfahren konnte (1 Kön. 13, 22. 16, 4. 21, 24. Jer. 7, 33. 8, 2 u. a.), weil die Leichname dann bald eine Beute der Raubthiere wurden (2 Kön. 9, 35). Selbst hingerichtete Verbrecher wurden beerdigt gemäß der Verordnung Deut. 21, 23 vgl. 2 Kön. 9, 34. Das Verbrennen der Leichen kam nur in außerordentlichen Fällen vor als durch die Umstände geboten, entweder um die Leichen vor Verstümmelung zu sichern (1 Sam. 31, 12), wo aber doch nachher die Gebeine begraben wurden (V. 13), oder in Kriegszeiten, wo besonders in belagerten Städten bei ansteckenden Seuchen die Zahl der Todten sich häufte (Am. 6, 10), endlich als Strafe schwerer Verbrecher (Lev. 20, 14. 21, 9) [2]). — Das Einbalsamiren (חָנַט) der Todten geschah nach ägyptischer Sitte mit Jakob und Joseph (Gen. 50, 2 f. u. 26) [3]), wurde aber bei den Israeliten nicht üblich, sondern nur soweit nachgeahmt, daß Reiche oder Vornehme die Leichname geliebter Todten mit kostbarem Oele salbten (Joh. 12, 7) und mit aromatischen Spezereien umwickelten (Joh. 19, 39 ff.). — Das schnelle Begraben der Todten war in der älteren Zeit nicht Sitte (Gen. 23, 2 ff.), sondern ist erst später aus der Vorschrift, daß Leichen verunreinigen (Num. 19, 11 ff.) entstanden, vgl. Apstlgesch. 5, 6. 10.

Die Gräber waren theils einfache, in der Erde ausgegrabene Grüfte (Gen. 35, 8. 1 Sam. 31, 13), theils natürliche Höhlen oder Grotten, die man zu Grabstätten benutzte und einrichtete (Gen. 23, 17), theils künstliche, in Felsen ausgehauene, mit mancherlei Seitengängen und Kammern versehene Grabmäler, und wurden gerne unter schattigen Bäumen und in Gärten außerhalb der Städte angelegt (Luc. 7, 12. Joh. 11, 30). Nur Könige (1 Kön. 2, 10. 16, 6 u. a.) und Propheten (1 Sam. 25, 1. 28, 3) wurden in den Städten beigesetzt [4]). Die Wohlhabenden hatten wohl meistens Erbbegräbnisse (Gen. 23, 20. Richt. 8, 32. 2 Sam. 2, 32. 1 Kön. 13, 22. Tob. 14, 12.

1 Makk. 2, 70), während für die Aermeren wohl von jeher gemeinsame Begräbnißplätze existirten (Jer. 26, 20. 2 Kön. 23, 6 vgl. Matth. 27, 7). — Die in Felsen ausgehauenen oder in natürlichen Höhlen angelegten Gräber wurden mit großen platten Steinen verschlossen (Matth. 27, 60. 28, 2. Joh. 11, 38). — Auf oder über den Gräbern pflegte man schon in älterer Zeit Denkmäler zu errichten, aus behauenen Steinen, מַצֵּבָה Gen. 35, 20 vgl. Hiob 21, 32. 2 Sam. 18, 18, die in der Folge zu prachtvollen Mausoleen mit Pyramiden und mit mancherlei Emblemen (1 Makk. 13, 27 ff.) gestaltet wurden [5]). — In der nachexilischen Zeit suchte man auch die Gräber der Propheten und anderer heiliger Personen herzustellen und zu schmücken, wodurch insbesondere die Pharisäer ihre Ehrfurcht vor den Propheten bezeugen wollten (vgl. Matth. 23, 30 ff.), und überhaupt die Gräber nach der jährlichen Regenzeit von außen neu zu übertünchen (Matth. 23, 29), um sie kenntlich zu machen und die Vorübergehenden vor Berührung (welche verunreinigte) zu sichern.

1) Hauptschriften über diesen Gegenstand sind: Mart. Geier, de Ebraeorum luctu lugentiumque ritibus. ed. 3. Lps. 1683. J. Nicolai, de sepulcris Hebraeor. libri IV. L. B. 1706. 4. und: Von den Leichen der Morgenländer aus Reisebeschreibungen. Aus dem Latein. übers. Cob. 1782.

2) Vgl. G. Baur, d. Proph. Amos zu C. 6, 10. — Vergebens hat J. D. Michaelis, de combustione et humatione mortuorum apud Hebr., im syntagm. commentatt. I. p. 225 sqq., aus 1 Sam. 31, 12 zu beweisen versucht, daß bei den Israeliten seit den Zeiten Sauls Verbrennung statt Bestattung üblich geworden sei. Noch Tacit. hist. V, 5 erwähnt das corpora condere als jüdische Sitte, und in Mischn. Abod. sar. c. 1. wird das Verbrennen für Götzendienst erklärt. — Das „Anzünden eines Brandes", diese bei Bestattung der Könige übliche Sitte 2 Chron. 16, 14. 21, 19. Jer. 34, 5, war ein Anzünden von wohlriechenden Stoffen, die dem Verstorbenen zu Ehren verbrannt zu werden pflegten. Vgl. M. Geier l. c. VI, 2 sqq.

3) Vgl. Hengstenberg, die BB. Mos. u. Aeg. S. 68 ff. u. Winer, R. W. Art. Einbalsamiren.

4) David und seine Nachfolger auf dem Throne, nur Usia (2 Chron. 26, 23), Ahas (28, 27) und Manasse und Ammon (2 Kön. 21, 18. 26) ausgenommen, wurden auf dem Berge Zion begraben. Vgl. über die bis jetzt nicht aufgefundenen „Gräber der Könige von Juda" O. Thenius in Illgen's Ztschr. f. d. histor. Theologie, 1844. I. S. 1 ff. — Die Gräber nördlich von Jerusalem, welche die Tradition „Gräber der Könige" nennt,

bildeten vielleicht das Grab der Königin Helena von Adiabene. Näheres über dieses prachtvolle, an die Gräber des ägyptischen Thebens erinnernde Grabmal, sowie über andere merkwürdige alte Grabmäler bei Jerusalem, die sogen. Gräber der Propheten, der Richter, s. in Robinson, Paläst. II. S. 183 ff. und neuere bibl. Forschungen, S. 327 ff.

5) Ueber das von Simon 1 Makk. 13, 27 ff. errichtete großartige Mausoleum mit sieben Pyramiden, vgl. Grimm, Comment. z. d. St., wo ähnliche Mausoleen erwähnt sind.

Die Trauer über den Tod geliebter Verwandten und theurer Freunde äußerten die Israeliten in lautem Weinen und Klagen (Gen. 37, 35. 50, 1. 2 Sam. 3, 32. 34 u. a.), sowie durch Zerreißen der Kleider, d. h. Einreißen derselben vorn auf der Brust (Gen. 37, 34. Richt. 11, 35) [6]) und Bestreuen des Hauptes mit Asche oder Erde (1 Sam. 4, 12. 2 Sam. 1, 2. 11 u. a.), durch Anlegen von Trauerkleidern (בִּגְדֵי אֵבֶל 2 Sam. 14, 2) insbesondere des groben, aus härenem Zeuge gefertigten engen Gewandes ohne Aermel (שַׂק, σάκκος), das mehr einem Sacke als einem Kleide glich und von Männern und Frauen getragen wurde (Gen. 37, 34. 2 Sam. 3, 31. 2 Makk. 3, 19. Matth. 11, 21 u. a.), durch Fasten (1 Sam. 31, 13. 2 Sam. 3, 32), Unterlassung der Salbung, der Reinigung und Wechselung der Kleider (2 Sam. 14, 2. 19, 21 vgl. 12, 20. Judith 10, 3), durch Ablegung alles Schmuckes (Ezech. 26, 16), selbst der Schuhe oder Sandalen (barfußgehend 2 Sam. 15, 30 vgl. Ezech. 24, 17), wozu wohl noch das Abscheren des Kopf- und Barthaares, dieser Zierde des Morgenländers hinzukam (Jer. 7, 29. 16, 6 u. a.). Jedoch die Sitte anderer Völker, Gesicht und Leib durch Einschnitte zu zerfleischen oder andere Zeichen einzuätzen (Tätowiren oder Stigmatisiren) war durch das Gesetz verboten (Lev. 19, 28. Deut. 14, 1) [7]).

Bei tiefer Trauer setzte oder legte man sich auch wohl auf den Erdboden in Staub und Asche (2 Sam. 12, 16. 13, 31), verhüllte das Kinn, d. h. das Gesicht bis unter die Nase, zum Zeichen, daß man nicht sprechen wolle (Ezech. 24, 17), oder das Gesicht und Haupt (2 Sam. 15, 30. 19, 4). — Die tiefere

Trauer mit Fasten dauerte gewöhnlich 7 Tage (1 Sam. 31, 13. 1 Chron. 10, 12. Judith 16, 23. Sir. 22, 12), in besonderen Fällen 30 Tage (wo aber schwerlich so lange gefastet wurde) (Num. 20, 29. Deut. 34, 8 vgl. 21, 13). — Auf den Tod von Helden und Regenten wurden auch wohl besondere Trauerlieder gedichtet und gesungen (2 Sam. 1, 17. 3, 33. 2 Chron. 35, 25) und ihr Tod vom ganzen Volke betrauert. — Allmälig aber artete selbst die Trauer in äußeres Gepränge aus, indem Vornehme oder Wohlhabende besondere Klageweiber dingeten, welche während der Trauertage im Hause und auch wohl am Grabe die Todtenklage anstellten, Klagelieder mit Flötenspiel ertönen ließen (Jer. 9, 16. Matth. 9, 23). — Auch das Fasten, als natürliche Aeußerung des Schmerzes, sich jeden Genuß zu versagen, wurde später in sein Gegentheil, in Leichenmahlzeiten verwandelt. Aus dem einfachen Zeichen theilnehmender Liebe zu dem Leidtragenden, ihn durch Darreichung von Speise und Trank aufzurichten und zu trösten (2 Sam. 3, 35. 12, 17 ff.), wurden im Laufe der Zeiten Trauermahlzeiten, welche der Leidtragende den Freunden zu geben hatte [8]).

6) Laceratio vestium fieri potest, excepto pallio exteriori et interula, in omnibus reliquis vestis partibus, etiamsi decem essent, sed vix ultra palmae longitudinem lacerant Laceratio quae propter parentes fit, nunquam resuitur; quae autem propter alios, post trigesimum diem etc. Othonis lex. rabb. phil. p. 360.

7) Vgl. über diese Sitte M. Geier l. c. c. 10 u. Knobel zu Lev. 19, 28.

8) Vgl. Joseph. Antiq. XVII, 8, 4. bell. jud. II, 1, 1. Anfangs vielleicht als Gegenleistung für das Brod der Trauer und den Becher der Tröstung, der ihm gereicht worden war, Jer. 16, 7. Hos. 9, 4.

Zweite Abtheilung.

Die bürgerlichen Beschäftigungen der Israeliten.

---

§. 116.

Die Anfänge der verschiedenen Lebensbeschäftigungen.

Der Mensch ist von Gott zur Thätigkeit erschaffen. Nur durch Arbeit, durch körperliche und geistige Beschäftigung kann

er sein Leben erhalten, die ihm anerschaffenen Anlagen und Kräfte entwickeln und das ihm für diese Welt gesteckte Ziel erreichen. Schon im Paradiese, wo Früchte von den Bäumen des Gartens den ersten Menschen die nöthige Nahrung boten, wies Gott ihnen das Bebauen und Bewahren des Gartens als Beschäftigung an, Gen. 2, 15. Nach dem Sündenfalle aber wurde Mühe und Arbeit im Schweiße seines Angesichts des Menschen Loos (Gen. 3, 17 ff.), nicht blos zur Strafe, sondern zugleich zu seinem Heile. Denn abgesehen davon, daß Arbeit und zwar angestrengte Arbeit den großen Segen in sich birgt, daß durch sie allerlei Lüste des Fleisches, die wider die Seele streiten und dem wahren Leben zum Verderben gereichen, erstickt und ertödtet werden, während Müssiggang viel Böses lehrt (Sir. 33, 29), hievon abgesehen konnte der durch die Sünde aus seiner richtigen Stellung zu Gott nicht nur sondern auch zur Welt gefallene Mensch dem von seinem Schöpfer ihm vorgezeichneten irdischen Berufe: die Erde sich unterthan zu machen und über alle Thiere und Geschöpfe derselben zu herrschen (Gen. 1, 28 ff.), nur durch Mühe und Arbeit des Leibes nachkommen und sich für das ihm gesteckte Lebensziel ausbilden und entwickeln. Demgemäß beginnen schon die Söhne der ersten Eltern Landbau und Viehzucht zu treiben (Gen. 4, 2), und den Ertrag des Bodens und des Viehes zum Unterhalte und Genusse des Lebens zu verwenden. Mit diesen Beschäftigungen hat die Cultur des Menschengeschlechts begonnen; denn sie erheischen mancherlei Werkzeuge und Geräthschaften, deren Anfertigung die Bearbeitung von Erz und Eisen nach sich ziehen mußte. Mit der Kunst aber „Werkzeuge von Erz und Eisen zu hämmern" (Gen. 4, 22) war der Grund zur allmäligen Ausbildung der verschiedenen Handwerke und mechanischen Künste gelegt, deren Anfänge und Erfindungen der Urzeit angehören, aus der außer den dürftigen Andeutungen in der Genesis keine geschichtliche Kunde auf uns gekommen ist.

Die Viehzucht hat schon in den allerfrühsten Zeiten zum Nomadenleben geführt mit seinen Zelten und Heerden, das

nach Gen. 4, 20 von Jabal ausgegangen ist und die Erfindung der ersten musikalischen Instrumente veranlaßt hat (V. 21). Obgleich nun der Nomade nicht von den Produkten der Heerden allein leben kann, sondern zur Gewinnung von Brod sich genöthigt sieht, nebenbei auch Feldbau zu treiben: so ist dasselbe doch wegen des mit ihm unzertrennlichen Wanderlebens, welches den Nomaden treibt, sich auf die einfachsten Lebensbedürfnisse zu beschränken, der Entwicklung der Cultur viel weniger förderlich, als der Ackerbau, welcher den Menschen an feste Wohnsitze gewöhnt, zur Erbauung fester Wohnungen, zur Anlegung von Dörfern und Städten bewegt und zur Entwicklung des Städtelebens treibt. Hiedurch wird dann nicht nur die Ausbildung von Handwerken und mechanischen Künsten gefördert, und weiter durch den Umtausch der von den Handwerkern angefertigten Gegenstände für die zum Lebensunterhalte und zur Handthierung erforderlichen Bedürfnisse der Handel erzeugt und belebt, sondern auch die geistige Thätigkeit für die Ausbildung einerseits der bürgerlichen, socialen und staatlichen Lebensordnungen, andrerseits der höheren Bestrebungen in Wissenschaft und Kunst geweckt. — Auch von diesen mannigfaltigen Thätigkeiten und Erfindungen des menschlichen Geistes verlieren sich die Anfänge im Dunkel der Vorzeit. Aus den ältesten Ueberlieferungen über die Urgeschichte unseres Geschlechts in der Genesis erfahren wir nur, daß schon Kain, der erste Ackerbauer, eine Stadt gegründet hat (vgl. §. 91. Not. 1), und daß seine Nachkommen sich in Erfindung und Ausbildung der auf die Befriedigung des irdischen Wohllebens abzielenden Fertigkeiten und Gewerbe auszeichneten. Hierin war das Menschengeschlecht schon vor der Sintflut ziemlich weit fortgeschritten, wofür der von Noah ausgeführte Bau der Arche (Gen. 6, 14) den thatsächlichsten Beweis liefert. Hiernach wird es auch begreiflich, wie mit der raschen Vermehrung der Menschheit nach der Flut und ihrer Theilung in Völkerstämme nach dem Thurmbau zu Babel (Gen. 11) bald Reiche und Staaten gegründet werden können, die schon zu Abrahams Zeit nicht nur bestehen,

sondern auch bereits eine verhältnißmäßig nicht unbedeutende Stufe der Cultur erreicht haben.

Erster Abschnitt.

Beschäftigungen zur Gewinnung des Lebensunterhaltes.

Erstes Capitel.

Der Landbau.

§. 117.

Entwicklung des Landbaues bei den Israeliten.

Obgleich die Vorfahren der Hebräer in Mesopotamien Viehzucht trieben, auch Abraham nach seiner Einwanderung in Canaan mit seinen Söhnen und Enkeln ein nomadisches Leben führte und die Söhne Israels bei der Niederlassung Jakobs in Aegypten als Viehhirten in dem fruchtbaren Weidelande Gosen angesiedelt wurden (Gen. 47): so war doch diese Lebensweise bei den Vorfahren wohl mehr durch die Natur des nördlichen Mesopotamiens als durch die den Beduinen eigene Neigung zu ungebundener Freiheit herbeigeführt worden [1]), und bei den Erzvätern durch die göttlichen Führungen derselben bewirkt. Da nämlich Abraham das Land Canaan, in welches der Herr ihn gerufen und geführt, weder für sich noch für seine Söhne und Enkel, sondern erst in seinen ferneren Nachkommen, in den zu einem Volke herangewachsenen Söhnen Israels zum wirklichen Eigenthum erhalten sollte, so konnten die Erzväter als Pilgrime in dem ihnen gelobeten Lande keine bleibenden Hütten bauen, das nomadisirende Leben nicht mit fester Ansiedlung vertauschen und aus Viehhirten nicht Ackerbauer werden, obwohl sie mit dem Ackerbaue nicht unbekannt waren Gen. 26, 12. 37, 7. — Daher bleiben die Israeliten auch während ihres 400jährigen Aufenthaltes in Aegypten nicht bei der Viehzucht stehen, sondern fingen mit ihrer Vermehrung in diesem Lande an, auch Landbau (Num. 20, 5. Deut. 11, 10) und verschiedene Handwerke (1 Chron. 4, 21 ff.) zu treiben, so

daß sie beim Auszuge aus demselben auch in dieser Beziehung hinlänglich vorbereitet und gebildet waren, um in Canaan neben der Viehzucht den Ackerbau zum hauptsächlichsten irdischen Berufe machen zu können [2]). In Aegypten hatten sie nicht nur Häuser und Städte bauen gelernt (Exod. 1, 11), sondern auch die Cultur des Bodens für den Feld- und Gartenbau, der hier von den ältesten Zeiten an in hohem Grade getrieben wurde [3]). Das Land Canaan aber, obgleich seiner Naturbeschaffenheit nach (vgl. §. 13) von Aegypten sehr verschieden, war doch als ein an Wasserbächen, Seen und Quellen, die in den Bergen und Thälern entspringen, reiches und vom Regen des Himmels bewässertes Land (Deut. 8, 7. 11, 11), für Feld-, Oel-, Wein- und Obstbau und für Gartencultur vorzüglich geeignet, da sein Boden unter göttlichem Segen dem Eigenthümer seine Arbeit reichlich lohnte und bei sorgfältiger Pflege reichen Ertrag lieferte. Mit Rücksicht hierauf wird im mosaischen Gesetze der Landbau als Hauptbeschäftigung des israelitischen Volks in Canaan vorausgesetzt und in diesem Sinne der mosaische Staat auf den Ackerbau gegründet [4]).

Durch die gesetzlichen Bestimmungen über das Eigenthums- und Erbrecht, über das Sabbatjahr u. a. mußte die Cultur des Bodens befördert werden. Daher finden wir auch den Landbau von Hohen (1 Sam. 11, 5. 14. 1 Kön. 19, 19 ff. 2 Chron. 26, 10) und Niederen geschätzt und mit Eifer und Geschick betrieben, indem man die Grundstücke sorgfältig abgränzte (1 Sam. 14, 14. Prov. 22, 28), für die verschiedenen Bodenfrüchte abtheilte (Jes. 28, 25), durch Hecken und Mauern gegen Beschädigung durch Thiere sicherte (Jes. 5, 5. Num. 22, 24 f.), das Berg- und Hügelland durch Anlegung von Terrassen vor dem Wegspülen des Erdreichs durch Regengüsse zu schützen [5]) und seine Fruchtbarkeit durch Wasserleitungen (Berieselungen) [6]) und durch Düngung zu erhöhen suchte [7]). Hiedurch wurde der Ertrag des an sich fruchtbaren Bodens so vermehrt, daß derselbe nicht blos die zahlreiche Bevölkerung reichlich nährte, sondern auch den Bebauern

einen solchen Ueberfluß lieferte, daß die Israeliten viel Getraide, Oel und Wein ins Ausland, besonders nach Phönizien verkaufen und sich dafür die ihnen mangelnden edlen Produkte und köstlichen Erzeugnisse anderer Länder verschaffen konnten. So litten die Israeliten an Nichts Mangel und hatten nicht nöthig, in Dürftigkeit ihr Brod zu essen (Deut. 8, 9), so lange sie nur dem Herrn ihrem Gott treu anhingen, daß er ihrer Hände Arbeit segnend seinen guten Schatz, den Himmel aufthat und Regen ihrem Lande gab zu seiner Zeit; so lange sie nicht durch Abfall in Götzendienst seinen Zorn auf sich luden, daß der Himmel über ihnen Erz und die Erde unter ihnen Eisen wurde und Jehova als Regen des Landes Staub und Sand vom Himmel auf sie herabfallen ließ (Deut. 28, 12. 23 f. Lev. 26, 19 f.), oder ihrer Arbeit seinen Segen entzog, daß Heuschrecken, Würmer und Ungeziefer die Saaten vernichteten, die Weinstöcke und Oelbäume abfraßen (Deut. 28, 38—42).

Damit aber Israel auch in diesem seinem irdischen Berufe sich als Volk Jehova's erweise und des göttlichen Segens seiner Arbeit sich erfreue, so wurde auch sein Landbau unter den Gehorsam gegen die Gebote des Herrn gestellt, nicht nur durch die Vorschriften über die Sabbatruhe und das Ruhenlassen des Erdreichs im Sabbat- und Halljahre (vgl. §. 79 f.) sowie die Bestimmung der Nachlese für die Armen (Lev. 19, 9 f. Deut. 24, 19 ff.), sondern auch durch das Verbot, Feld und Weinberg mit verschiedenartigen, d. h. aus verschiedenen Getraidearten zusammengemischten Samen zu besäen (Lev. 19, 19. Deut. 22, 9), ferner durch die Verordnung, den angefeuchteten Samen, auf welchen Aas eines unreinen Thieres gefallen war, als unrein nicht auszusäen, während trockener Same durch solches Aas nicht verunreinigt wurde (Lev. 11, 37), endlich durch die gesetzliche Bestimmung, bei Anpflanzung von allerlei Fruchtbäumen die Früchte der ersten drei Jahre als vorhäutig, d. h. unrein nicht zu essen, die gesammte Frucht des vierten Jahres aber Jehova als heilige Gabe zum Lobe und Preise dafür, daß er die Pflanzung gesegnet,

zu weihen und erst im fünften Jahre die Früchte zu essen (Lev. 19, 23 ff.). Israel sollte als Volk Jehova's nicht nur die ersten guten Früchte von jeglicher seiner Pflanzungen dem Herrn seinem Gotte als Erstlingsgaben weihen und dadurch ihm, als dem Geber aller Güter, die Ehre geben (vgl. I. S. 339 f.), sondern sich auch als heiliges Volk darin beweisen, daß es weder solchen Samen aussäete, bei welchem die daran gekommene Unreinheit in das Innere der erweichten Körner eingedrungen sein und Unreinheit der Frucht verursachen konnte, noch auch solchen, bei dem durch Vermischung von Verschiedenartigem die ursprüngliche Reinheit der Dinge, die Gott in der Schöpfung gesondert hat, getrübt und aufgehoben werden konnte [8]).

1) Daß die in Paddan Aram zurückgebliebene Familie Abrahams kein Nomadenleben führte, ersieht man schon daraus, daß sie in der Stadt Haran ansäßig war und in Häusern, nicht in Zelten wohnte. Gen. 24 u. 29.

2) Ueber den Einfluß, welchen der Aufenthalt in dem sehr civilisirten und cultivirten Aegypten auf die Israeliten ausübte, vgl. Hengstenberg, Beiträge z. Einl. ins A. Test. II. S. 432 ff.

3) Vgl. Hengstenberg, die BB. Mose u. Aeg. S. 228 ff.

4) Vgl. Michaelis, mos. Recht, I. §. 38 ff.

5) Der terrassenförmige Anbau der Hügel und Bergwände ist zwar aus keiner deutlichen Angabe der Schrift zu beweisen, da in Num. 22, 24 von Weinbergsmauern die Rede, aber deshalb durchaus nicht zu bezweifeln, weil ihn die Natur solchen Bodens nothwendig macht. Daher bemerkt man noch jetzt in dem wenig cultivirten Lande „an allen Abhängen der Berge Terrassen, welche sich häufig zu sechszig bis achtzig über einander hinaufziehen, und auf denen Felder, Gärten und Baumpflanzungen sich erheben". S. Strauß, Sinai u. Golgatha, S. 289 u. 296.

6) Auf künstliche Bewässerung durch gezogene Kanäle deuten die פַּלְגֵי מַיִם Wassertheilungen, Kanäle Hiob 38, 25. Prov. 21, 1 hin. Dazu waren sie den Israeliten von Aegypten her bekannt Deut. 11, 10, indem dort theils durch Ziehbrunnen mit einem langen Schwengel, die schon auf den ältesten Monumenten abgebildet zu finden (vgl. Wilkinson, the manners, I. p. 53 u. II. p. 4) und gegenwärtig Shaduf genannt werden (vgl Lane, Sitten u. Gebr. II. S. 158 u. Taf. 44), theils durch große, von Menschen mit den Füßen in Bewegung gesetzte Schöpfräder, über welche sich ein langes endloses Tau mit daran befestigten irdenen Schöpfgefäßen dreht, wie sie noch gegenwärtig im Gebrauche (vgl. die Beschreibung dieses Sakit tdebir beridschel in Niebuhr's Reise, I. S. 149 mit der Abbildung auf Taf. 15, II), theils durch künstlichere mittelst Ochsen in Be-

wegung gesetzte Maschinen, wie sie Niebuhr, S. 148 f. beschrieben und auf Tafel 15, I. u. III. abgebildet hat, das Wasser aus dem Nile, seinen Kanälen und Wassersammlungen in die höher gelegenen Gegenden geleitet wird. Jene Schöpfräder oder Treträder, weil sie mit dem Fuße gedreht werden, sind ohne Zweifel schon Deut. 11, 10 gemeint und mit der als ὑδρηλὸν ὄργανον von Philo, de confus. lingu. I, 410 ed. Mang. beschriebenen הלך identisch, da dieselben nach den Commentatoren zu Mischn. Peah V, 3 auch in Palästina gebraucht wurden, aber zu unterscheiden von den beiden andern bei Niebuhr abgebildeten künstlicheren Wassermaschinen, und total verschieden von dem ägyptischen κοχλίας, welchen nach Diod. Sic. I, 34 Archimedes erfunden haben soll. Denn während Philo die הלך als ein einfaches Tretrad beschreibt, so weiset die von Diod. Sic. V, 37 gegebene Beschreibung des in den Silberbergwerken Spaniens zum Wegschaffen der Wasserströme aus den Schachten gebrauchten κοχλίας unverkennbar auf die sogen. Archimedeische Schnecke oder Wasserschraube hin, auf die cochlea quae magnam copiam extollit aquae sed non tam alte, welche Vitruvius, de architect. X. c. 6 (11) genau beschrieben hat. Diese besteht aus einem dicken, aus Holz construirten Cylinder mit einer durch denselben gehenden Spindel oder Axe, um welche ein schrauben- oder schneckenförmiger Kanal herumgeführt ist, durch welchen, da er von der Cylinderwand geschlossen und nur am untern und obern Ende geöffnet ist, das Wasser beim Umdrehen desselben herausgewunden wird. S. das Genauere über die Construction derselben in Ersch und Gruber's allg. Encyklop. I. Th. 5. S. 145 f. —

7) Das Düngen der Felder ergibt sich aus den Vergleichungen: „wie Mist (דֹּמֶן) auf dem Felde" 2 Kön. 9, 37; „Mist für das Erdreich" Ps. 83, 11. Die Bereitung des Düngers aus Stroh, das man in die Mistlache trat, erhellt aus dem Bilde Jes. 25, 10. Vgl. Paulsen, zuverl. Nachrichten vom Ackerbau der Morgenländer, S. 38. — Außerdem konnte theils das Verbrennen der Stoppeln (Jes. 5, 27. 47, 14. Joel 2, 3), theils das Zurückbleiben der Spreu beim Dreschen, theils endlich auch das Hüten des Viehes auf den Feldern die Düngung durch Mist ersetzen.

8) Michaelis, M. R. IV. §. 218 f. sucht in seiner Weise den Grund des Verbotes verschiedenartiger Saat auf einem Acker in der Absicht des Gesetzgebers, das rohe Volk an ein sorgfältiges Aussuchen der Saatkörner zur Beseitigung des Unkrauts zu gewöhnen — eine Ansicht, die schon Winer (R. W. Art. Saat) allzudürftig findet. Der eigentliche Grund liegt in der Naturwidrigkeit solcher Saat. Darum verstößt es auch nicht gegen das Gesetz, wenn ein Acker mit verschiedenem Getraide, jedes für sich abgetheilt, besäet, wenn Waizen- oder Gerstenfeld mit Spelt eingefaßt wurde (Jes. 28, 25). — Die Rabbinen haben in Mischn. Kilaim c. 1—3 die einzelnen Saaten, Gemüse und Baumfrüchte nach ihrer Homo- und Heterogenität zu bestimmen gesucht, das Gesetz selbst aber nur auf die Aecker des heiligen Landes bezogen. Vgl. Hottinger, juris Hebr. leges p. 376 sqq.

§. 118.
Der Feldbau.

Auf den Feldern bauten die Israeliten nicht blos Getraide, Waizen, Gerste, Spelt, Hirse und Linsen (2 Sam. 23, 11), sondern auch Flachs, Gurken (Jes. 1, 8), Bohnen, Kümmel und Schwarzkümmel (Jes. 28, 25). Das Erdreich wurde sowohl beim Neubruch oder Urbarmachen unbebauten Landes (נִיר novale Prov. 13, 23. Jer. 4, 3), als auch auf schon cultivirten Aeckern mit dem Pfluge aufgerissen (פִּתַּח, חָרַשׁ), dann mit der Egge geebnet und die Schollen gelockert (שִׂדֵּד). Der Pflug, vermuthlich den ägyptischen ähnlich, von verschiedener, im Allgemeinen aber leichter Construction [1]), und die Egge wurden von Ochsen (1 Kön. 19, 19 f. Hiob 1, 14. Am. 6, 12) oder Kühen (Richt. 14, 18), auch wohl von Eseln (Jes. 30, 24. 32, 20) gezogen, die an ein Joch (צֶמֶד) gespannt, jedoch nicht Rind und Esel zusammen (Deut. 22, 10), und mit dem Reitel (מַלְמֵד) angetrieben wurden. Für die Einsaat wurden Furchen (מַעֲנָה, תֶּלֶם) gezogen, und die Saatkörner furchenweise ausgesät oder gelegt (שׂוּם Jes. 28, 25 u. מֹשֵׁךְ הַזֶּרַע Am. 9, 13), woraus die große Fruchtbarkeit bis zu 100fältiger Ernte (Gen. 26, 12. Matth. 13, 8 ff.) zu erklären. — Die Aussaat begann nach dem Laubhüttenfeste und fiel in das Ende Oktobers und in den November, also in die Zeit, wo die herbstlichen Regen eintreten, nicht plötzlich, sondern nach und nach, und so dem Landmann Zeit lassen, seine Waizen- und Gerstenfelder zu besäen [2]). Die Sommerfrüchte (Hirse, Bohnen u. a.) wurden im Januar und Februar gesäet. — Die Ernte begann mit der Gerste (2 Sam. 21, 9. Ruth 2, 23), welche in Palästina zwei bis drei Wochen vor dem Waizen reif wird, und wurde am 16. Nisan durch Darbringung der ersten Gerstengarbe gesetzlich eröffnet (vgl. §. 82. Not. 2). Noch jetzt wird im Jordanthale während des April und Anfang Mai geerntet, wogegen in der Hügelregion das Getraide um 14 Tage und auf dem Gebirge um 4 Wochen später reif wird [3]).

wegung gesetzte Maschinen, wie sie Niebuhr, S. 148 f. beschrieben und auf Tafel 15, I. u. III. abgebildet hat, das Wasser aus dem Nile, seinen Kanälen und Wassersammlungen in die höher gelegenen Gegenden geleitet wird. Jene Schöpfräder oder Treträder, weil sie mit dem Fuße gedreht werden, sind ohne Zweifel schon Deut. 11, 10 gemeint und mit der als ὑδρηλὸν ὄργανον von Philo, de confus. lingu. I, 410 ed. Mang. beschriebenen גלגל identisch, da dieselben nach den Commentatoren zu Mischn. Peah V, 3 auch in Palästina gebraucht wurden, aber zu unterscheiden von den beiden andern bei Niebuhr abgebildeten künstlicheren Wassermaschinen, und total verschieden von dem ägyptischen κοχλίας, welchen nach Diod. Sic. I, 34 Archimedes erfunden haben soll. Denn während Philo die גלגל als ein einfaches Tretrad beschreibt, so weiset die von Diod. Sic. V, 37 gegebene Beschreibung des in den Silberbergwerken Spaniens zum Wegschaffen der Wasserströme aus den Schachten gebrauchten κοχλίας unverkennbar auf die sogen. Archimedeische Schnecke oder Wasserschraube hin, auf die cochlea quae magnam copiam extollit aquae sed non tam alte, welche Vitruvius, de architect. X. c. 6 (11) genau beschrieben hat. Diese besteht aus einem dicken, aus Holz construirten Cylinder mit einer durch denselben gehenden Spindel oder Axe, um welche ein schrauben- oder schneckenförmiger Kanal herumgeführt ist, durch welchen, da er von der Cylinderwand geschlossen und nur am untern und obern Ende geöffnet ist, das Wasser beim Umdrehen desselben herausgewunden wird. S. das Genauere über die Construction derselben in Ersch und Gruber's allg. Encyklop. I. Th. 5. S. 145 f. —

7) Das Düngen der Felder ergibt sich aus den Vergleichungen: „wie Mist (דֹּמֶן) auf dem Felde" 2 Kön. 9, 37; „Mist für das Erdreich" Ps. 83, 11. Die Bereitung des Düngers aus Stroh, das man in die Mistlache trat, erhellt aus dem Bilde Jes. 25, 10. Vgl. Paulsen, zuverl. Nachrichten vom Ackerbau der Morgenländer, S. 38. — Außerdem konnte theils das Verbrennen der Stoppeln (Jes. 5, 27. 47, 14. Joel 2, 3), theils das Zurückbleiben der Spreu beim Dreschen, theils endlich auch das Hüten des Viehes auf den Feldern die Düngung durch Mist ersetzen.

8) Michaelis, M. R. IV. §. 218 f. sucht in seiner Weise den Grund des Verbotes verschiedenartiger Saat auf einem Acker in der Absicht des Gesetzgebers, das rohe Volk an ein sorgfältiges Aussuchen der Saatkörner zur Beseitigung des Unkrauts zu gewöhnen — eine Ansicht, die schon Winer (R. W. Art. Saat) allzudürftig findet. Der eigentliche Grund liegt in der Naturwidrigkeit solcher Saat. Darum verstößt es auch nicht gegen das Gesetz, wenn ein Acker mit verschiedenem Getraide, jedes für sich abgetheilt, besäet, wenn Waizen- oder Gerstenfeld mit Spelt eingefaßt wurde (Jes. 28, 25). — Die Rabbinen haben in Mischn. Kilaim c. 1—3 die einzelnen Saaten, Gemüse und Baumfrüchte nach ihrer Homo- und Heterogenität zu bestimmen gesucht, das Gesetz selbst aber nur auf die Aecker des heiligen Landes bezogen. Vgl. Hottinger, juris Hebr. leges p. 376 sqq.

dem Felde sammt den Stoppeln verbrannt wurde (Matth. 3, 12). — Während der Ernte- und Dreschzeit pflegten die Eigenthümer des Nachts bei den Garbenhaufen und Tennen zu schlafen, um das Getraide zu bewachen (Ruth. 3, 2 ff.) [6]).

1) Abbildungen ägyptischer Pflüge bei Wilkinson l. c. II. p. 136.

2) Vgl. Robinson, Paläst. II. S. 305.

3) Robinson (II. S. 504. 597) fand zu Jericho die Waizenernte am 14. Mai beinahe schon abgehalten, dagegen zu Tiberias erst am 19. Juni ohngefähr eben so weit vorgerückt (III. S. 514 f.).

4) Vgl. Robinson, Paläst. II. S. 720.

5) So noch jetzt. Nach Robinson (II. S. 660) werden „in der Erntezeit die noch nicht völlig trockenen und harten Waizenkörner in einer Pfanne oder auf einer eisernen Platte geröstet und geben ein sehr schmackhaftes Nahrungsmittel, welches mit Brod zusammen oder statt desselben gegessen wird". Nur von Essig hat Robinson nichts gehört.

6) Diese Art zu ernten hat sich in allen einzelnen Stücken bis auf diesen Tag in Palästina erhalten. Sie ist nicht nur durch die Monumente für das alte Aegypten bezeugt, sondern auch vielfach von neueren Reisenden beschrieben worden. S. die Belege hiefür bei Winer, R. W. unter den Artikeln: Ernte, Dreschen und Tenne. Selbst die den Armen gestattete Nachlese (vgl. Robinson, III. S. 233) nebst der Sitte, die zum Ernten gebrauchten Thiere ohne Maulkorb ungehindert vom reifen Getraide fressen zu lassen (Robins. III. S. 233) hat sich bei den Arabern erhalten, und auch auf den ägyptischen Monumenten findet man die Dreschochsen ohne Maulkorb abgebildet; nur daß man jetzt zuweilen verschiedene Thiere, Rinder und Esel zusammenspannt, auch Pferde zur Arbeit benutzt, und als Scheuern häufig unterirdische Gruben oder Höhlen gebraucht, wofür sich aus dem A. Test. keine Belege finden, wohl aber in Luc. 12, 18 ein Beleg für den Bau von Scheuern. Vgl. noch die Abbildung altägyptischer Kornmagazine bei Wilkinson II. p. 135 u. 136, und der neuern Art des Dreschens mit dem Dreschschlitten ebendas. p. 190.

Ueber Flachs- und Baumwollenbau liefert das A. Testament nur wenige Andeutungen. Flachs (פִּשְׁתָּה) wurde nach Jos. 2, 6 schon von den Canaanitern gebaut. Die Israeliten aber mußten in Aegypten, wo namentlich im Delta der Flachs vorzüglich gedeiht und stark gebaut wurde (Exod. 9, 31) [7]), die Behandlung und Verarbeitung desselben kennen gelernt haben, und scheinen ihn auch in Palästina überall, wo der Boden dazu sich eignete, fleißig gebaut zu haben, da nach Hos. 2, 7. Prov. 31, 13 Flachs und Wolle in jedem Hause zu finden war und

von der Hausfrau verarbeitet wurde. Spätere Angaben nennen Galiläa als Land, welches Flachs in größerer Menge hervorbrachte; und die Leinwand der Hebräer stand in vorzüglichem Rufe [8]). — Auch Baumwolle (שֵׁשׁ oder בּוּץ vgl. §. 17. Not. 5) und zwar das Staudengewächs (gossypium herbaceum), welches in ganz Vorderasien jährlich gesät und auf Aeckern gesteckt wird (nicht den Baumwollenbaum, goss. arboreum) müssen die Israeliten von Alters her gebaut haben, da 1 Chron. 4, 21 unter den alten Geschlechtern Juda's eine Familie von Byssusarbeitern genannt ist, und die Baumwollenstaude nicht nur zur Zeit des Pausanias (V, 4, 2), sondern auch im Mittelalter in Palästina gezogen wurde, wie hie und da noch in neuester Zeit [9]).

7) Vgl. Winer, R. W. Art. Flachs; und Darstellungen der ägyptischen Flachsernte bei Rosellini, monum. civil. I. p. 333 sqq. und der Verarbeitung des Flachses bei Wilkinson III. p. 137 sqq.

8) Vgl. Mischn. baba kam. X, 9; Ketuboth V, 9 und Movers, d. Phönizier, III, 1. S. 216 ff.

9) Vgl. Winer, R. W. I. S. 142; Movers a. a. O. S. 219 und Robinson, Palästina, II. S. 540. 612. 628. III. S. 392. 432 f.

§. 119.

Wein- und Oelbau.

Der Weinbau wurde in ganz Palästina getrieben, nicht nur bei Hebron und Engedi (Num. 13, 24. Hohesl. 1, 14), sondern auch bei Sichem, am Carmel, in der Ebene Jesreel (Richt. 9, 27. 2 Chron. 26, 10. 1 Kön. 21, 1 ff.), am Libanon (Hohesl. 8, 11. Hos. 14, 8) und jenseits des Jordans (Jes. 16, 8 f. Jer. 48, 32), und bildete einen sehr bedeutenden Zweig des israelitischen Landbaues, indem die Reben sich durch ihre Größe und Stärke und die Trauben durch Süßigkeit auszeichnen [1]). Die Weinberge oder Weingärten (כֶּרֶם) wurden auf Hügeln und Bergen angelegt (Jes. 5, 1. Jer. 31, 5), indem man das Erdreich umgrub und auflockerte, von Steinen reinigte, mit einer Mauer (גָּדֵר) gegen das Wegspülen der Erde durch die Bergwasser (Num. 22, 24) und mit Hecken (מְשׂוּכָה) gegen Verheerung durch Füchse (Hohesl. 2, 15), Schakale, Ziegen und Hasen schützte,

auch einen Wachtthurm erbaute, eine Kelter in dem Felsen aushieb und gute Reben anpflanzte (Jes. 5, 1—4), endlich Wachsthum und Fruchtbarkeit der Reben durch Beschneiden derselben (זָמַר) mit dem Winzermesser (מַזְמֵרָה) und wiederholtes Lockern (עָדַר) des Bodens zu fördern und zu erhöhen suchte (Jes. 5, 6). — Diese Arbeit wurde auch den Eigenthümern reichlich gelohnt. Die Weinlese (בָּצִיר), die im September [2]) stattfand, war ein allgemeines Freudenfest, indem man unter Gesang und Jubel die Trauben abnahm und in Körben zur Kelter brachte (Richt. 9, 27. Jes. 16, 10). Die Kelter (פּוּרָה, יֶקֶב, ληνός) war gewöhnlich im festen Gesteine des Bodens ausgehauen (חָצַב, ὀρύσσω Jes. 5, 2. Math. 18, 33) und bestand in einem großen steinernen Troge (גַּת) mit einer Oeffnung in der Mitte des Bodens, unter welchem eine kleinere Kufe (ὑπολήνιον Jes. 16, 10. Marc. 12, 1) im Gestein ausgehöhlt war, in die der Most durch jene Oeffnung floß, wenn die Trauben in dem obern Troge ausgetreten wurden (Jes. 63, 1) [3]). — Den ausgepreßten Most (תִּירוֹשׁ) füllte man theils in Schläuche (Hiob 32, 19. Matth. 9, 17), theils in große irdene Krüge (Jer. 48, 11), um ihn entweder frisch zu trinken (Richt. 9, 13. Hos. 4, 11) oder gähren zu lassen oder zu Syrup als Traubenhonig einzukochen (Gen. 43, 11. Ezech. 27, 17). Den gegorenen Wein ließ man häufig noch eine Zeitlang auf seinen Hefen (שְׁמָרִים) stehen und goß ihn, wenn die erste Gährung nicht hinreichte, erst nach einer zweiten, seine Kraft verstärkenden Gährung von den Hefen ab (Jes. 25, 6. Jer. 48, 11), um ihn dann in Krügen oder Schläuchen, besonders wenn man ihn transportiren wollte (1 Sam. 16, 20. Judith 10, 6), für den Gebrauch aufzubewahren [4]).

1) Vgl. Rosenmüller, bibl. Althk. IV, 1. S. 213 ff. und über die veredelten Reben (שֹׂרֵק) noch Oedmann, vermischt. Samml. aus der Naturk. VI. S. 98 ff.

2) Obgleich auf dem Gebirge Juda schon im Juli Trauben reif werden; vgl. Robinson, Paläst. II. S. 309 und III. S. 173; und über die Art, wie noch jetzt bei Hebron der Weinbau betrieben wird II. S. 716 f.

3) Eine solche alte Weinpresse in ganz wohl erhaltenem Zustande hat Robinson auf dem Wege von Sichem nach Joppe bei Hableh aufgefunden. „Eine Felsenschicht des Bodens war dazu benutzt worden; auf der obern Seite gegen Süden war eine flache Stufe ausgegraben, 8 Fuß ins Gevierte und 15 Zoll tief, deren Boden sich leise nach Norden zu absenkte. Die Dicke des Steines, der am Nordende gelassen war, betrug nur einen Fuß. Zwei Fuß niedriger an derselben Seite war eine andere kleine Kufe ausgegraben, 4 Fuß ins Gevierte und 3 Fuß tief. Die Trauben wurden nun in der oberen flachen Kufe zerstampft und der Saft lief durch ein Loch im Boden, das noch zu sehen war, in die untere Kufe". Neuere bibl. Forschungen, S. 178. — Sehr mannigfaltig war die Art des Weinkelterns im alten Aegypten, wie die Beschreibung und Abbildungen bei Wilkinson II. p. 152 — 156 zeigen, womit zu vgl. die Darstellungen der Weingärten und Weinlesen p. 143 sqq.

4) Abbildungen altägyptischer Weinkrüge bei Wilkinson II. p. 157 sq.

Eben so stark, wenn nicht gar stärker wurde der Oelbau getrieben. Auch die edlen Olivenbäume mit ihren graugrünen Blättern wurden in Gärten (כֶּרֶם זַיִת) besonders auf Höhen und Bergen gezogen, da sie sandigen und trockenen Boden lieben. Sie werden durch Reiser fortgepflanzt, wachsen langsam, erreichen ein hohes Alter, und können, wenn die Zweige zu verdorren anfangen, durch Einpfropfung von Zweigen des wilden Oelbaums wieder gekräftigt werden, daß sie gute Früchte tragen [5]). Diese Früchte, die Oliven, die sich aus weißen Blüthen in Gestalt runder, erst grüner, dann purpurfarbiger und schwarzer Beeren bis zur Größe eines Taubeneies entwickeln, einen harten Kern haben und im September reifen, werden zum Theil noch unreif abgeschlagen (חָבַט Deut. 24, 20 oder נֹקֶף זַיִת Abschlagen d. i. Abernten der Oliven Jes. 17, 6. 24, 13) und dann entweder blos gestoßen, wodurch das feinste Oel von weißer Farbe (שֶׁמֶן כָּתִית Exod. 27, 20. 29, 40) gewonnen wird, oder in Keltern getreten (gekeltert דָּרַךְ Mich. 6, 15) oder endlich in Oelmühlen ausgepreßt [6]). Ganz reife und sehr fleischige Oliven geben ein weniger feines Oel. Noch weniger gut ist das geringe Oel, welches die Früchte des wildwachsenden Oelbaumes (vgl. I. S. 37) liefern, so daß man von ihm meist nur sein festes, dauerhaftes und eine gute Politur annehmendes Holz zu Prachtbauten (1 Kön. 6, 23)

verarbeitete, und seine Zweige zu den Laubhütten verwendete (Neh. 8, 15).

5) Vgl. Columella, de re rust. V, 9, 16. Palladius, de re rust. 14, 13 und Stephan Schulz, Leitungen des Höchsten, V. S 88: „In Jerusalem habe ich von Vielen gehört, daß wenn ein zahmer Oelbaum seine Zweige verliert, so holen sie von dem Jordan wilde Oelzweige, pfropfen dieselben in den zahmen Stamm, und da trägt er gute Früchte". Dies zur Erläuterung von Röm. 11, 17 ff., obgleich der Apostel dem Gleichniß eine andere Wendung gegeben.

6) Von einer Oelkelter führte wahrscheinlich eine Meierei am Oelberge den Namen Γεθσημανῆ, גַּת שְׁמָנֵי Matth. 26, 36, wo noch jetzt sehr alte Olivenbäume eingehegt stehen; vgl. Robinson, Paläst. I. S. 389. Andere weniger wahrscheinliche Ableitungen des Namens s. bei Winer, R. W. u. d. W. — Oelpressen und Oelmühlen (molae oleariae, Varro, de re rust. I, 55, 5) werden erst im Talmude erwähnt, Mischn. Tehor. IX, 8 und das Verfahren bei der Oelbereitung ist näher beschrieben Mischn. Menach. VIII, 4. — Auch wurden Oliven in Salzwasser erweicht und eingemacht (nach Colum. und Dioscor. bei Winer, R. W. II. S. 171). Bei den Israeliten läßt sich jedoch diese Zubereitung und Verwendung nicht nachweisen, obgleich gegenwärtig in der Gegend von Hasbeia bis Damaskus in Salz gelegte Oliven die gewöhnlichste Nahrung der Bewohner sind, und selbst in Damaskus und Aleppo in Wasser mit einer Auflösung von Kreide und etwas Laugensalze eingemachte Oliven auf den Tisch kommen. Burckhardt, Reisen, I. S. 85.

§. 120.

Obst- und Gartencultur.

Da Palästina an edlen Frucht- oder Obstbäumen reich war und zum Theil noch ist (I. S. 37 f.), so werden die Israeliten den Obstbau fleißig betrieben haben, obgleich genauere Angaben darüber in der Schrift nicht vorliegen. Auf das Pflanzen von Obstbäumen im Lande wird schon Lev. 19, 23 Rücksicht genommen, und außer dem Granat- und Nußbaume, die Hohesl. 6, 11 als Gartenbäume aufgeführt sind, wurden wohl Feigen-, Pistacien- und Mandelbäume ihrer sehr geschätzten Früchte wegen am meisten, aber vielleicht auch Aepfel- und Birnbäume (s. I. S. 38) gezogen. — Die Gärten waren wohl öfter mit Weinbergen vereinigt, wie in Aegypten [1]), so daß man einen Theil des Gartens zum Weinberge, den übrigen zu Baumanlagen und zur Cultur

von Küchenkräutern, wohlriechenden Pflanzen und Blumen (Hohesl. 4, 13 f.) benutzte, und wurden nahe bei den Häusern (2 Kön. 21, 18. Sus. 4) angelegt, damit man unter dem Weinstocke und Feigenbaume sich erholen konnte (1 Kön. 4, 25. 1 Makk. 14, 12), häufig auch an Bächen und Flüssen (Num. 24, 6. Deut. 11, 10), um sie leicht bewässern zu können. Wo Bäche fehlten, suchte man Wasserquellen (מַעְיַן גַּנִּים Hohesl. 4, 15) zu gewinnen und Wasserteiche einzurichten (Pred. 2, 6) oder die in der Nähe befindlichen Teiche zur Bewässerung zu benutzen (Neh. 3, 15) [2].

Die einfachen Gärten (גַּנּוֹת) dienten vorzugsweise zum Nutzen, um Früchte zu pflanzen (Jer. 29, 5. 28. Am. 4, 9. 9, 14) und Küchengewächse zu bauen (Krautgärten גַּן הַיָּרָק Deut. 11, 10. 1 Kön. 21, 2). Außerdem aber hatten Könige und Reiche auch großartige Parkanlagen (פַּרְדֵּסִים Pred. 2, 5. Hohesl. 4, 13. παράδεισος Sus. 7.) oder Lustgärten, in welchen neben allerlei Fruchtbäumen und duftenden Gewächsen waldartige Baumgruppen angepflanzt und Wasserteiche nicht blos zur Bewässerung (Pred. 2, 6), sondern auch zum Baden (Sus. 18) eingerichtet waren. Diese Prachtgärten wurden wohl erst von Salomo in Jerusalem angelegt [3]). Sie dienten hauptsächlich zum Lustwandeln und zur Ergötzung im Leben, sowie zu Ruhestätten im Tode, indem man an schattigen Stellen Erbbegräbnisse anlegte und sich dort begraben ließ (2 Kön. 21, 18. 26. Joh. 19, 41), wurden aber auch durch Errichtung von Altären und Idolen unter den grünen Bäumen zur Abgötterei gemißbraucht (2 Kön. 14, 23. 16, 4. Jes. 1, 29. 65, 3 u. a.).

1) Vgl. Wilkinson II. p. 142 sqq.

2) Die Bewässerung der Krautgärten glich wohl der, welche Robinson (neuere bibl. Forsch. S. 173) bei Nablus öfter gefunden hat und so beschreibt: „Der Boden war in Beete abgetheilt, 6 bis 8 Fuß lang und 3 bis 4 Fuß breit, und diese waren von einer pfannenartigen Rinne umgeben, in welcher das Wasser stehen blieb. Diese Art der Bewässerung wird besonders für Gartengemüse angewendet". — Bei großen Parkanlagen war natürlich auch die Bewässerung kunstreicher (vgl. §. 117. Not. 6), ähnlich der, welche Wilkinson II. p. 137—145 beschreibt.

3) Abgesehen von der Aussage Salomo's im Pred. 2, 5 f.: „ich legte mir Gärten an und Paradiese, pflanzte darin allerlei Fruchtbäume, richtete Wasserteiche ein, um aus denselben den waldigen Baumwuchs zu tränken", ergibt sich dies schon aus dem Namen פַּרְדֵּס, der zuerst im Hohenliede vorkommt, und aus Oberasien, wahrscheinlich aus dem Altpersischen stammend, obgleich nur im Armenischen erhalten (vgl. Gesenii thes. p. 1124 und Delitzsch, Hohelied, S. 22 f.), ohne Zweifel durch den von Salomo mit dem fernen Auslande eröffneten Verkehr in die hebräische Sprache eingebürgert worden, und in Neh. 2, 8 einen königlichen Forst bezeichnet. Damit soll jedoch nicht behauptet werden, daß Salomo Namen und Sache (Pardês) unmittelbar aus Babylonien oder Persien nach Jerusalem verpflanzt habe. Diese Parke konnten zu seiner Zeit schon mit ihrem oberasiatischen Namen nach Aegypten verpflanzt gewesen sein, so daß Salomo durch die von ihm geheirathete ägyptische Königstochter mit ihnen bekannt und zur Anlegung eines solchen in Jerusalem veranlaßt wurde, da der von Wilkinson II. p. 143 abgebildete, von einer Darstellung in den Gräbern von Theben copirte Obst- und Weingarten eine sehr kunstreiche Parkanlage eines alten ägyptischen Königs zeigt. — Ganz irrig hält Saalschütz, Archäol. I. S. 123 das von Salomo erbaute „Waldhaus des Libanon" für ein „mit langen und freien Säulengängen und luftigen Zimmern versehenes Gartenhaus, das seinen Namen von den libanotischen Bäumen und Gewächsen erhielt, die es umschatteten und einfaßten".

Zweites Capitel.

Viehzucht, Jagd und Fischerei.

§. 121.

Die Viehzucht der Israeliten.

Neben dem Ackerbaue trieben die Israeliten nach der Besitznahme Canaans die von den Patriarchen vorzugsweise gepflegte Viehzucht eifrig fort, nicht nur die ihres großen Reichthums an Heerdenvieh wegen in Peräa angesiedelten Stämme (Num. 32, 4. 16) in dem grasreichen Gilead und Basan, sondern auch die übrigen Stämme, welche mehr dem Feldbaue oblagen. Auch diese Ackerbauer hielten und zwar manche in sehr ansehnlichen Heerden (1 Sam. 25, 2) Rindvieh, Esel, Schafe und Ziegen, und brauchten Rinder und Esel zu dem Betriebe der Feldarbeit, zum Pflügen, Eggen, Dreschen, Wagenziehen und Lasttragen, während sie vom Rind- und Kleinviehe Fleisch und Milch, Wolle, Haut und Haare zur Nahrung, Kleidung und für andere Lebensbedürfnisse benutzten

(vgl. I. §. 12). — Die Pflege des Viehes wurde theils von den Eigenthümern und seinen Kindern, theils auch von Knechten und Mägden besorgt. Den Sommer über blieb das Vieh auf der Weide unter freiem Himmel und wurde des Nachts in Hürden (גְּדֵרָה, מִכְלָא, αὐλή Luc. 2, 8 beweglichen Umzäunungen) eingepfercht, gehütet und bewacht von Hirten, die mit einem unten krumm zulaufenden Stocke, um die Thiere beim Fuße fassen zu können, bewaffnet und mit einer Hirtentasche für den Proviant, zuweilen auch mit einer Schleuder (1 Sam. 17, 40) ausgerüstet waren und zur Verscheuchung der wilden Thiere gewöhnlich Hunde bei sich hatten [1]). — Da auch Söhne und Töchter wohlhabender und vornehmer Heerdenbesitzer sich mit dem Hüten des Viehes beschäftigten (1 Sam. 16, 11. 17, 34), so war der Hirtenstand im Allgemeinen sehr achtbar, und viele Hirten z. B. ein David, Amos, recht gebildet. — Reiche Viehzüchter übergaben ihre Heerden einem Oberhirten (שַׂר מִקְנֶה Gen. 47, 6, אַבִּיר הָרֹעִים 1 Sam. 21, 8, ἀρχιποιμήν 1 Petr. 5, 4), der für jeden Unfall der Heerde einstehen und jedes durch seine Schuld verloren gegangene Stück ersetzen mußte (Gen. 31, 38 ff.), weshalb besonders auf weitläuftigen Triften (Wüsten) täglich die Stücke gezählt wurden (Jer. 33, 13. Ezech. 20, 37). Das Hirtenamt erforderte daher die größte Wachsamkeit und Sorgfalt in der Pflege der anvertrauten Heerden (Jes. 40, 11. vgl. Gen. 33, 13); und der Lohn dafür, der nicht in Geld, sondern in einem gewissen Antheil der Produkte, namentlich der Milch des Viehes (1 Cor. 9, 7) bestand, war ein geringer, so daß die Hirtenknechte oder Viehhüter (שֹׁמֵר 1 Sam. 17, 20) sich mit dürftiger Nahrung und Kleidung begnügen, in einem groben Mantel [2]) gehüllt oder eingewickelt von Sykomoren leben mußten (Am. 7, 15). — Im Herbste, mit Eintritt der Regenzeit trieb man die Heerden in die Ställe, wo sie bis zum Frühlinge, um die Zeit des Pascha blieben und mit Heu, Stroh und gesalzenem Gemengsel gefüttert wurden (Prov. 27, 25. Am. 7, 1. Jes. 11, 7) [3]).

Der Heerdenreichthum der Israeliten bestand hauptsächlich in Kleinvieh (Schafen und Ziegen), welchen die vielen Hügel und Wüsten des Landes mit ihren Salzpflanzen reichliche und vortreffliche Weide darboten, und in Rindvieh, das auf den fetten Triften Basans und der Ebene Saron (1 Chron. 27, 29) am besten gedieh. — Esel und Eselinnen, welche die Patriarchen unter ihren Heerden in großer Anzahl hielten (Gen. 12, 6. Hiob 1, 3), wurden später in viel geringerer Zahl gezogen, weil sie den Israeliten nur als Zug- und Lastthiere Nutzen brachten. Noch unbedeutender war die Kameelzucht, weil dieses Thier nur für größere Reisen sich mit Nutzen verwenden läßt. Während noch David bei den Heerden auch für die Eselinnen und Kameele besondere Aufseher hatte (1 Chron. 27, 29), finden wir unter den Reichthümern Hiskia's (2 Chron. 32, 29) nur Schaf- und Rinderheerden genannt. — Zur allmäligen Verminderung der Esel mochte auch die Einführung der Pferde unter David, besonders unter Salomo beitragen [4]), indem von dieser Zeit an Könige und Vornehmere statt der Esel und Maulesel (Richt. 10, 4. 12, 14. 2 Sam. 13, 29. 18, 9. 1 Kön. 1, 33. 38) sich zum Reiten und Fahren der Pferde bedienten (2 Kön. 9, 21. 33. 11, 16. Jes. 30, 16. Am. 4, 10), und Privatleute die Pferde auch zum Ausdreschen des Getraides (Jes. 28, 29), ohne Zweifel auch zu anderen Feld- und Landarbeiten brauchten; obgleich in dem gebirgigen und zum Theil felsichten Terrain Palästina's Esel und Maulthiere ihres sicheren Trittes wegen in vieler Beziehung brauchbarer waren, und selbst als Reitthiere einen Vorzug vor den Pferden hatten, daher sie auch jetzt noch hiezu vielfach benutzt werden [5]).

1) Mit wilden Thieren (Wölfen, Bären und Löwen) hatten die Hirten oft zu kämpfen (1 Sam. 17, 34. Am. 3, 12. Jes. 31, 4). — Zur Sicherung der Heerden in den Steppen gegen Räuber erbaute man auch Warten und Thürme (Mich. 4, 8. 2 Chron. 26, 10), um anbringende Gefahren schon aus der Ferne zu erspähen; und in solchen Gegenden hatten die Hirten auch Zelte zum Wohnen 2 Chron. 14, 14 vgl. Hohesl. 1, 8. Jes. 38, 12.

2) Wahrscheinlich ein Schafpelz vgl. Jer. 43, 12 und Hitzig z. d. St.

3) Das בְּלִיל חָמִיץ gesalzene Gemengsel (Jes. 30, 24) bestand aus Getraidekörnern mit Salz vermengt, da es mit der Worfschaufel gereinigt wurde, während die Morgenländer sonst auch Salzkräuter dem Futter beimengen. Vgl. Bochart, Hieroz. I. p. 55 ed. Lips. und Harmar's Beobacht. I. S. 49.

4) Vgl. Michaelis, Geschichte der Pferdezucht in Palästina, im Anhange zu Th. 3 des mos. Rechts.

5) Alle Angaben der Alten über Vieh und Viehzucht sind gesammelt von Bochart, Hieroz. I. p. 1 sqq ed. Lips.

Von sonstigen Hausthieren kommt in der Schrift wenig vor. Die Hunde waren verachtete Thiere, die wie noch jetzt im Oriente meist herrenlos in den Städten umherliefen, wild und fleischgierig waren (1 Kön. 14, 11. 16, 4. 21, 19. 2 Kön. 9, 36), wurden aber doch nach Hiob 30, 1 auch von Alters her schon zum Bewachen der Heerden und wohl auch der Häuser gehalten, in der späteren Zeit auch Haushündchen zum Vergnügen (Tob. 5, 11. 11, 4. Matth. 15, 27) [6]. — Hühner werden im A. Testamente nicht erwähnt, sondern erst im Neuen (Matth. 23, 37. 26, 34 ff. Marc. 14, 30 ff.), während doch die Hühnerzucht den Israeliten von Aegypten her schwerlich unbekannt sein konnte, und im Talmude als unter den Juden sehr verbreitet vorausgesetzt wird [7]. — Auf Bienenzucht endlich scheint der Ausdruck שָׁרַק Jes. 7, 18 hinzudeuten, sofern derselbe das Locken der Bienen aus ihren Stöcken und in dieselben bedeutet. Nach Philo trieben die Essener sie stark, auch in der Mischna ist sie oft erwähnt, im A. und N. Testamente aber nirgends deutlich Bezug darauf genommen, da der Honigreichthum des Landes Canaan sich auch aus dem Reichthum an wilden Bienen erklären ließe [8].

Durch das Gesetz wurde auch die Viehzucht mit der Bestimmung Israels in der Weise in Einklang gesetzt, daß das Volk nicht nur durch verschiedene Bestimmungen zu Milde und zarter Schonung der Thiere angewiesen (Lev. 22, 28. Exod. 23, 5 u. 19. Deut. 22, 4. 6 f.), sondern ihm auch verboten wurde, Thiere verschiedener Gattung zur Begattung zusammenzubringen (Lev. 19, 19) und die Thiere zu verschneiden (Lev. 22, 24),

damit die Thiere als rein und gut von Gott geschaffen, auch in der ihnen anerschaffenen Besonderheit und Eigenthümlichkeit ungetrübt erhalten würden [9]).

6) Vgl. Oedmannn, vermischte Sammlungen, V. S. 26 ff.

7) Vgl. Othonis lexic. rabb. philol. p. 256 sq. und Winer, R. W. Art. Hühner.

8) Mehr hierüber bei Winer, R. W. Art. Bienen, und oben §. 97. Not. 4.

9) Schon die Rabbinen fanden den Grund des Verbotes Lev. 19, 19 darin, daß omnia primo creatoris ordini, quo perfectioni creaturae consultum voluit, respondeant. Vgl. Hottinger, juris Hebr. leges, p. 374 sq. — Das andere Verbot wird von Clericus und Knobel zu Lev. 22, 23 blos dahin gedeutet, keine castrirten Thiere zu opfern. Allein die Bedenken von Clericus hat schon Michaelis, M. R. III. S. 160 genügend beseitigt, und zugleich bemerkt, daß bei dieser Auffassung der Worte: „in eurem Lande sollt ihr nicht machen (verschnittene Thiere)" der ganze Satz tautologisch, und das „in eurem Lande" ganz unpassend wäre. Entscheidend ist aber hier schon das Zeugniß des Josephus, Antiqq. IV, 8, 40: μὴ ἐξεῖναι ποιεῖν ἐκτομίας, μήτε ἀνθρώποις, μήτε τῶν ἄλλων ζώων, und der Rabbinen, die alle in dieser Stelle die Castration der Thiere verboten finden. In einem solchen Punkte konnte während des Bestehens des jüdischen Staates ein Mißverständniß des Gesetzes unmöglich aufkommen.

§. 122.

Jagd und Fischerei.

Die Jagd (צַיִד), schon von Nimrod (Gen. 10, 9) und Esau (Gen. 25, 27) getrieben, bildete bei den Israeliten keinen eigentlichen Lebensberuf, sondern wurde von den Ackerbauern und Hirten nur nebenbei getrieben, theils zur Erlegung von Wildpret (Gen. 27, 3 ff. Prov. 27, 12. Sir. 36, 21 [24]), theils zur Vertilgung der schädlichen Raubthiere. Dazu bedienten sich die Jäger nicht blos des Bogens und der Pfeile (Gen. 27, 31) sowie der Schleuder (1 Sam. 17, 40), sondern auch der Netze (מָצוֹד, מִכְמָר, רֶשֶׁת), der Schlingen (מוֹקֵשׁ, צַמִּים, פַּח) und der Fallgruben (שַׁחַת, פַּחַת), besonders für größere Thiere, Gazellen (Jes. 51, 20), Löwen (2 Sam. 23, 20. Ezech. 19, 4) und anderer (vgl. Hiob 18, 8 ff.) [1]). — Zu Gunsten des Wildes verordnet das Gesetz, daß der Ertrag des Landes im Sabbatjahre auch dem Wilde zu Gute kommen

solle (Exod. 23, 11. Lev. 25, 7), wodurch der Wildstand in diesem Jahre recht gedeihen konnte. Ferner schreibt es vor, beim Auffinden eines Vogelnestes mit Jungen oder Eiern, auf denen die Mutter sitzt, nicht die Mutter mit den Jungen zu nehmen, sondern die Mutter fliegen zu lassen und sich mit den Jungen allein zu begnügen (Deut. 22, 6 f.). Als Volk Jehova's, der als Schöpfer und Erhalter alles Lebens sich auch der Thiere erbarmt (Ps. 104, 21. 147, 9. Hiob 38, 41), soll auch Israel mit dem Thierleben schonend und erbarmend umgehen [2]. — Endlich sollen Israeliten und Fremdlinge unter ihnen von dem eßbaren Wilde und Vögeln, die sie jagen, das Blut auslaufen lassen und mit Erde bedecken (Lev. 17, 13), um auch dieses Thierblut heilig zu achten.

1) Von Jagdhunden und für die Jagd abgerichteten Falken, die im Alterthume und noch jetzt im Oriente dazu gebraucht werden (vgl. Winer, R. W. Art. Jagd), findet sich bei den Israeliten keine Spur.

2) Vgl. M. Baumgarten zu Deut. 22, 6, wogegen Michaelis, M. R. III. §. 171 auch bei dieser Vorschrift nur öconomische Zwecke der Nützlichkeit nachzuweisen sucht.

Die Fischerei (דּוּגָה) ist im A. Testamente nur in Vergleichungen erwähnt (Jer. 16, 16. Am. 4, 2. Ezech. 29, 4 und 47, 10), woraus man aber ersieht, daß die Israeliten mit ihr wohlbekannt waren. Schon in Aegypten hatten sie ja an den Fischen des Nils solchen Geschmack gefunden, daß sie sie in der Wüste schmerzlich entbehrten (Num. 11, 5). Auch war und ist noch immer das galiläische Meer an guten Fischen sehr reich, so daß zu Christi Zeiten der Fischfang auf demselben gewerbsmäßig in großem Umfange betrieben wurde (Matth. 4, 21. 8, 23. Luc. 5, 5 ff. u. a.). Die Fischer gebrauchten dazu theils Netze von verschiedener Art und Größe (רֶשֶׁת, מְצוּדָה, δίκτυον, חֵרֶם, ἀμφίβληστρον und מִכְמֶרֶת, σαγήνη das Schleppnetz Hab. 1, 15), theils Angeln (חַכָּה Jes. 19, 8) [3], und trieben den Fischfang gerne bei Nacht (Luc. 5, 5. Joh. 21, 3). Nach dem Exile, vielleicht auch schon früher brachten die Phönizier auch Seefische auf den Markt nach Jerusalem (Neh. 13, 16), und scheint dort ein

Thor von diesem Markte den Namen Fischthor (2 Chron. 33, 14. Neh. 3, 3. 12, 39) geführt zu haben.

3) Auch Fischerhaken und Harpunen (סיר und צנה Am. 4, 2. Hiob 40, 26) werden erwähnt, die wohl nur zum Fangen von großen Nilfischen und Krokodilen gebraucht wurden. Von daher waren sie wohl den Israeliten bekannt, nebst der Sitte, gefangenen Fischen Ringe durch die Kinnbacken zu stecken und dieselben mittelst Stricken am Ufer festzubinden und ins Wasser zurückzulassen, um sie lebendig zu verkaufen. Vgl Jam. Bruce, Reise nach Abyssinien bei Oedmann, vermischte Sammll. VI. §. 5 und Rosenmüller, bibl. Althk. IV, 2. S. 245.

Zweiter Abschnitt.

Gewerbe und Handel.

Erstes Capitel.

Gewerbe und Handwerke.

§. 123.

Ausbildung derselben bei den Israeliten.

Das Wanderleben der Patriarchen mit seinem einfachen Haushalte hatte zu wenig irdische Bedürfnisse, um der Ausbildung von Handwerken förderlich werden zu können. Die Anfertigung der nothwendigen Kleidung, wie die Zubereitung der einfachen Nahrung wurde von den Hausvätern und Hausfrauen oder auch von Knechten und Mägden besorgt. Ohne Zweifel verstanden sie auch nicht nur die einfachen und gröberen Stoffe aus Wolle, Leinen, Leder und Haaren zur Bekleidung wie zu den Zeltdecken, sondern auch die nothwendigen Wirthschaftsgeräthe, Werkzeuge und Waffen aus Holz und Metall selbst anzufertigen, so daß sie nur feinere Stoffe und Zeuge, Schmuck- und Kunstsachen von den durch das Land ziehenden Kaufleuten oder von den Stadtbewohnern Canaans zu kaufen nöthig hatten. — Erst in Aegypten, wo die Söhne Israels je länger je mehr in alle Verhältnisse eines weit vorgeschrittenen häuslichen und bürgerlichen Lebens hineingezogen wurden, lernten die Israeliten nicht nur die ver-

schiedenen Bedürfnisse des Haushaltes in seinen mannigfachen Abstufungen kennen, sondern fanden hier auch nicht blos Gelegenheit, sondern wurden zum Theil selbst dazu genöthigt, sich in Handwerken und mechanischen Künsten auszubilden, so daß sie beim Auszuge aus diesem Lande unter Mose in den Stand gesetzt waren, alle zur Einrichtung der Stiftshütte und zur Anfertigung des gesammten Cultusapparates erforderlichen, theilweise sehr kunstreichen Arbeiten in Holz und Metall (Gold, Silber und Erz), im Graviren und Einfassen der Edelsteine, in Buntweberei und Goldstickerei u. dgl. auszuführen ohne Beihülfe fremder Künstler, indem nur die beiden Hauptkünstler als von Jehova mit Verstand und Einsicht zur Ausführung der Kunstarbeiten besonders begabt dargestellt werden (Exod. 35, 30—36, 1) [1].

In der nächsten Folgezeit machten zwar die Israeliten in den mechanischen Künsten keine Fortschritte, sondern während der Kämpfe der Richterzeit eher Rückschritte, und geriethen zuletzt so unter den Druck der Philister, daß kein Schmied mehr im Lande zu finden war, und ganz Israel zu den Philistern gehen mußte, um dort seine Ackergeräthe und Werkzeuge schärfen zu lassen (1 Sam. 13, 19 ff.). Daher mußte Salomo für den Bau des Tempels und seines Palastes sich einen Baumeister und Künstler aus Tyrus kommen und selbst Holz und Steine zu diesen Bauten von den Tyriern behauen lassen (1 Kön. 7, 14 ff. vgl. mit 5, 20) [2]. Aber eben durch diese Prachtbauten, sowie durch alles, was dieser weise König während seiner durch die siegreichen Kämpfe Davids errungenen Friedensherrschaft zur Hebung der Wohlfahrt Israels und zum Aufblühen aller Künste des Friedens wirkte, hob sich die Entwicklung von Gewerben und Handwerken in Israel so mächtig, daß mit dem zunehmenden Wohlstande und Reichthume der Nation auch der Luxus sich entfaltete und für viele Arbeiten, welche früher in jedem Hause besorgt und verrichtet wurden, besondere Handwerke, wenigstens in den größeren Städten, entstanden [3], obschon bis zum Untergange des Reichs durch die Chaldäer Landbau und Viehzucht die Haupt-

beschäftigungen des Volks blieben. Erst im Exile und in den nachfolgenden Zeiten des Druckes unter fremder Oberherrschaft und mit der zunehmenden Zerstreuung der Juden in fremde Länder bildete sich unter ihnen der Sinn für Handwerke so aus, wie er uns in den Schriften der Rabbinen entgegentritt, wornach es für ein Zeichen schlechter Erziehung galt, wenn jemand seine Söhne nicht zur Erlernung eines Handwerkes anhielt [4]).

1) Wie sie alle diese Künste in Aegypten lernen konnten, hat Hengstenberg, BB. Mos. u. Aeg. S. 136 ff. nachgewiesen.

2) Wobei übrigens in Betracht zu ziehen, daß diese Prachtbauten auch ungewöhnliche Kunstfertigkeit heischten, z. B. das Gießen der kolossalen ehernen Tempelgeräthe mit ihren Bildwerken auch in unserer Zeit nur von den ausgezeichnetsten Meistern im Metallgießen ausgeführt werden möchte.

3) So werden in den Städten erwähnt Bäcker (אֹפֶה Hos. 7, 4. Jer. 37, 21), Walker (כֹּבֵס 2 Kön. 18, 17), Barbiere (גַּלָּב Ezech. 5, 1), Käsemacher (τυροποιοί) bei Josephus, bell. jud. V, 4, 1 und noch viele andere Handwerke in den Talmuden. Vgl. Winer, R. W. Art. Handwerke.

4) Vgl. Othonis lexic. rabb. philol. p 491. Hiernach hatten auch die Schriftgelehrten in der Regel ein Handwerk gelernt, mit welchem sie sich den Lebensunterhalt erwarben, wie z. B. Paulus Apstlgsch. 18, 3.

§. 124.

Die hauptsächlichsten Handwerke.

Ueber den Grad technischer Vollkommenheit, welche die einzelnen Handwerke und mechanischen Künste bei den Israeliten erreichten und die Art und Weise, wie sie betrieben wurden, fehlen uns eingehendere Nachrichten. Am häufigsten ist in den prophetischen Schilderungen, namentlich des Götzendienstes, von den Arbeiten in Holz und Metall die Rede.

1. Die Holzarbeit (חֲרֹשֶׁת עֵץ Exod. 35, 30) zerfällt in Zimmermanns-, Tischler- und Schnitz- oder Bildhauerarbeit, die schwerlich jemals streng gesondert waren, und in Wagner- und Korbmacherarbeit. Die drei ersten Arten kamen bei der Stiftshütte in Anwendung (Exod. 25, 10 ff. 35, 30 ff. 37, 1. 10. 15. 25). Ferner haben die israelitischen Stammfürsten in der Wüste Wagen und zwar Sänften- oder Kutschwagen (עֶגְלֹת צָב

Num. 7, 3), also ohne Zweifel aus Aegypten mitgebracht [1]); und Körbe werden schon Num. 6, 15 ff. Deut. 26, 2. 4 unter verschiedenen Namen, סַל und טֶנֶא, also wohl auch von verschiedener Art und Arbeit erwähnt. — Von Werkzeugen für Zimmerleute und Tischler sind gelegentlich erwähnt Art und Beil (גַּרְזֶן, קַרְדֹּם), Säge (מַשּׂוֹר), Hobel (מַקְצֻעָה), Zirkel (מְחוּגָה Jes. 44, 13), Hammer (הַלְמוּת, מַקָּבָה), die Richtschnur (קָו) und der Stift oder Röthel (שֶׂרֶד) zum Vorzeichnen der Formen für die anzufertigende Arbeit. — Dagegen von Böttcherarbeit, Fässern und hölzernen, mit Reifen zusammengehaltenen Gefäßen findet sich keine Spur.

1) Vgl. die Beschreibung und Abbildung der ägyptischen Wagenarbeiten bei Wilkinson, I. p. 343 sqq.

2. Für die Metallarbeiten in Eisen, Erz oder Kupfer, Silber und Gold hatten sich schon frühzeitig drei geschiedene Handwerke ausgebildet; die Schmiede in Eisen (חָרָשֵׁי בַרְזֶל Jes. 44, 12. 2 Chron. 24, 12), zu denen wohl die Schlosser (מַסְגֵּרִים 2 Kön. 24, 16) gehörten; die Kupferschmiede (חָרָשֵׁי נְחשֶׁת 1 Kön. 7, 14) und die Gold- und Silberarbeiter (צֹרְפִים Schmelzer Richt. 17, 4). Das Eisen wurde in der ältesten Zeit hauptsächlich zu Schneidewerkzeugen, Handwerks- und Ackerinstrumenten verarbeitet, und schon sehr frühzeitig zu Stahl (פְּלָדָה Nah. 2, 4) gehärtet. Schon im Pentateuche kommen Aexte und andere Geräthe von Eisen vor (Num. 35, 16. Deut. 19, 5. 27, 5), während die Gefäße und Küchengeräthe von Erz waren. Uebrigens war das Schmieden (לָטַשׁ Hämmern) des Eisens wohl schon den Patriarchen bekannt, und in Aegypten uralt [2]). In der Folgezeit wurden auch Waffen und andere Dinge, die früher aus Erz gefertigt waren, als Ketten, Riegel, Waffenstücke, von Eisen gemacht (vgl. Richt. 16, 21 mit Ps. 149, 8. Ps. 107, 16. Jes. 45, 2. Hiob 20, 24. 1 Makk. 6, 35 mit 1 Sam. 17, 5 f.). Das Gießen aus Eisen war den Israeliten nicht bekannt. — Aus Kupfer wurden Ge-

fäße allerlei Art, Töpfe, Pfannen, Kessel, Waffen und Harnische, Helme, Schilde, auch Spiegel (Exod. 38, 8) und Bildsäulen (Dan. 5, 4. 23) gearbeitet, theils geschmiedet, theils gegossen und dann geglättet und polirt. — Uebrigens ist die Kenntniß der Bearbeitung des Kupfers nicht älter als die des Eisens, sondern beide von Thubalkain (Gen. 4, 22) ausgegangen. Nur war im höheren Alterthume das Kupfererz, weil es häufiger in großen Massen gediegen gefunden wird, auch leichter als Eisenerz zu verarbeiten ist, verbreiteter als der Gebrauch des Eisens. — Ins höchste Alterthum geht auch die Verarbeitung von Gold und Silber zu Schmucksachen, Ringen u. dgl. zurück. Diese edlen Metalle wurden geschmolzen, nicht blos um sie für Gußarbeiten flüssig zu machen, sondern auch um sie zu läutern (צָרַף, בָּחַן) oder von den ihnen beigemischten unedlen Metallen oder Schlaken (סִיגִים Jes. 1, 23), namentlich das Silber- vom Bleierz zu scheiden, wozu man dem Erze Laugensalze (בֹּור), auch Blei (עֹפֶרֶת Jer. 6, 29) beimischte. — Die Metallarbeiter gebrauchten bei ihrer Handthierung Ambos (פַּעַם), Hammer (פַּטִּישׁ Jes. 41, 7), Zange, Meisel oder Grabstichel (חֶרֶט Exod. 32, 4), Blasebalg (מַפֻּחַ Jer. 6, 29), Schmelztiegel (מַצְרֵף Prov. 17, 3) und für große Gußarbeiten den Schmelzofen (כּוּר Ezech. 22, 18); und verstanden das Löthen (דֶּבֶק Jes. 41, 7), das Glätten oder Poliren (מֹרָט 1 Kön. 7, 45), das Aushämmern zu Blech (רָקַע Num. 17, 4) bis zu großer Feinheit, namentlich des Goldes zum Behufe des Vergoldens, das im Belegen oder Ueberziehen (צִפָּה, חִפָּה) mit dünnem Goldbleche bestand, wie zum Zerschneiden in Goldfäden für Goldstickereien (Exod. 28, 6. 15) [3].

2) Vgl. Hengstenberg, BB. Moses und Aegypten, S. 19 f.

3) Vgl. die Beschreibung und Abbildung der ägyptischen Goldschmiedsarbeiten bei Wilkinson, III. p. 221 sqq., und des Blasebalgs p. 338 sq.

3. Die Steinarbeiten bestanden theils im Behauen und Glätten von Quadern (גָּזִית) und Marmor zu Prachtbauten, theils im Schleifen und Graviren der Edelsteine zu Schmucksachen (Exod. 35, 33) [4]. — Stark betrieben wurde die Töpferei.

Schon in Aegypten arbeiteten Nachkommen Selahs als Töpfer (יֹצְרִים) in eigenen Werkstätten beim Könige (1 Chron. 4, 23), und irdene Küchengeräthe werden im mosaischen Gesetze öfter erwähnt. Später war zu Jerusalem im Benhinnom-Thale eine Töpferei (Jer. 19, 1 f. Matth. 27, 7. 10). Die Arbeit begann mit dem Kneten des Thones (חֹמֶר) durch Treten desselben mit den Füßen (Jes. 41, 25). Dann wurde die Masse auf einer durch den Fuß in drehende Bewegung gebrachten Scheibe, dem Töpferrade (אָבְנָיִם) mit der Hand zu Gefäßen geformt (Jer. 18, 3 f.), endlich die Gefäße im Ofen gebrannt (Sir. 38, 29). Wahrscheinlich kannten die Israeliten dabei schon von Aegypten her die Glasur der Gefäße (Prov. 26, 23. Sir. 38, 30)[5]. — Von der Bereitung des Glases aber, welches die Phönizier am Belusflusse erfunden haben sollen, läßt sich bei den Israeliten keine sichere Spur nachweisen, obgleich aller Wahrscheinlichkeit nach das Glas unter dem Namen זְכוּכִית (Hiob 28, 17) als etwas sehr Kostbares neben Gold genannt und in Apokal. 15, 2. 21, 18 von ὕαλος die Rede ist[6].

4) Ueber die Verbreitung der Juwelier- und Gravirkunst im alten Aegypten gibt die Nachweisungen Hengstenberg, BB. Mos. und Aeg. S. 138 f.

5) Abbildungen altägyptischer Töpferarbeiten s. bei Wilkinson, III. p. 164. — Das orientalische Töpferrad beschreibt Abulwalid in Gesen. thes. I. p. 19. — Ohne Beweis behaupten Bähr (Symbolik, II. S. 393) und Sommer (bibl. Abhandll. I. S. 213), daß die Israeliten die Glasur nicht gekannt hätten, und wollen daraus das Lev. 6, 21 u. a. vorgeschriebene Zerbrechen der unrein gewordenen irdenen Gefäße erklären. Allein diese Vorschrift läßt sich auch daraus erklären, daß beim Gebrauche glasirter Gefäße von der Glasur leicht etwas abspringt, wodurch unreine Flüssigkeit in das Gefäß eindringen kann. Auch sind aus dem ägyptischen Alterthume irdene Figuren erhalten, die einen Ueberzug mit Glasur zeigen.

6) In Hiob 28, 17 sind wohl kostbare Glasgefäße gemeint, wie sie auf sehr alten ägyptischen Denkmälern abgebildet vorkommen, neben der in Grabmälern aus der Zeit des ersten Osirtasen dargestellten Glasfabrication bei Wilkinson, III. p. 89 sq.

4. Gerberei und Weberei. Die Bearbeitung der Thierhäute zu Leder oder Saffian für Schuhwerk, Gürtel, Decken

(Exod. 26, 7) und andere häusliche Geräthe (Luc. 13, 48 f. 52 f.) wurde wohl von Alters her handwerksmäßig von Gerbern (βυρσεύς Apstlgesch. 9, 43) getrieben, obgleich im A. Testamente davon keine Erwähnung geschieht. Im alten Aegypten war die Gerberei zu großer Vollkommenheit gediehen [7]), wo die Israeliten damit bekannt werden konnten. — Dagegen das Weben (אָרַג) der gewöhnlichen, gröberen und feineren, wollenen, leinenen, baumwollenen und härenen Zeuge zu Kleidern, Decken, Zeltdecken und anderem Bedarfe war Sache der Hausfrauen, gleichwie das Spinnen (טָוָה) des Flachses, der Wolle und Baumwolle, der Ziegen- und Kameelhaare (Exod. 31, 13. 19. 2 Kön. 23, 7) [8]). Die eigentliche Kunstweberei (מַעֲשֵׂה חשֵׁב Exod. 28, 6) aber mit eingewirkten Blumen und Figuren wurde von Männern ausgeführt, gleichwie das Weben des feinen Byssus, womit die Söhne Selahs schon in Aegypten sich beschäftigten (1 Chron. 4, 21). Die einzelnen Manipulationen dieses Geschäfts waren daher so allgemein bekannt, daß in bildlicher Rede oft vom Weberbaum (מְנוֹר אֹרְגִים 1 Sam. 17, 7. 2 Sam. 21, 19), Weberschiffchen (אֶרֶג Hiob 7, 6), Aufzug und Einschlag (שְׁתִי und עֵרֶב Lev. 13, 48 ff. מַסֶּכֶת Richt. 16, 13), Trumm (דַּלָּה Jes. 38, 12) die Rede ist. Der Webstuhl selbst ist zufällig im A. Test. nicht erwähnt, war übrigens in der Hauptsache der im ganzen Alterthume gewöhnliche, hochschäftig, so daß der Weber davor stehen mußte [9]).

7) Vgl. Wilkinson, III. p. 155 sqq. und Hengstenberg, BB. Moses u. Aeg. S. 142.

8) Daß die Verarbeitung von Linnen und Wolle, also ein Durcheinanderweben beider, gesetzlich verboten war, ist schon §. 101 bemerkt worden.

9) Abbildungen des Webstuhls s. bei Braun, de vestit. sacerd. p. 273, Hartmann, die Hebräerin am Putztisch, I. Taf. 1; und des ägyptischen von verschiedener Construction für die verschiedenen Gewebe bei Wilkinson, III. p. 134 u. 135. II. p. 60, wo übrigens nicht blos Männer, sondern auch Weiber webend abgebildet sind, letztere auch spinnend. Vgl. die Abbildung von ägyptischen Spindeln ibid. III. p. 136. — Die ägyptische Weberei war übrigens im Alterthume berühmt; vgl. Hengstenberg, BB. Mos. u. Aeg. S. 143 f.

Zweites Capitel.

Der Handel der Israeliten.

§. 125.

Gewichte.

Sobald der Handel schon in den ersten Stadien seiner Entwicklung über den einfachen Tausch der Gegenstände und Produkte, die man besaß, für andere, die man erhalten wollte, sich erhob, so mußten zur Werthbestimmung der auszutauschenden Dinge Gewichte und Maaße festgesetzt werden, deren Ursprung sich im Dunkel der Vorzeit verliert und die im Zeitalter der Patriarchen schon in ganz Vorderasien festbestimmt sind [1]). — Das Normalgewicht (מִשְׁקָל) der Israeliten, nach welchem die übrigen Gewichte bestimmt wurden, war der Sekel (שֶׁקֶל d. i. Gewicht von שָׁקַל wägen) und das größte Gewicht das Talent (כִּכָּר d. i. orbis, Rundung, runder Gegenstand). Das Talent enthielt 3000 Sekel; der Sekel 2 Bekah (בֶּקַע von בָּקַע spalten, theilen) und der Bekah 10 Gera (גֵּרָה d. i. wahrscheinlich granum). Vgl. Exod. 30, 13. 38, 26. Lev. 27, 25. Mit diesen Gewichten, welche ursprünglich aus Steinen (אֲבָנִים Lev. 19, 36) bestanden, wurden schon in den ältesten Zeiten die Metalle gewogen, und nach ihnen schon zu Abrahams Zeit der Werth von Gold- und Silbersachen abgeschätzt (Gen. 24, 22). Zwischen dem Talente und dem Sekel wird in nachmosaischer Zeit noch die Mine מָנֶה erwähnt (Ezech. 45, 12), die wahrscheinlich 50 Sekel betrug, so daß 60 Minen ein Talent ausmachten [2]).

Das Verhältniß dieser Gewichte zu den neuern ergibt sich aus der Schwere der nach dem mosaischen Sekelgewichte in Silber ausgeprägten Makkabäischen Sekel, welche in den auf uns gekommenen Exemplaren durchschnittlich gegen 270 Par. Gran wiegen, wornach man das Normalgewicht derselben zu 274 Par. Gran berechnet hat. Nach dieser Berechnung betrug das Gewicht des Talentes 822000 P. Gran, der Mine 13700 P. Gr., des Sekels 274, des Bekah oder halben mosaischen Sekels 137 und der

Gera 13,7 P. Gran — ein Gewicht, das nicht nur mit dem Gewichte des babylonischen und altgriechischen Talentes, sondern auch mit den rabbinischen Bestimmungen der Schwere des Sekels übereinstimmt, und durch diese Uebereinstimmung als richtig erwiesen wird [1]).

1) Die Hauptschriften hierüber sind: Aug. Böckh, metrolog. Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums in ihrem Zusammenhange. Berl. 1838. Die Resultate dieser Forschungen über die hebräischen Gewichte und Maaße hat Bertheau in d. Abhdl. über Gewichte, Münzen und Maße der Hebräer zusammengestellt, in s. Schrift: Zur Geschichte der Israeliten. Gött. 1842. — Unabhängig von beiden sucht D. Thenius den Werth der hebr. Maaße zu bestimmen in d. Abhdl.: die althebräischen Längen- und Hohlmaße nach alttestl. und rabbin. Angaben berechnet und bestätigt durch Erklärung altägyptischer Maßstäbe, in den theol. Studien und Kritiken. 1846. H. 1 u. 2. S. 73 ff. und 297 ff. — Unter den älteren Schriften ist am bedeutendsten J. Csp. Eisenschmidii de ponderibus et mensuris vet. Romanorum, Graecorum, Hebraeorum etc. Argent. Ed. 2. 1737. Andere s. bei Carpzov, apparat. p. 672 und bei Thenius a. a. O. S. 80.

2) Die Stelle Ezech. 45, 12 ist im masorethischen Texte corrumpirt. Sie lautet nach LXX. Cod. Alex.: *καὶ τὰ στάθμια εἴκοσι ὀβολοί, οἱ πέντε σίκλοι πέντε, καὶ οἱ δέκα σίκλοι δέκα, καὶ πεντήκοντα σίκλοι ἡ μνᾶ ἔσται ὑμῖν,* und hat im Zusammenhange des Cap. folgenden Sinn: „das einmal festgesetzte Gewicht soll unverändert und unverfälscht in seinem ursprünglichen Werthe bleiben, nämlich ein Sekel soll 20 Gera haben, fünf Sekel oder ein Fünfsekelstück soll gerade fünf, ebenso ein Zehnsekelstück gerade zehn Sekel, und die Mine soll euch fünfzig Sekel halten". Vgl. Böckh, metrol. Unterss. S. 54 ff., Bertheau a. a. O. S. 9 ff. und Hävernick, Comm. z. Ezech. l. c. — Nach diesem Sinne ergibt sich aus dieser Stelle, daß die Mine 50 mos. Sekel hielt und 60 Minen ein Talent ausmachten. Daß nämlich die Sekel des Ezechiel mosaische Sekel sind, ergibt sich daraus, daß sie 20 Gera betragen, wie nach Exod. 30, 13 der Sekel des Heiligthums. Solcher Sekel aber gingen 3000 auf das Talent, wie aus Exod. 38, 25 f. klar erhellt, wo die Steuer von 603550 Gemusterten, zu einem halben Sekel für den Mann berechnet, 301775 ganze Sekel betragend, zu 100 Talenten und 1775 Sekel angegeben ist. — Die Bezeichnung aber der Sekel als Sekel des Heiligthums oder heilige Sekel setzt voraus, daß es noch andere Sekel gab. Auf diesen Unterschied führt auch die Vergleichung von 1 Kön. 10, 17 mit 2 Chron. 9, 16, wornach 3 Minen = 300 Sekeln sind, also die Mine 100 Sekel gehalten hat, während sie nur 50 heilige oder mosaische Sekel enthielt. Hiernach war der gewöhnliche Sekel nur die Hälfte des heiligen, oder dem Bekah gleich, wie auch die Rabbinen annehmen. Vgl.

Maimonides, constitutiones de siclis quas — — illustr. Jo. Esgers. L. Bat 1718. p. 19. Dieses Verhältniß gewinnt Bestätigung nicht nur daraus, daß nach Exod. 30, 13 Silberstücke im Gewichte von 10 Gera existirten, sondern auch daraus, daß der Name Bekah nur im Pentateuche vorkommt, später verschwindet, durch den an Gewicht ihm gleichen gewöhnlichen Sekel verdrängt wurde, weil vielleicht hauptsächlich Silberstücke von von 10 Gera Schwere im Umlaufe waren, auf die der an sich kein bestimmtes Gewicht ausdrückende Name Sekel (שֶׁקֶל) übertragen wurde. Vgl. noch Bertheau a. a. O. S. 26 f. — Der mosaische Sekel ist wahrscheinlich auch mit dem „Sekel nach Königsgewicht" 2 Sam. 14, 26 identisch, obgleich sich aus dieser Stelle, nach welcher Absaloms abgeschorenes Haar 200 Sekel wog, über das Gewicht des Sekels nichts bestimmen läßt. Denn diese Angabe ist — auch nach dem gewöhnlichen Sekel berechnet — eine viel zu hohe und kann als entschieden irrthümlich nur durch einen Abschreibefehler in den Text gekommen sein. Vgl. Bertheau, Comm. zu 2 Sam. 14, 26.

3) Ueber das Gewicht der vom Makkabäer Simon gemünzten Sekel s. das Nähere in §. 127. — Das babylonische Talent, nach welchem Darius Hystaspes sich den Silbertribut zahlen ließ, betrug nach Aelian (var. histor. I, 22) 72 attische Minen des ältern oder vorsolonischen Handelsgewichts; jede Mine dieses Gewichts wog 138,88 Solon. Drachmen; und da diese 82,2 Par. Gran schwer sind, so wiegen 72 Minen 822000 Par. Gran, wie das hebräische Talent (vgl. Böckh, S. 47 f. u. Bertheau, S. 36 f.). Das nämliche Gewicht hatte das älteste griechische oder äginäische Talent, welches zu dem von Solon angenommenen Geldgewichte in dem Verhältnisse von 10:6 stand (Böckh, S. 77). Da nun das solonisch-attische Talent ein Gewicht von 493200 Par. Gran enthielt, so ergeben sich nach dem Verhältnisse von 6:10 für das äginäische Talent 822000 Par. Gran (Bertheau, S. 36). — Auf dasselbe Resultat führen die rabbinischen Bestimmungen der hebräischen Gewichte. Die Rabbinen bestimmen das Gewicht der Gera zu 16 Gerstenkörnern (vgl. Carpzov, apparat., oder zu 17 nach Levi ben Gerson zu Exod. 30, 13 bei Leusden, philol. hebr. mixt. p. 194), eine Schwere, welche Eisenschmid (de ponder. p. 57) und Thenius zu 2 Sam. 12, 30 durch eigene Versuche erprobt und mit den vorhandenen jüdischen Sekeln übereinstimmend gefunden haben. — Da nun nach Thenius (theol. Studien u. Krit. 1846. S. 148) 345 solche Gerstenkörner auf ein Dresdner Loth gehen, so würde hiernach das hebr. Talent circa 90 Dresd. Pfund gewogen haben, während 822000 Par. Gran ungefähr 93 Dresd. Pfunde ausmachen. — Ganz falsch ist die Berechnung des Sekelgewichts nach der Schwere der siliqua, Johannisbrodbohne bei Jahn, bibl. Archäol. I, 2. S. 49 f., da גֵּרָה gar nicht siliqua bedeutet. Der Name גרה Korn mag daher kommen, daß das kleinste Gewicht die Form von Körnern oder Schroten hatte. Vgl. Böckh a. a. O. S. 58.

§. 126.
Maaße.

Die Maaße sind entweder Längenmaaße (מִדּוֹת) oder Hohlmaaße (מְשׂוּרוֹת). Die Namen der gewöhnlichsten kleineren Längenmaaße sind von Gliedern des menschlichen Körpers hergenommen, weil man sich derselben anfangs beim Messen von Längen bediente. Sie sind in aufsteigender Folge: die Finger- (Daumen) Breite (אֶצְבַּע Jer. 52, 21); die Handbreite (טֶפַח palma Exod. 25, 25) d. i. 4 Fingerbreiten; die Spanne (זֶרֶת Exod. 28, 16) d. i. 3 Handbreiten, und die Elle (אַמָּה) d. i. die Länge des Vorderarmes vom Knochen des Ellenbogens bis zur Spitze des Mittelfingers, oder 2 Spannen, 6 Hand- und 24 Fingerbreiten [1]); endlich die Ruthe (קָנֶה κάλαμος Ezech. 41, 8) d. i. 6 Ellen. Hiezu kommen für Bestimmung von Entfernungen oder Wegstrecken der Schritt (צַעַד 1 Sam. 6, 13), die Wegstrecke (Luther: Feldwegs כִּבְרַת הָאָרֶץ Gen. 35, 16. 48, 7. 2 Kön. 5, 19) etwa eine Wegstunde oder ¾ deutsche Meile [2]); die Tagereise (דֶּרֶךְ יוֹם Gen. 30, 36 u. ö., מַהֲלַךְ יוֹם Jon. 4, 3. ὁδὸς ἡμέρας 1 Makk. 5, 24. Luc. 2, 44) ein zwischen 6 bis 12, im Mittel nur 7 bis 8 Stunden betragendes Weitenmaaß, und der Sabbatsweg (σαββάτου ὁδός Apstlgesch. 1, 12), die Strecke, welche nach rabbinischer Satzung in Grundlage von Exod. 16, 29 den Juden am Sabbate außerhalb ihrer Wohnung zu gehen erlaubt war, d. i. 2000 Ellen, nach anderen Angaben 750 römische Schritte oder 6 Stadien [3]). — Die absolute Länge dieser Maaße läßt sich nicht mit voller Sicherheit ermitteln, weil nach 2 Chron. 3, 3 und Ezech. 43, 13 u. 40, 5 bei den Israeliten wie bei den Aegyptern und Babyloniern im Laufe der Zeiten verschiedene Ellen im Gebrauche waren. Nach dem wahrscheinlichsten Ergebnisse der neueren Untersuchungen betrug die mosaische Elle 20 Zoll 5 Linien Dresdn. oder 1 Fuß 6 Zoll 6 Linien rheinländisch Maaß oder 214,512 Par. Linien, während die größere Elle des Ezechiel zu 234, 333 Par. Linien berechnet wird [4]).

1) Die Worte אַמָּה und זֶרֶת werden noch von Böckh, metrol. Unterss. S. 265 und Bertheau, zur Geschichte, S. 51 f. für ägyptischen Ursprungs gehalten, weil im Koptischen Mahe oder Mahi mit dem Präfixe Ammahi den Vorderarm oder die Elle bedeute, und im Aegyptischen sich auch das Wort Terto finde. Allein beide Worte lassen sich aus dem Hebräischen ableiten und erklären; vgl. Gesen. thes. s. vv. und Thenius in d. theol. Studien u. Krit. 1846. S. 77; und die Hebräer wurden nicht erst in Aegypten mit dem Ellenmaaße bekannt.

2) Die eigentliche Bedeutung von כִּבְרָה ist unbekannt. Das Maaß entspricht aber ungefähr der persischen Parasange, wie auch Syr. und Arabs Samar. כברה übersetzt haben, welche nach Herodot (II, 6. V, 53) 30 Stadien, ³/₄ deutsche Meilen betrug. Vgl. Gesen. thes. p. 658 und Delitzsch, Genesis, II. S. 51.

3) Mehr über die Tagereise und den Sabbatsweg in Winer's R. W. unter diesen Artikeln.

4) In 2 Chron. 3, 3 werden die Maaße der Tempelräume übereinstimmend mit 1 Kön. 6, 2 ff. nach Ellen angegeben, aber mit dem Zusatze: „nach dem frühern Maaße". Diese Angabe setzt eine zur Zeit des Chronisten gebräuchliche spätere Elle voraus, welche entweder größer oder kleiner als die frühere oder mosaische war. Hiezu kommen Ezech. 40, 5 und 43, 13, wornach die Elle, nach welcher die Maaße des vom Propheten in der Vision geschauten neuen Tempels angegeben sind, eine (gewöhnliche) Elle und eine Handbreite d. h. 7 Handbreiten der gewöhnlichen Elle betrug. Aber die von Ezechiel als die gewöhnliche vorausgesetzte Elle ist schwerlich die mosaische. Denn dieser Prophet, der so ganz und gar im Gesetze lebt, würde wohl sicherlich kein anderes Maaß gebraucht haben als das mosaische, wenn die gewöhnliche Elle seiner Zeit der mosaischen gleich gewesen wäre. Wir müssen daher wohl annehmen, daß die gewöhnliche Elle, zu der Ezechiel eine Handbreite zusetzt, kürzer war als die mosaische oder gesetzliche, da häufig die im gewöhnlichen Leben gebrauchten Maaße kleiner als die Normalmaaße zu sein pflegen, daß sie etwa nur die Länge eines gewöhnlichen Mannesarmes hatte, worauf das אַמַּת אִישׁ „nach Mannesellenbogen" Deut. 3, 11 hindeuten könnte, und daß die Ezechielische Elle eine Palme oder 4 Fingerbreiten länger war als diese gewöhnliche, aber nicht so viel, sondern etwa nur 2 Fingerbreiten länger als die mosaische. — Diese Vermuthungen gewinnen hohe Wahrscheinlichkeit, wenn nicht volle Gewißheit, theils durch rabbinische Angaben, theils durch die Analogie der ägyptischen und babylonischen Ellen. Die Rabbinen nämlich bezeichnen die mosaische Elle von 6 Palmen als אמה בינונית cubitus mediocris (Mischn. Kelim XVII, 9 und Bartenora und Maimon. ad h. l. ed Surenh. VI. p. 90; vgl. Buxtorf, hist. arcae foed. c. VII. p. 86), und unterscheiden davon eine 5-palmige und eine von 6 Palmen und einer Fingerbreite oder über 6 Palmen enthaltende (vgl. Lundius, jüd. Heiligthümer, I. Cap. 2. § 13). Mag nun auch die fünfpalmige Elle gar nicht existirt haben, sondern von den Rabbinen nur aus Ezech. 40, 5 u. 43, 13

erschlossen sein, so muß doch die Benennung mittlere Elle auf alter Ueberlieferung beruhen, um so mehr, als sie einerseits mit der bei den Rabbinen gleichfalls vorkommenden Unterscheidung einer gemeinen und einer heiligen Elle im Widerspruch steht, andrerseits aber durch die auf uns gekommenen altägyptischen Maßstäbe Bestätigung erhält. Denn auf diesen Maßstäben sind nach dem einstimmigen Zeugnisse aller Gelehrten, welche dieselben genauer untersucht haben, zweierlei Ellen abgebildet, eine kürzere von 26 und eine längere von 28 Zollen, daneben aber nach der sehr ansprechenden Erörterung von Thenius a. a. O. S. 327 ff. noch Marken für ein drittes Ellenmaaß, d. i. für die im gewöhnlichen Verkehre gebrauchte Elle von 24 Zollen, so wie endlich noch Eintheilungen und Zeichen, die es wahrscheinlich machen, daß das Maaß von 26 Zollen die älteste Elle war, die jedenfalls ursprünglich auch nur 6 Palmen oder 24 Zolle betrug, im Laufe der Zeit aber für das gewöhnliche Leben um 2 Zolle verkürzt worden war, so daß 26 Zolle von dieser gewöhnlichen Verkehrselle, die übrigens auch in 24 Zolle getheilt wurde, auf die alte Elle gingen; während die zu 28 Zollen verlängerte Elle die spätere, sogenannte königliche Elle ist, die auch in Babylonien gebräuchlich war, wo nach Herodot I, 178 die königliche Elle um 3 Fingerbreiten größer war als die gewöhnliche Elle (μέτριος πῆχυς). Diese große, königliche Elle, deren Länge in Babylonien und Aegypten ziemlich gleich war (vgl. Böckh, metrol. Unterss. S. 227), ist wahrscheinlich dasselbe Maaß, welches Ezechiel als „Elle und eine Handbreite" bezeichnet. — Wenn aber die 26 Zoll auf den altägyptischen Maßstäben die älteste Normalelle bildeten, so stimmt deren Länge auch mit den rabbinischen Angaben (bei Eisenschm. de ponder. p. 118), daß die mosaische Elle 144 in ihrer Breite dicht neben einander gelegte Gerstenkörner betrug, indem diese nach den von Thenius a. a. O. S. 109 f. angestellten Versuchen durchschnittlich 20,5 Zoll Dresdn. oder 214,512 Par. Linien ergaben. Diese Länge stimmt endlich fast ganz mit der mittleren arabischen Elle, die gleichfalls zu 144 Gerstenkörnern bestimmt wird und nach ziemlich sicherer Berechnung bei Böckh (a. a. O. S. 247) 213,058 Par. Linien beträgt. — So im Wesentlichen Thenius in d. angef. Abhdl. Dagegen Böckh (S. 265 ff.) und Bertheau (S. 54 ff.) halten die Ezechielische Elle von 7 Palmen für gleich der mosaischen oder heiligen Elle und unterscheiden von ihr eine gemeine oder heilige Elle von 6 Palmen oder 24 Fingerbreiten. Von diesen Gelehrten wird hiernach die heilige Elle zu 234,333 Par. Linien, die gewöhnliche zu 204,8 Par. Linien berechnet. Aber die Identifizirung der Ezechielischen Elle mit der mosaischen ist unbewiesen und steht mit der rabbinischen Bezeichnung der mosaischen Elle als der mittleren in Widerspruch.

Die Hohlmaaße sind zum Theil andere für trockene Dinge als für Flüssigkeiten. a. Das größte Maaß für trockene Dinge ist der Chomer (חֹמֶר Lev. 27, 16. Num. 11, 32) oder

Kor (כֹּר, κόρος 1 Kön. 4, 22. Luc. 16, 7). Er enthielt 2 Letech (לֶתֶךְ Hos. 3, 2) oder 10 Epha (אֵיפָה Ezech. 45, 11); das Epha faßte 3 Sea (סְאָה, σάτον 1 Sam. 25, 18 u. ö. Matth. 13, 33) oder 10 Issaron (עִשָּׂרוֹן Lev. 14, 10. Num. 15, 4; bei Josephus, Antiq. III, 1, 6 ἀσσάρων) [5]. Endlich das Sea enthielt nach den Rabbinen 6 Kab (קַב 2 Kön. 6, 25). — b. Für Flüssigkeiten war das größte Maaß das Bath (בַּת, βάτος 1 Kön. 7, 26), nach Ezech. 45, 11 der zehnte Theil des Chomer, also für Flüssigkeiten dasselbe Maaß, was für trockene Dinge das Epha. Das Bath faßte (nach Josephus, Antiq. III, 8, 3) 6 Hin (הִין Exod. 29, 40 u. ö.), das Hin nach den Rabbinen 12 Log (לֹג Lev. 14, 10. LXX, κοτύλη). — Das Verhältniß dieser verschiedenen Maaße zu einander mag folgende Tabelle verdeutlichen:

Chomer . . .	1						
Bath und Epha .	10	1					
Sea	30	3	1				
Hin	60	6	2	1			
Issaron	100	10	$3\frac{1}{3}$	$1\frac{2}{3}$	1		
Kab	180	18	6	3	$1\frac{4}{5}$	1	
Log	720	72	24	12	$7\frac{1}{5}$	4	1.

Der wirkliche kubische Gehalt dieser Maaße ist noch streitig. Josephus bestimmt das Bath zu 72 ξέσται oder sextarii und das Hin = $\frac{1}{6}$ Bath zu 2 attischen χόαι, conchii, also das Bath gleich dem attischen Metretes, der 12 Choen oder 72 römische Sextarien faßte [6]. — Diese Bestimmungen erhalten zwar eine nicht unbedeutende Bestätigung daraus, daß die ältere ägyptische Artabe $4\frac{1}{2}$ römische modii oder 72 sextarii enthielt, folglich dem hebräischen Bath und Epha gleich war. Epha und Hin aber weisen schon in ihren Namen auf ägyptischen Ursprung hin [7]. Aber diese Bestimmungen werden dadurch wieder etwas zweifelhaft gemacht, daß sie weder zu den biblischen Angaben, nach welchen sich der wirkliche Gehalt einzelner Maaße

ohngefähr bestimmen läßt, noch zu den rabbinischen Werthbestimmungen der biblischen Maaße passen, diese aber mit den biblischen Angaben viel mehr harmoniren [8]).

5) Das Exod. 16, 36 erwähnte עֹמֶר ist kein Maaß, sondern ein Napf, der ein Zehntel Epha faßte.

6) Joseph. Antiqq. VIII, 2, 9: ὁ δὲ βάθος δύναται χωρῆσαι ξέστας ἑβδομήκοντα δύο; und III, 8, 3 sagt er von dem Hin: μέτρον δ' ἐστὶ τοῦτο ἐπιχώριον δύο χόας Ἀττικοὺς δεχόμενον, und 9, 4: ὁ δὲ εἲν μέτρον ἀρχαῖον Ἑβραίων· δύναται δὲ δύο χόας Ἀττικοὺς ποιῆσαι. Hiemit stimmt IX, 4, 4, wo Josephus $1/4$ Kab (vgl. 2 Kön. 6, 25) durch ξέστης wiedergibt, deren 72 auf den μετρητής gehen, indem 18 Kab oder 72 Viertelkab ein Epha ausmachen. — Mit diesen Bestimmungen stehen aber andere in Widerspruch, namentlich Antiq. XX, 9, 2, wo Josephus den Kor (oder Chomer zu 10 attischen Medimnen bestimmt und den Medimnus = 96 sextarii mit dem Metretes = 72 sextarii verwechselt, und III, 6, 6, wo er das Issaron ($1/10$ Epha) zu 7 attischen Kotylen bestimmt und die κοτύλη mit dem ξέστης verwechselt, obwohl auch dann die Angabe nicht genau zutrifft. Vgl. Böckh, S. 259. 261, Bertheau, S. 71 f. und Thenius a. a. O. S. 107 f.

7) Vgl. Böckh, S. 242. Das Wort אֵיפָה hat im Hebräischen keine passende Etymologie und stammt wahrscheinlich aus dem ägyptischen ὀφοί, οἰφὶ oder οἶφι, wie es die LXX an verschiedenen Stellen wiedergeben. Vgl. Gesen. thes. p. 83. Eben so läßt sich הִין aus dem Semitischen nicht befriedigend erklären, sondern stammt aus dem Aegyptischen und hat sich in dem Koptischen Eine und Ine, species, modus, forma erhalten. Vgl. Parthey, vocabular. Copt. latin. p. 27 u. 60.

8) Nach den Bestimmungen des Josephus hat Bertheau a. a. O. S. 72 f. den Gehalt der einzelnen Maaße in folgender Tabelle berechnet, in der er den attischen Metretes nicht mit Böckh (S. 278) zu 1993,95 Par. Kubikzoll, sondern nur zu 1985,77 Par. Kub. Zoll oder 739,800 Par. Gran Regenwasser ansetzt:

	Größe:	Wassergewicht:
Chomer . . .	19857, 7 Par. Kub. Z.	7398000 Par. Gran.
Epha	1985,77 „ „ „	739800 „ „
Sea	661,92 „ „ „	246600 „ „
Hin	330,96 „ „ „	123300 „ „
Kab	110,32 „ „ „	41100 „ „
Log.	27,58 „ „ „	10275 „ „

Aber nach diesen Maßbestimmungen konnte das eherne Meer in keinem Falle 2000 Bath Wasser fassen. Dies hat Thenius a. a. O. S. 90 ff. evident nachgewiesen. Daher legt Thenius seinen Bestimmungen die Angaben der Rabbinen zu Grunde, welche das Log = 6 mittleren Hühnereiern bestimmen (vgl. Kimchi, Lex. s. v., Buxtorf, Lex. hebr. s. v. קב, Schindler, Lexic. pentagl. s. v. איפה et לוג, und Lightfoot, har-

mon. evang. ad Joh. II, 6. Opp. I. p. 412 und Giese zu Mischn. Peah III, 6 ed. Surenh. I. p. 48), d. h. aber nicht der Inhalt von 6 Eierschalen, wie viele ältere Archäologen meinten, sondern der Raumgehalt von 6 Eiern, wie schon Val. Schindler, lex. pentagl. s. v. לג die rabbinische Angabe richtig gefaßt hat: „Si in vas aqua plenum sex ova conjiciantur, quantum de aqua effluxit tanta est mensura לג log“, und wie es sich aus Mischn. Kelim XVII, 6 deutlich ergibt, wo es wörtlich also heißt: Quando dixerunt (scil. auctores Mischnici) instar ovi, non magnum nec parvum, sed mediocre intelligunt. R. Jehuda dicit: adducit omnium maximum et minimum imponitque aquis et eas dividit, wozu Maimon. die Erläuterung gibt: si quis aliquod vas impleverit, quousque fieri possit, donec aqua super oras undique effluxerit, idque imposuerit alii vasi vacuo, tum insuper ovum aliquod majus injiciendum erit et prodibit exinde mensura corporis ovi absque dubio, et hasce aquas colliget. Porro implebit vas aliud aquis secunda vice per hoc ipsum vas vel per aliud, praeter sensum primum, deinde in istud vas conjiciet ovum minus, et colliget quoque id quod effusum est, ambasque accipiet aquas, et dimidium illius, quam collegit et illius ope aestimabit. Nach diesem Verfahren hat Thenius, S. 97 ff. durch wiederholte Versuche den Inhalt von 6 mittleren Hühnereiern gleich 21,27 Dresdn. Kubikzoll und das Gewicht der diesem Inhalte entsprechenden Wassermasse 19,125 Dresdn. Loth gefunden, und hiernach in einer Tabelle, in welcher das Log = 6 Eiern zu 21,25 Kub. Zoll angesetzt ist, den Werth der verschiedenen Maaße also bestimmt:

Chomer	= 180 Kab	od. 4320	Eiern	beträgt	10143,9	Par.	od. 11246,7	rheinl. Kub.Zoll
Epha (Bath)	= 72 Log	„ 432	„	„	1014,39	„	„ 1124,67	„ „
Sea	= 6 Kab	„ 144	„	„	338,13	„	„ 374,89	„ „
Hin	= 12 Log	„ 72	„	„	168, 9	„	„ 187,44	„ „
Kab	=	24	„	„	56,35	„	„ 62,48	„ „
Log	=	6	„	„	14,08	„	„ 15,62	„ „

Hiernach würde der Gehalt der einzelnen Maaße nur etwas über die Hälfte der auf den Angaben des Josephus fußenden Böckh-Bertheau'schen Berechnungen betragen, das eherne Meer aber wirklich 2000 Bath gefaßt haben.

§. 127.

Geld.

Außer bestimmten Gewichten und Maaßen macht der Handel, sobald er sich über den einfachen Austausch der Produkte erhebt, die Festsetzung eines Tauschmittels nothwendig, nach welchem der gegenseitige Werth der auszutauschenden Gegenstände berechnet werden kann. Als ein solches Tauschmittel wurde in Vorderasien von den ältesten Zeiten her das Silber benutzt, in rohen Stücken, deren Werth sich nach ihrer Schwere, ihrem Gewichte bestimmte.

Diese Geltung hatte das Silber schon im Zeitalter der Patriarchen, welche für Silber nicht nur Getraide aus Aegypten (Gen. 42, 25 ff. 43, 15 ff. 44, 1 ff.), sondern auch Land von den Canaanitern (Gen. 23, 15 ff.), kaufen. Das Silber aber, welches Abraham dem Hethiter Ephron für das Feld zur Grabstätte darwog, bestand in „Sekeln gangbar beim Kaufmanne" (שֶׁקֶל עֹבֵר לַסֹּחֵר Gen. 23, 16), d. h. in Stücken Silbers von dem Gewichte eines Sekels, welche für den Gebrauch im Handel mit einem ihr Gewicht angebenden Zeichen (Stempel) versehen waren [1]). Diese Silberstücke oder Metallmassen von diesem Gewichte mit einer Bezeichnung ihres Gewichts sind das älteste Geld, von dem wir überhaupt Kunde haben. Daß sie einzeln im Verkehre circulirten, erhellt daraus, daß der Werth des zu Kaufenden nach ihrer Zahl bestimmt wurde. Nach Silbersekeln werden im mosaischen Gesetze die Leistungen der Israeliten an das Heiligthum (Exod. 30, 13 ff.), die Entschädigungen und Strafgelder (Exod. 21, 22. Lev. 5, 15. Deut. 22, 19. 29) und die priesterlichen Schätzungen (Lev. 27, 3 ff. 25. Num. 28, 16) normirt, überhaupt aller Tausch und Verkauf berechnet. Wenn aber in Exod. 30, 13 jedem in die Musterrolle aufgenommenen Israeliten ein halber Sekel Silber als Abgabe an das Heiligthum auferlegt und dabei bemerkt wird: „20 Gera der Sekel", wenn ferner Exod. 38, 26 der halbe Sekel Bekah genannt wird, so müssen auch Silberstücke von dem Gewichte eines Bekah (Gen. 24, 22) existirt haben, und vielleicht noch kleinere, wenigstens Viertelsekel, die 1 Sam. 9, 8 erwähnt sind. — Sehr große Summen aber wurden nach dem größten Gewichte der Israeliten berechnet, nach dem Talente, כִּכָּר runder Gegenstand, eine Benennung, welche darauf hindeutet, daß man Silbermassen in der Gestalt dicker runder Scheiben hatte, welche 3000 Sekel wogen. Außerdem wird noch, aber erst in exilischen Schriften, die Mine = 50 Sekel erwähnt (1 Kön. 10, 17. Ezech. 45, 12. Esr. 2, 69. 7, 71).

Die Einführung von Silberstücken mit aufgeprägten Werthzeichen ist ohne Zweifel von den Phöniziern ausgegangen; und

dieses Geldes bedienten sich die Israeliten bis zum babylonischen Exile [2]). Im Exile wurden sie mit dem babylonischen und persischen Gelde bekannt, so daß in nachexilischen Schriften die Summen nach Dariken berechnet werden (Esr. 2, 69. 8, 67. Neh. 7, 70 ff. vgl. 1 Chron. 29, 7) [3]). Später hatten sie griechisch-syrisches Geld, bis der Fürst Simon nach Abschüttlung des syrischen Joches im Jahre 143 v. Chr. anfing, ganze und halbe Silbersekel ausprägen zu lassen, und im vierten Jahre der Befreiung Israels das Münzrecht von Antiochus VII. bestätigt erhielt (1 Makk. 15, 6). Diese Makkabäischen ganzen und halben Sekel sind ganz im Gewichte des mosaischen Sekels ausgeprägt und in mehreren ächten Exemplaren auf uns gekommen [4]). Sie scheinen indeß, obgleich auch die Herodier und zuletzt noch Bar Cochba Münzen prägten [5]), das griechische Geld nicht ganz verdrängt zu haben, da dieses in Statern und Drachmen bis in die Zeiten des Neuen Testaments hinein erwähnt wird, 2 Makk. 4, 19. 10, 20. 12, 43. Luc. 15, 8 f. Matth. 17, 27 [6]). Endlich unter der römischen Oberherrschaft kam auch römisches Geld in Umlauf, von welchem Denare (δενάριον Matth. 18, 28 u. ö.), Asse (ἀσσάριον aus Kupfer, Matth. 10, 29) und Quadranten (κοδράντης, quadrans Matth. 5, 26. Marc. 12, 40) angeführt sind [7]).

Der Werth dieser verschiedenen Münzen nach unserem Gelde war folgender: das Talent 2618 Rthlr., die Mine $43\frac{2}{3}$ Rthlr., der Sekel 21 ggr., der halbe Sekel $10\frac{1}{2}$ ggr., die Gera 1,3 Ngr. Der Golddarike gegen $7\frac{1}{2}$ Rthlr., der Silberdarike 21 ggr., der Stater gegen 24 ggr., die Didrachme 12 ggr., die Drachme 6 ggr., der Denar $5\frac{1}{3}$ ggr., das Aß ohngefähr $\frac{1}{2}$ ggr. oder 6 bis 4 Pfennige, der Quadrans ohngefähr 1 Pfennig.

1) Auch die Kesita (קְשִׂיטָה Gen. 33, 19) ist ein dargewogenes Metallstück und zwar nach Gen. 23, 16 und Hiob 42, 11 zu urtheilen, von bedeutend höherem Werthe als der Sekel (vgl. Delitzsch zu Gen. 33, 19), nicht ein ungeprägtes Stück Silber im Werthe eines Lammes (Cel. Cavedoni, bibl. Numismatik, I. S. 11), weil LXX, Chald. u. A. das Wort durch Lamm übersetzt haben. S. die verschiedenen Meinungen in Gesen. thes. s. v.

2) Vgl. Movers, das phöniz. Alterthum, III. S. 16. 27 ff. u. 56, wo die Angabe des griechischen Rhetors Alcidamas mitgetheilt ist, daß „die Phönizier, die Verständigsten und Geschicktesten unter den Barbaren, die Münzen erfunden. Denn sie hätten eine Metallmasse in proportionirte Theile zerlegt und unterscheidende Merkzeichen je nach dem verschiedenen Gewichte darauf geprägt (καὶ πρῶτοι χαρακτῆρα ἔβαλον εἰς τὸν σταθμὸν τὸ πλέον καὶ τὸ ἔλαττον). Vgl. Joh. Lydii de mens. I, 9. p. 5. — Hiemit stimmt die Aussage der Talmudisten, daß alles Silbergeld, welches im Gesetze vorkomme, tyrisches Silbergeld sei, überein; vgl. Hottinger, cippi Hebr. p. 131. — Von den Phöniziern ging das Prägen der Münzen zu den Griechen über, wo Phidon, König von Argos zwischen 780 – 740 v. Chr., nach phönizischem Münzfuße zu Aegina Silbergeld prägen ließ, jedoch nicht als der erste unter allen Hellenen, wie Böckh, S. 76 und Bertheau, S. 36 meinen. Vgl. dagegen A. v. Werlhof, Vorw. zu Cel. Cavedoni, bibl. Numismatik, Th. 2. S. IX. Auch der Ausspruch des Herodot I, 94, daß die Lydier zuerst Gold- und Silbermünzen geprägt haben, kann nur insofern richtig sein, als hier zuerst die Reichsmacht den Metallstücken das Werthzeichen aufprägte, während dies früher von den Kaufleuten geschehen sein mochte. Vgl. Ewald in d. Gött. gel. Anzeig. 1855. S. 1391. Daher wurde in der älteren Zeit bei Zahlungen das Geld nachgewogen, um die Richtigkeit des Gewichts zu erproben, wie es noch jetzt bei Goldmünzen, im Oriente besonders, zu geschehen pflegt. — Die neuesten Werke über die jüdischen (d. h. nicht blos hebräische, sondern auch persische, griechische und römische in Palästina in Umlauf gekommene) Münzen sind Cel. Cavedoni, bibl. Numismatik (vgl. §. 4. Not. 6), zu der 1856 ein zweiter Theil, enthaltend Anhänge und Nachträge, erschienen ist, und Recherches sur la numismatique judaïque par F. de Saulcy. Paris. 1854 mit 20 Blättern Abbildungen; die vollständigste Sammlung der bis dahin bekannt gewordenen jüd. Münzen. Ueber später gefundene, noch unedirte Münzen vgl. deutsch. morgenl. Ztschr. XI. S. 155 f.

3) Der Ursprung der von den Alten als Περσικὸν νόμισμα bezeichneten Dariken (אֲדַרְכְּמֹן, דַּרְכְּמוֹן auch אֲדַרְכֹּן) ist streitig, und die herkömmliche Meinung, daß sie ihren Namen von Darius Hystaspes hätten, unbegründet. da Suidas u. A. ihren Ursprung von einem ältern Darius herleiten Vgl. meinen apolog. Versuch üb. d. Chronik, S. 12 f. — Ewald (Gött. gel. Anz. a. a. O. S. 1392 ff.) combinirt den Namen דרכמון mit δραχμή und hält ihn für ursprünglich lydisch, von wo der Name sowohl zu den Griechen als zu den Persern gekommen sei, und die persische Reichsmünze für eine Nachahmung der Lydischen (?). Die persischen Dariken wurden in Gold und in Silber ausgeprägt, obgleich im A. Test. nur Golddariken erwähnt sind. Von beidem Metalle haben sich einzelne Exemplare in ovaler oder runder Form erhalten. Sie haben auf der Vorderseite das Bild des Königs — ein bärtiger (oder unbärtiger) Mann mit der tiara cristata auf

dem Kopfe und in der Hand eine Lanze oder einen Bogen; auf der Rückseite ein länglich eingeprägtes Viereck von unregelmäßiger Vertiefung. S. die Beschreibung bei Cavedoni, I. S. 84 ff. mit den Abbild. Taf. 1. Nr. 12—14. — Die Goldbariken haben das Gewicht von 2 Goldbrachmen oder 8,3—8½ Grammen, und den Metallwerth von 7½ Thaler Cour.; die Silberdariken wiegen nach Böckh (metrol. Unterss. S. 49) reichlich 224 engl. oder 274 Par. Gran, sind also dem Simeonischen Sekel gleich.

4) Die von Simeon und seinen Nachfolgern gemünzten Sekel enthalten in althebräischen Schriftcharakteren die Werthbezeichnung שקל, gewöhnlich שקל ישראל oder חצי השקל (Halbsekel) oder רביע Viertelsekel mit dem Jahre der Prägung שא oder שב, שג Jahr 1. 2. 3 oder לחרות ירושלם der Befreiung Jerusalems, und gewöhnlich noch die Worte ירושלם קדושה heiliges Jerusalem, und als Embleme einen Becher, eine Palme, einen gespaltenen Zweig und anderes; die späteren auch den Namen Schimeon u. a. S. die Beschreibung bei Cavedoni, I. S. 18 ff. und Taf. 1 der Abbild. — Das Gewicht der noch vorhandenen echten Sekel variirt zwischen 256 bis 272 Par. Gran; das der halben Sekel beträgt 132¾ P. Gran, das der Viertel schwankt zwischen 59 bis 61 P. Gran, je nachdem sie mehr oder weniger durch Abnutzung verloren haben, so daß das Normalgewicht mit vollem Rechte zu 274 P. Gran angenommen werden darf, und ihr Werth — da der preuß. Thaler etwas über 314 P. Gran hält — 21 ggr. oder 26 Ngr. beträgt. — Auch Kupfer- oder Broncemünzen aus den Zeiten der Makkabäer haben sich erhalten; eine große von dem doppelten Gewichte eines Silbersekels, und kleinere mit der Werthbezeichnung חצי Hälfte oder רביע Viertel, die aber nicht mit älteren Numismatikern, Ekhel, Bayer, für Hälften und Viertel eines Sekels, sondern wahrscheinlich für ganze, halbe und viertel Gera zu halten sind, — so daß — wie auch in Aegypten, Griechenland und Rom — das Kupfer zum Silber im Verhältnisse von 50 zu 1 gestanden haben würde. Vgl. Cavedoni, I. S. 47 ff. u. II. S. 11 ff.

5) Die auf uns gekommenen Münzen des Herodes d. Gr. und seiner Nachfolger sind sämmtlich von Bronce, keine von Silber oder Gold, so daß es scheint, der römische Senat habe diesen abhängigen Fürsten das Prägen von Silber- und Goldmünzen nicht gestattet. Diese Münzen haben schon griechische Inschriften. Genaueres über dieselben bei Cavedoni, I. S. 52 ff. II. S. 25 ff. — Auch kleine Kupfermünzen mit den Namen der römischen Kaiser von Augustus bis Nero existiren noch, die wahrscheinlich in Jerusalem geprägt worden, da sie nach jüdischer Sitte kein menschliches oder thierisches Bildniß, sondern nur die Palme, die einfache oder dreifache Aehre, die Weintraube und ähnliche jüdische Embleme enthalten. Im Gewichte stimmen sie mit den Semisses und Quadrantes jener römischen Kaiser überein. Vgl. Cavedoni, I. S. 64 ff. II. S. 39 ff. — Endlich über die jüdischen Münzen aus der Zeit des Aufruhrs der Juden gegen die Römer von 66—70 n. Chr. und des Bar Cochba vgl. Cavedoni, II. S. 53 ff.

6) Von griechischen Münzen, die in Syrien und Judäa circulirten, ist der Stater (στατήρ) der attische Silberstater, der 4 attischen Drachmen gleichkam, daher auch τετράδραχμον genannt und Josephus, Antiq. III, 8 dem hebräischen Sekel gleich geschätzt wird, womit übereinstimmt, daß die Tempelsteuer für zwei Personen mit einem Stater bezahlt werden konnte, Matth. 17, 24 ff. Die noch vorhandenen Stücke wiegen zwar mehr, nämlich 304—308 Par. Gran, während das Normalgewicht zu 328 Par. Gran angenommen wird, d. i. circa 24 ggr. Aber wahrscheinlich sind sie im Laufe der Zeit immer mehr unter dem Normalgewichte ausgeprägt worden; wie denn Plinius, hist. nat. 21, 109 die attische Drachme dem römischen Denare gleichsetzt, der unter Tiberius durchschnittlich nur 69, 8 Par. Gran wog, so daß 4 Denare = 279 Par. Gran um ein Unbedeutendes schwerer als der hebräische Sekel waren. Vgl. Böckh, metrol. Unterss. S. 125. — Die Drachme (δραχμή) bestand aus 6 Obolen und hatte durchschnittlich ein Gewicht von 82 Par. Gran, obwohl es auch leichtere zu 77, ja 76 P. Gran gibt, so daß sie gegen 6 ggr. Werth hatte. Vgl. Bertheau a. a. O. S. 42 ff.

7) Mit der römischen Herrschaft trat an die Stelle der Drachme der Denar, denarius, eine römische Silbermünze, die unter der Republik als $^{1}/_{84}$ des Pfundes Silber zu 73,39 P. Gran, später aber immer leichter ausgeprägt wurde, so daß sie unter Augustus 71, 2, unter Tiberius 69, 8 und unter Nero nur 65,85 P. Gran wiegen, und kleiner als die Drachmen waren, höchstens 5½ ggr. Werth hatten, obwohl sie im Handel und Wandel ihnen gleich standen. Vgl. Böckh, S. 469 und 299. — Die übrigen, im N. Test. erwähnten römischen Münzen waren von Kupfer, nämlich 1) das As, anfangs $^{1}/_{10}$, dann $^{1}/_{16}$ Denar mit dem Bildnisse des Kaisers; 2) der Quadrans = ¼ As. Als kleinste Münze ist Marc. 12, 42. Luc. 12, 59 das λεπτόν genannt, von Vielen für ½ Quadrans gehalten, wahrscheinlich aber nur eine andere Benennung des Quadrans. Vgl. Cavedoni, I. S. 78 ff. und 136.

§. 128.

Land- und Seehandel.

Obgleich der Handels- und Speculationsgeist mit der Bestimmung Israels zum Vermittler der wahren Gotteserkenntniß und des Heils für alle Völker unvereinbar, und aus diesem Grunde auch das Land Canaan, so weit die Israeliten dasselbe in Besitz nahmen, nach der physikalischen Beschaffenheit seines Bodens (vgl. §. 13) nicht geeignet war für eine Nation, welche den Handel zum hauptsächlichsten Gewerbe machen wollte: so sollte doch das Volk Gottes an keinem irdischen Gute Mangel haben,

sondern „den Zufluß der Meere saugen und die verborgenen Schätze des Sandes" (Deut. 33, 18). Die Quelle seines irdischen Reichthums sollte Israel in der großen Fruchtbarkeit seines Bodens und in dem göttlichen Segen seiner Händearbeit haben (Deut. 28, 11 f. 15, 6), und sich für den Ueberfluß der Produkte seines Bodens und seines Gewerbfleißes die ihm mangelnden Güter anderer Länder eintauschen können. Zu diesem Austausche und Eintausche reichten ihm die Handelsvölker an seinen Grenzen die Hände. Die Araber (Ismaeliter, Midianiter, Sabäer) im Osten und die Phönizier (Sidonier und Tyrier) im Westen, die von Alters her den Welthandel trieben, nahmen den Israeliten die Produkte des Landbaues und der Viehzucht ab und führten ihnen dafür die Güter und Schätze des Auslandes zu, so daß ihnen die Früchte des Handels zuflossen, ohne daß sie denselben zu ihrem Gewerbe machten. Bei alle dem aber mußte für die Bewohner eines Landes, welches die Küste des Mittelmeeres zur westlichen Grenze hatte und diesseits und jenseits des Jordan von den großen Handelsstraßen, die vom Euphrat her nach Aegypten und dem südlichen Arabien gingen, durchzogen war, die Versuchung nahe liegen, sich thätig an dem Welthandel und seinem reichen Gewinne zu betheiligen. Dieser für Israel naheliegenden Versuchung wurde vorgebeugt einerseits durch das alle Handelsspeculationen hemmende mosaische Verbot, für Darlehen von den Brüdern, d. h. Volksgenossen, Zinsen oder Uebersatz zu nehmen (Deut. 23, 19 f. vgl. Lev. 25, 36 f.), andrerseits durch die göttliche Fügung, daß die Israeliten durch eigene Schuld das ihnen zum Erbe zugesagte und zugetheilte Land Canaan nicht in seiner ganzen Ausdehnung in Besitz nahmen, sondern die für Entwicklung der Schifffahrt günstigsten Küstenstriche in den Händen der Canaaniter blieben, Jos. 13, 2—6. Richt. 1, 19. 27 f. 31—33. Der nördliche Theil der Seeküste von der Hafenstadt Dor an bis nach Sidon hinauf wurde zwar dem Stamme Asser zugetheilt [1]), blieb aber mit den Häfen von Acca und Tyrus im Besitze der Canaaniter oder Phönizier, und wurde ihnen auch

von David nicht streitig gemacht, der doch die im übrigen Lande wohnenden Canaaniter vollständig unterwarf und die Grenzen seines Reiches im Nordosten bis an den Euphrat und im Süden bis an die Spitze des rothen Meeres erweiterte (2 Sam. 8 u. 10 vgl. 1 Kön. 5, 1). Nicht nur David stand in freundlichem Verkehre mit dem Könige Hiram von Tyrus (2 Sam. 5, 11), sondern auch Salomo begnügte sich damit, das von seinem Vater David mit Hiram geschlossene Bündniß zu erneuern (1 Kön. 5, 15 ff.) und dahin zu erweitern, daß er activen Antheil an dem gewinnreichen Seehandel erhielt.

Mit Hülfe der Tyrier ließ Salomo nicht nur in dem edomitischen Hafen Ezjongeber am älanitischen Meerbusen eine Handelsflotte ausrüsten, die jährlich Gold und Edelsteine aus Ophir holte (1 Kön. 9, 26. 10, 11. 2 Chron. 8, 17 f. 9, 10), sondern sandte auch Handelsschiffe mit den Schiffen Hirams nach Tarsis, die in dreijähriger Fahrt von dort mit Gold, Silber und andern Seltenheiten reich beladen zurückkehrten (1 Kön. 10, 22. 2 Chron. 9, 21) [1]). Außerdem trieb Salomo durch Kronkaufleute (סֹחֲרֵי הַמֶּלֶךְ) einen bedeutenden und gewinnreichen Handel mit Pferden, die aus Aegypten bezogen und nach Syrien verhandelt wurden (1 Kön. 10, 28 ff. 2 Chron. 1, 16 f.). — Aber die aus dieser Betheiligung an dem Welthandel für die theokratische Entwicklung Israels entspringende Gefahr der Verweltlichung und Verflechtung in heidnisches Wesen, der selbst Salomo nicht ganz zu widerstehen vermochte, wurde gleich nach dem Tode dieses Königs von Israel abgewandt. Durch den Abfall der Zehnstämme von der Davidischen Dynastie ging für das Reich Juda nicht nur die unmittelbare Verbindung mit den Tyriern, sondern wahrscheinlich auch, wenn nicht schon bei der noch unter Salomo in Edom ausgebrochenen Verschwörung (1 Kön. 11, 14 ff.), so doch jedenfalls bei dem späteren gänzlichen Abfall der Edomiter von Juda unter Joram (2 Kön 8, 20), die Möglichkeit der Fortsetzung des Seehandels auf dem rothen Meere verloren [2]). Hiezu kam, daß die Spaltung des Reichs und die daraus folgen-

den gegenseitigen Bekämpfungen der beiden sich feindlich gegenüberstehenden Reiche überhaupt die Kraft und Macht der israelitischen Nation gebrochen wurde, so daß selbst die Zehnstämme die von Salomo errungene Theilnahme am phönizischen Seehandel nicht fortführen konnten und Israel in beiden Reichen wieder darauf beschränkt wurde, sich für seine Erzeugnisse des Landbaues, der Viehzucht und anderer Gewerbe von den handeltreibenden Phöniziern und Arabern die ihm nöthig gewordenen Natur- und Kunstprodukte des Auslandes einzutauschen.

Dieser Austausch der Landesprodukte gegen Bedürfnisse, die das eigene Land nicht gewähren konnte, scheint zu allen Zeiten sehr beträchtlich gewesen zu sein [4]). Die Israeliten lieferten den handeltreibenden Völkern, hauptsächlich den Phöniziern nicht nur ihren ganzen, sehr starken Bedarf an Getraide (Apstlgesch. 12, 20), besonders Waizen und Gerste [5]), sondern auch noch viele andere Handelsartikel, wie Olivenöl, welches seiner vorzüglichen Güte wegen nach Syrien, Arabien, Aegypten und in noch fernere Gegenden exportirt wurde, Wein, Honig, besonders Dattelhonig und Traubensyrup, selbst feines, von den israelitischen Frauen bereitetes Backwerk (Ezech. 27, 17), ferner Wolle, Baumwolle und Flachs, meist gesponnen und gewebt als feines Wollen- und Linnenzeug (Prov. 31, 34), verschiedene zum Theil kostbare Harze, welche theils zu Räucherwerk und Salben, theils zu medicinischem und anderem Gebrauche dienten, als Storax, Ladanum, Balsam von Gilead (vgl. §. 11. Not. 4), auch Asphalt vom todten Meere, eine für die ägyptischen Einbalsamirungen unentbehrliche Substanz, die auch zum Verpichen der Schiffe verwandt und selbst zu medicinischem Gebrauche nach Griechenland und Italien verhandelt wurde [6]), endlich die sehr geschätzten Nußdatteln von den Palmenhainen Jericho's und eichene Ruderhölzer aus Basan (Ezech. 27, 6). Manche dieser Erzeugnisse wurden auch von den durch Palästina nach Aegypten und Arabien ziehenden Karawanen gekauft und in jene Länder verhandelt (vgl. Gen. 37, 25) [7]). — Für diese Produkte erhielten die Israeliten Gold

und Silber, Erz und Eisen (kupferne Geräthe und geschmiedetes Eisen), Zinn und Blei durch die Phönizer theils aus Tarsis, theils aus den Ländern des Kaukasus, kostbare Bauhölzer (Cedern und Cypressen) vom Libanon, Sandel- und Ebenholz, Elfenbein, Edelsteine, Zimmt, Kassia, Weihrauch und andere Spezereien, buntgewirkte Stoffe, babylonische Prachtgewänder und andere Luxusartikel theils von den Arabern (Sabäern, Jes. 60, 6), theils durch den Ophirhandel.

Dieser beträchtliche Handel verhalf den Israeliten zu dem großen Wohlstande und Reichthume, zu dem sie besonders in längeren Friedenszeiten gelangten, nicht blos durch die vortheilhafte Verwerthung ihrer Landeserzeugnisse und Industrieprodukte, sondern auch durch den Gewinn, welchen sie aus dem durch ihr Land gehenden und in demselben von den Phöniziern betriebenen Handel dafür zogen, daß sie dem Transitohandel Schutz und Förderung durch Unterhaltung der Handelsstraßen gewährten. Auch mögen sich an diesem Handel viele Israeliten activ wenigstens in so weit betheiligt haben, daß sie den Aufkauf der Landesprodukte übernahmen, den Transport derselben in die großen Handelsemporien auf Eseln, Maulthieren und Kameelen (vgl. Jes. 30, 6) bewerkstelligten, und vielleicht auch den sogenannten Kleinhandel mit den auswärtigen Produkten im Lande vermittelten (Am. 8, 4. 6). Doch scheinen auch diese Handelsgeschäfte zum größeren Theile in den Händen der Phönizier oder der im Lande, besonders in den nördlichen Theilen desselben zurückgebliebenen und von den Israeliten tributpflichtig gemachten Canaanitern gewesen zu sein, welche das Land mit ihren Waaren durchzogen, in den Städten Israels Waarendepots einrichteten, die israelitischen Märkte besuchten, und gegen bestimmte Abgaben Duldung und Schutz für ihre Geschäfte genossen. Aus Nehem. 13, 16 erfahren wir, daß Tyrier in Jerusalem, wohin sie gesalzene Seefische brachten, selbst an den Sabbaten ihre Handelsgeschäfte trieben, so daß Nehemia die Thore Jerusalems schließen ließ, um die Sabbatruhe herzustellen [8]).

1) Vgl. Jos. 19, 25—31 und meinen Commentar z. d. St.

2) Vgl. meine biblisch-archäol. Untersuchung über die Hiram-Salomonische Schifffahrt. Dorpat. 1834. — Das Ophir der Israeliten, das man fast in allen Welttheilen gesucht hat (vgl. Ritter's Erdkunde, Th. 14. S. 351 ff) lag im südlichen Arabien, Genes. 10, 29; und die jetzt verbreitetste Meinung, daß es in Indien zu suchen, stützt sich blos darauf, daß man die 1 Kön. 10, 22 erwähnte Tarsisflotte nach Ophir fahren läßt. — Ueber Tarsis oder Tarschisch (תַּרְשִׁישׁ, *Ταρσήϊον*, *Ταρτησσός*) haben sich gegenwärtig alle Stimmen dahin geeinigt, daß es im südwestlichen Spanien, außerhalb der Meerenge zu suchen sei, die atlantische Küstengegend am Strome Bätis bezeichne. Vgl. Movers, Phönizier, II, 2. S. 594 ff. — Nach dem Vorgange von Bredow (Unterss. üb. einzelne Gegenstände der alten Geschichte, Geogr. und Chronol. St. 2) nehmen die meisten neuern Gelehrten an, daß Salomo blos nach Ophir Schifffahrt getrieben habe. Diese Annahme steht mit den Angaben 1 Kön. 10 in Widerspruch. Denn dort ist nur in V. 11 vgl. mit 9, 27 f. von der Fahrt nach Ophir die Rede, dagegen 10, 22 von einer Tarsisflotte, welche Salomo mit der Flotte Hirams auf dem Meere hatte, so daß Lassen, Indische Alterthumskunde, I. S. 538 sagt: in 1 Kön. 10, 22 sei „auch Ophir zu verstehen, obwohl im Texte Tarschisch steht". Allein zu dieser gewaltsamen Annahme sind keine zureichenden Gründe vorhanden. Denn wenn auch Tarsisflotte (אֳנִי תַרְשִׁישׁ) etwa wie unser „Ostindienfahrer" von großen Handelsschiffen überhaupt gebraucht werden konnte und 1 Kön. 22, 49 in diesem Sinne gebraucht zu sein scheint, so wird doch diese Auskunft bei 1 Kön. 10, 22 durch folgende Gründe als unzulässig abgewiesen. Erstlich die Ophirflotte fuhr von Ezjongeber aus auf dem Schilfmeere (יַם־סוּף 1 Kön. 9, 26), d. i. dem rothen Meere, die Tarsisflotte dagegen war auf dem Meere (בַּיָּם), d. i. nach constantem alttestl. Sprachgebrauche dem mittelländischen Meere. Sodann brachte die Ophirflotte dem Salomo nur Gold, und zwar 420 Talente, Almuggimholz (Sandelholz) und kostbare Steine (Edelsteine) 1 Kön. 9, 28. 10, 11; die Tarsisflotte dagegen brachte Gold, Silber, Schenhabbim, Kophim und Tukkiim 10, 22; und zwar muß sie Silber in großer Menge gebracht haben. Denn das Silber wurde zu Salomo's Zeit so gemein, daß man es für nichts achtete und der König es den Steinen gleich machte (10, 21 u. 27). Endlich ist noch die Dauer der Fahrten verschieden. Von der Tarsisflotte wird ausdrücklich bemerkt, daß sie einmal in drei Jahren kam (10, 22); die Ophirflotte hingegen legte ihre Fahrten innerhalb eines Jahres zurück. Dies ist zwar nicht expressis verbis gesagt, ergibt sich aber unzweideutig daraus, daß sie 420 Talente Gold brachte (9, 28), verglichen mit der Angabe 10, 14 f., daß das Gewicht des Goldes, welches Salomo in einem Jahre erhielt, 666 Talente betragen, außer dem, was von den Krämern und von dem Handel der Kaufleute und von allen Königen der Bundesvölker und den Statthaltern des Landes einkam. Eine jährliche Einnahme von 666 Talenten Gold außer oder neben den Handels-

abgaben, Tributen und Steuern wird nur begreiflich, wenn die Ophirflotte jährlich mit 420 Talenten Gold beladen heimkam. Bei dieser Verschiedenheit nicht nur des Ortes und der Zeit der Fahrten, sondern auch der Produkte, welche diese Schiffe dem Könige zuführten, kann der Umstand, daß die von der Tarsisflotte gebrachten Schenhabbim, Kophim und Tukkiim nach der gangbaren Deutung aus Indien stammen sollen, nicht als entscheidend gelten. Denn erstlich wurde Silber nicht aus Ophir bezogen, sondern allein aus Tartessus in Spanien, dessen Silberreichthum von den Alten einhellig bezeugt wird. Metallis plumbi, ferri, aeris, argenti, auri tota ferme Hispania scatet. (Plin. h. nat. III, 4). Vgl. damit die vielen Zeugnisse der Alten über den Silberreichthum Spaniens in Bocharti Phaleg, p. 169 sqq. und Movers, Phönizier, III, 1. S. 35 ff. Mithin spricht das von der Tarsisflotte gebrachte Silber entschieden für Tartessus, von wo auch Gold geholt werden konnte. Sobann beweisen auch die übrigen Waaren der Tarsisflotte nicht entscheidend für Ophir, selbst wenn die allein auf die alten Versionen basirte Erklärung von שֶׁנְהַבִּים וְקֹפִים וְתֻכִּיִּים durch Elfenbein, Affen und Pfauen richtig sein sollte. Denn auch diese Produkte und Thiere konnten von den nach Tarsis fahrenden Schiffern mitgebracht werden, da sie das, was Spanien selbst nicht lieferte, leicht auf der Hin- oder Rückfahrt an der Nordküste Afrika's einhandeln konnten. Denn diese Gegend war nach Herod. IV, 191. 194. Strabo, XVII, 5 und Diod. Sicul. XX, 58 u. a. nicht nur reich an Elephanten und Affen, sondern auch der Pfau war in Libyen, wie nach Herod. II, 32 ein großer Theil der afrikanischen Küste am Mittelmeere hieß, ein heiliges Thier (vgl. Eustathii comm. in Iliad. XXII. Tom. IV. p. 225 ed. Lips.) und kommt selbst auf phönizischen Münzen von Leptis magna vor (vgl. Movers, Phönizier, II, 2. S. 486), was darauf hindeutet, daß dieser Vogel seit alter Zeit in Afrika heimisch war, obgleich die Griechen ihn erst im 5. Jahrhunderte aus Mittelasien erhielten (vgl. Movers, Phöniz. III, 1. S. 94). Allein gerade die Deutung des Wortes תֻּכִּיִּים durch Pfauen ist höchst zweifelhaft; sie stützt sich blos darauf, daß im Tamulischen togai, tôghai für Pfau vorkommt. Aber dieses Wort ist weder im Sanskrit nachweisbar, noch im Tamulischen das gebräuchlichste Wort für Pfau. Dieses ist vielmehr mayil, Sanskr. mayura (vgl. Brockhaus in Gesen. thes. p. 1502). Hiernach behält die schon von Bochart geäußerte Vermuthung, daß תכיים meleagrides oder aves numidicae, eine Art Perlhühner seien, und ihren Namen von der Stadt Tucca in Mauritanien erhalten hätten, größere Wahrscheinlichkeit als die Deutung durch Pfauen (vgl. meine Hiram-Salom. Schifffahrt, S. 103 f.); da es bekannt ist, daß durch den phönizischen Handel auch allerlei Thiere, wie tartessische Katzen und Perlhühner nach Griechenland und Rom kamen (vgl. Movers, Phöniz. III, 1. S. 95 mit II, 2. S. 606). Auch das Wort קֹפִים (Affen?) weist nicht auf Indien hin, sondern entspricht dem griechischen κῆπος, κῆβος, eine Art geschwänzter Affen, deren Vaterland nach dem Zeugnisse der Alten (vgl. meine Hiram-Salom.

Schifffahrt, S. 96) nicht Indien, sondern Aethiopien ist. Endlich von שֶׁנְהַבִּים ist es bis jetzt nicht gelungen, die Deutung „Elephantenzahn" philologisch zu rechtfertigen, so daß die neuesten Erklärer Rödiger in Gesen. thes. p. 1454 und F. Böttcher in der Ztschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. XI. S. 539 f. alle bisherigen Versuche: הבים von Elephanten zu erklären (wie noch Ewald, Lehrbuch d. hebr. Spr. S. 93 der 6. Ausg.) aufgegeben haben und שנהבים in שֵׁן Zahn, Elfenbein und הבים oder הבנים Ebenholz zerlegend durch Elfenbein Ebenholz deuten wollen, aber nicht bedenken, daß bei einer Aufzählung von 3 Paaren von Produkten, deren erstes und drittes durch die Cop. ו verbunden ist, in dem mittleren Paare ein Asyndethon unerhört, wenigstens noch durch kein analoges Beispiel gerechtfertigt ist.

3) Dies ergibt sich nicht nur aus dem Fehlen jeglicher Nachricht über die Fortsetzung des Ophirhandels nach dem Tode Salomo's, sondern auch aus 1 Kön. 22, 49 f., wornach Josaphat wieder Schiffe bauen ließ, die nach Ophir fahren sollten, aber in Ezjongeber zertrümmert wurden, ehe sie eine Fahrt machen konnten. Der erneuerte Versuch setzt voraus, daß vor Josaphat dieser Handel in Stocken gerathen war oder aufgehört hatte.

4) Ausführlich hat sich über den Handel der Phönizier mit den Israeliten Movers, Phönizier, III, 1. S. 200 ff. verbreitet und mit vielen Zeugnissen belegt, wie beträchtlich und gewinnreich derselbe sein mußte.

5) Wie viel Getraide die Israeliten an die Phönizier verhandeln konnten, läßt sich schon daraus schließen, daß Salomo dem Könige Hiram für seine Hofhaltung jährlich 20,000 Cor, d. i. nach der Berechnung von Thenius 38,250 Dresdn. Scheffel Waizen und 20 Cor feinsten Oels (1 Kön. 5, 25) und den tyrischen Arbeitern auf dem Libanon 20,000 Cor Waizen und ebenso viel Gerste überließ (2 Chron. 2, 9). Den Hauptbedarf an Getraide erhielten die sehr bevölkerten phönizischen Handelsstädte aus dem angrenzenden fruchtbaren Galiläa, aber auch aus den entfernteren kornreichen Gegenden Palästina's, Samariens, Moabitis, Ammonitis und Gilead. Den vorzüglichsten Waizen lieferte Ammonitis, den sogenannten Minnitwaizen (Ezech. 27, 7), so daß die Ammoniter, wenn sie Juda unterworfen waren, ihren Tribut zum Theil in Waizen und Gerste zahlten (2 Chron. 27, 5). Vgl. Movers, Phöniz. III, 1. S. 209 ff., welcher den Betrag des jüdischen Getraidehandels mit Sidon auf jährlich 12½ Millionen Thaler berechnet.

6) Ueber die beträchtliche Ausfuhr von Asphalt (חֵמָר Judenpech) nach Aegypten und seine Verwendung vgl. Movers, Phöniz. III, 1. S. 225 f. Noch in neuester Zeit wird der Asphalt des todten Meeres von den Arabern gesammelt und das Rütl oder Pfund für 4 Piaster verkauft, und in manchen Jahren an 60 Kuntar's à 98 englische Pfd. zu Markte gebracht. Vgl. Robinson, Paläst. II. S. 464 f. und Ritter's Erdkunde, XV, 1. S. 758 ff.

7) An diesem Landhandel betheiligten sich auch die Philistäer, welche theils mit Aegypten, theils mit den arabischen Stämmen am rothen Meere

handelten, während sie in der älteren Zeit wenigstens keinen Seehandel hatten, und erst in der späteren Zeit in der Seestadt Majumas ein Hafen für Gaza wahrscheinlich von Aegyptern angelegt wurde. Vgl. Stark, Gaza, S. 320 ff. — Uebrigens trieben die Philister wie die Phönizier auch Menschenhandel und verkauften die gefangenen Israeliten in ferne Länder, wofür die Propheten ihnen die Strafe Gottes drohen, Am. 1, 6. 9. Joel 4, 3. 8. Vgl. Movers, Phöniz. III, 1. S. 70 ff. und Stark, Gaza, S. 324.

8) Aus Neh. 13, 19 ergibt sich, daß die fremden Kaufleute ihre Waarendepots außerhalb der Stadtthore Jerusalems hatten. Für die vorexilischen Zeiten fehlen ganz sichere und unzweideutige Zeugnisse über Handelsniederlassungen der Phönizier in den Städten Israels, da die von Movers, Phöniz. III, 1. S. 115 ff. und 202 ff. hiefür angezogenen Stellen Zeph. 1, 10 f. Prov. 7, 6 ff. verschiedene Auffassungen zulassen. Nach prophetischem Sprachgebrauche kann unter dem Canaanitervolke (עַם כְּנַעַן Zeph. 1, 11) auch die Bevölkerung Jerusalems, die den Canaanitern in Gesinnung und Handelsgeist glich, verstanden werden. Vgl. Strauss, vaticc. Zeph. ad h. l. Mit mehr Wahrscheinlichkeit ist die fremde Buhlerin (נָכְרִיָּה Prov. 7, 6 ff.) für das Weib eines nicht israelitischen Kaufmanns zu halten, der in der Stadt (Jerusalem) wohnte. Dagegen ganz unbeweisend erscheint Zach. 14, 21, wornach in der messianischen Zeit kein Canaanite, d. h. kein Heide in das Haus Jehova's kommen soll; und selbst 1 Kön. 20, 34, wo der besiegte Benhadad zum Könige Ahab spricht: ich will dir Straßen in Damaskus machen, so wie sich mein Vater in Samaria gemacht, beweiset nur, daß auswärtige Könige als Sieger den Israeliten die Bedingung freien Wohnens und Handelsverkehres für ihre Unterthanen in den Städten Israels, namentlich den Hauptstädten aufnöthigten; woraus sich freilich folgern läßt, daß dergleichen Rechte auch durch freie Verträge erworben werden konnten.

Unabhängig von diesem auswärtigen Handel mußte sich der innere Kleinhandel, ohne welchen kein nur einigermaßen civilisirtes Volk bestehen kann, bei den Israeliten schon durch das ihnen zur Pflicht gemachte jährliche Erscheinen vor dem Herrn beim Heiligthum mit Opfergaben, Erstlingen und Zehnten ausbilden. Da das Gesetz den ferne Wohnenden gestattete, den zu Opfermahlzeiten bestimmten Zehnten von Getraide, Most und Oel und das Erstgeborene von Rindern und Schafen zu verkaufen und mit dem dafür gelösten Gelde sich am Orte des Heiligthums Rinder, Schafe, Wein und starkes Getränk und alles wornach die Seele verlangt zu besorgen (Deut. 14, 23 ff.), so mußte

hier sehr bald ein nicht unbedeutender Markt entstehen, auf welchem jeder seine Bedürfnisse für die Opfer und Opfermahlzeiten für Geld erlangen konnte. Selbst der Absatz der Häute der Opferthiere, welche den Priestern als ihr Theil von den Brandopfern zufielen, und die Felle der Tausende von Paschalämmern mußte frühzeitig schon am Orte des Centralheiligthums einen Handel ins Leben rufen, der mit der Erweiterung des Opfercultus zunehmen mußte, und in der späteren Zeit, wo mit der Einführung fremden Geldes im Lande die Umwechslung der ausländischen Münzen in die für die Tempelsteuer erforderlichen heiligen Sekel hinzukam, sich sogar in den äußeren Vorhof des Tempels hineingezogen hatte (Joh. 2, 14 f. Matth. 21, 22). — So sehr nun auch dieses mit allerlei Wucher verbundene sündliche Treiben mit der Heiligkeit des Tempels in Widerspruch stand, so war doch der Handel mit Opfergegenständen eben so wenig durch das Gesetz verboten, als der Verkauf der für den eigenen Bedarf überflüssigen Produkte des Landbaues, der Viehzucht und der Handthierung für Geld oder entsprechende anderweitige Bedürfnisse des Lebensunterhaltes und Lebensgenusses. Solchen Handel setzt Mose bei seinem Volke voraus, ohne ihn zu beschränken, indem er nur der allem Handel leicht anklebenden Sünde zu steuern sucht durch das Gebot, nicht Unrecht zu thun in Längenmaaß und Hohlmaaß, sondern richtige Wage, richtige Gewichtsteine, richtiges Epha und richtiges Hin zu halten (Lev. 19, 36. Deut. 25, 13 ff.).

Nach dem babylonischen Exile erweiterte sich einerseits der israelitische Handel durch die Zerstreuung der Juden in alle Weltgegenden, von wo dann zu den hohen Festen zahlreiche Pilgerkarawanen nach Jerusalem zogen, um hier Opfer darzubringen und die Tempelsteuer zu entrichten [8]). Andrerseits aber wurde er durch Regalien, welche die fremden Herrscher von den werthvollsten Erzeugnissen des Landes in Anspruch nahmen, und durch Zölle, welche sie auf die Waaren legten, mehr zum Vortheile der fremden Herren des Landes, als des jüdischen Volks be-

trieben, obgleich es auch nicht an Juden fehlte, die durch verschiedene Monopole und Handelsprivilegien wie durch Pachtung der Zölle sich zu bereichern suchten, dafür aber bei dem Volke und seinen geistlichen Führern in Verachtung geriethen [10]). Selbst die Hebung des Großhandels durch Verbesserung des Hafens von Joppe von Seiten des Fürsten Simon und der Ausbau des Hafens von Cäsarea durch Herodes kam größtentheils nur den Fremden zu statten, während die dem väterlichen Gesetze treu anhangenden Juden im Allgemeinen dem Handel wegen der ihm anklebenden Ungerechtigkeit abgeneigt waren. — Erst nach ihrer gänzlichen Zerstreuung in alle Länder hat sich unter dem Drucke, der auf ihnen lastete, die Vorliebe für den Handel und der Speculationsgeist ausgebildet, welcher die Juden bis auf diesen Tag kennzeichnet.

9) Nach Joseph. Antiq. XVIII, 9, 1 übernahmen πολλαὶ μυριάδες ἀνθρώπων die Ueberbringung der Tempelsteuer und anderer Weihgeschenke nach Jerusalem von Seiten der babylonischen Judenschaft. Auch ist aus dem N. Test. hinreichend bekannt, wie die auswärtigen Juden zu den hohen Festen nach Jerusalem zu reisen pflegten.

10) Vgl. die Zusammenstellung von Zöllnern und Sündern Matth. 9, 10 f. 11, 19. Luc. 5, 30. 7, 34. Diese Zöllner, τελῶναι, sind freilich nur die Zollerheber, während die Zölle unter römischer Herrschaft meist an reiche Römer und Provinzialen verpachtet waren, die natürlich den Pachtertrag so reich als möglich zu machen suchten. Vgl. Winer, R. W. Art. Zöllner. — Belege dafür, wie schon damals Juden Handelsprivilegien in Anspruch nahmen und Speculationsgeist entwickelten, s. bei Joseph. de bell. jud. II, 21, 2 und vita §. 13. Vgl. noch Winer, R. W. I. S. 460.

§. 129.

Reise- und Transportmittel.

Nicht blos der Handel, auch die Wanderungen von Völkerstämmen seit den ältesten Zeiten geben Zeugniß, daß schon im grausten Alterthume große und weite Reisen unternommen wurden. Handelsverkehr aber und auch Kriegszüge machten die Anlegung von Straßen und gebahnten Wegen nöthig, von welchen in dem Königswege Num. 20, 17. 21, 22 vielleicht die älteste geschichtliche Spur zu finden [1]). Anfangs wurden solche Straßen

einfach dadurch gebahnt, daß die Reisenden immer denselben Weg nahmen; später wurden ordentliche Wege durch Aufdämmen von Erde und Steinen hergestellt. Solche werden im Gesetze namentlich für die Zugänge zu den Freistädten angeordnet (Deut. 19, 3). Doch waren wohl in der älteren Zeit die Verbindungswege zwischen den einzelnen Städten in ziemlich schlechtem Zustande und besonders im Winter und in der Regenzeit schwer zu passiren, obgleich der harte Felsboden im gebirgigten Theile Palästina's leicht fahrbare Straßen herstellen ließ. Feste planmäßig angelegte Heerstraßen wurden in Palästina erst durch die Römer eingerichtet und mit Meilensteinen, lapides versehen. Aber schon viel früher war das Land von Hauptstraßen für den Handel durchzogen, die bis auf den heutigen Tag dieselben geblieben sind [2]).

Schon hiedurch wurde das Reisen beschwerlich, noch mehr aber durch den Mangel an bequem eingerichteten Herbergen, die in der ältesten Zeit ganz fehlten und erst spät ziemlich nothdürftig eingerichtet wurden [3]). Die Reisenden mußten daher die nothwendigsten Bedürfnisse mit sich führen, und reisten deßhalb meist in größeren Gesellschaften mit vielen Lastthieren für den Transport der Reiseutensilien, Lebensmittel, Zelte und sonstigen Reisebedarfs (Gen. 24, 10 f.) [4]). Einzelne Personen machten selbst weite Reisen zu Fuß, indem sie die nöthigsten Lebensmittel in einer Reisetasche (πήρα Matth. 10, 10) mit sich führten, wo nöthig auch einen Schlauch mit Wasser auf ihren Schultern trugen (Gen. 21, 14. 28, 10 ff.), gewöhnlich aber auf Eseln, insbesondere wenn Frauen und Kinder mitreisten (Richt. 19, 9 ff. 1 Sam. 25, 20. 2 Sam. 17, 23. 1 Kön. 2, 40 vgl. Luc. 10, 34). Zur Reise durch die Wüste benutzte man, wie noch jetzt, Kameele (Gen. 24, 10). In bewohnten Gegenden pflegte der Reisende Nachtlager in Privathäusern zu nehmen, die bei der herrschenden Gastfreundschaft dem Wanderer gerne geöffnet wurden (Richt. 19, 17 ff.) oder auch im Freien unter einem Zelte zu campiren. Selbst in der späteren Zeit, wo es schon Wirthshäuser gab, pflegte man

die von der Gastfreundschaft gebotenen Privathäuser den öffentlichen Gasthäusern vorzuziehen (Luc. 2, 7. 9, 52. 22, 11).

Für den Transport der Sachen, des Reisebedarfs und selbst der Frauen und Kinder bediente man sich auch in der älteren Zeit schon der Wagen, die von Rindern gezogen wurden (Num. 7, 3. 1 Sam. 6, 7. 2 Sam. 6, 6) und in Aegypten schon zu Jakobs Zeiten für diesen Zweck im Gebrauch waren (Gen. 45, 19. 21. 27). — Auch die israelitischen Stammfürsten hatten auf dem Wüstenzuge Wagen (Num. 7, 3) und später pflegten Vornehme gewöhnlich zu fahren (1 Kön. 12, 18. 2 Kön. 19, 23. Apstlgesch. 8, 28), obgleich zu allen Zeiten Esel, Maulthiere und Kameele zum Reiten wie zum Lasttragen im Gebrauche blieben.

1) Die Anlegung dieser großen Heerstraßen fällt in die vorgeschichtliche Zeit. Nach der einen Sage wird sie der Semiramis, nach der andern dem Memnon zugeschrieben. Vgl. Movers, Phönizier, II, 1. S. 278. Königswege wurden sie genannt, weil sie auf königliche Kosten erbaut waren und vielleicht auch schon seit Alters von den Handelskarawanen Wegegeld für den König erhoben wurde. Vgl. Movers, Phöniz. III, 1. S. 132.

2) Die Angabe Joseph. Antiq. VIII, 7, 4, daß Salomo die nach Jerusalem führenden Straßen mit schwarzem Stein (Basalt?) habe pflastern lassen, ist schwerlich historisch, sondern von der Sitte der späteren Zeit auf Salomo übertragen, und an ihr nur so viel wahr, daß Salomo sich auch die Besserung der Handelsstraßen angelegen sein ließ. — Die regelmäßig gepflasterten Straßen, von welchen sich in Palästina noch manche Ueberreste erhalten haben, erweisen sich schon dadurch als Werk der Römer, daß sie den alten Römerstraßen in Italien ganz ähnlich sind. Vgl. Robinson, Palästina, II. S. 528 mit I. S. 309. 322. III, 294 u. a. Das Nähere über die Hauptstraßen Palästina's s. in Relandi Palaestina illustr. p. 404 sqq. und Winer, R. W. Art. Straßen.

3) In Gen. 42, 27. Exod. 4, 24. 2 Kön. 19, 23 vgl. Jer. 9, 1 bezeichnet das Wort מָלוֹן, das Luther Herberge übersetzt, nur die Station, den Ort des Nachtlagers entweder unter einem aufgeschlagenen Zelte oder in einer Höhle. Die erste Spur eines Gast- oder Wirthshauses ist wahrscheinlich in Jer. 41, 17 גֵּרוּת hospitium zu finden. Deutlicher ist unter πανδοχεῖον Luc. 10, 34 ein Wirthshaus erwähnt, wo man gegen ein dem Wirthe zu zahlendes Geld die nöthige Nahrung erhielt, während unter κατάλυμα Luc. 2, 7 das Privathaus eines Gastgebers zu verstehen. — Der Ursprung der jetzt noch im Oriente gewöhnlichen Karawansereien oder Chans, auch Mensils (منزل) genannt, liegt im Dunkeln. Wahrschein-

lich wurden sie anfänglich von den regelmäßig dieselbe Straße ziehenden Kaufleuten angelegt. Nach Herodot. V, 52 gab es königliche Wege mit Karawansereien im ganzen persischen Reiche; aber ihre Entstehung reicht höher hinauf und stammt vielleicht von den Phöniziern her, welchen die Einrichtung gebahnter Straßen zugeschrieben wird. Vgl. Movers, Phöniz. III, 1. S. 132 ff. Jetzt sind sie über den ganzen Orient verbreitet, befinden sich in Städten, Dörfern, auch wohl an der offenen Landstraße, und bestehen aus großen, meist ins Viereck angelegten Gebäuden aus massiven Steinen, die einen geräumigen Hof umschließen, häufig zwei Stockwerke, von welchen das untere Speicher und Gewölbe für Waaren und Ställe für das Vieh, das obere Zimmer für die Reisenden enthält, und einen Brunnen oder ein großes Wasserreservoir haben. Vgl. Rosenmüller, A. u. N. Morgenland, V. S. 161 ff., Robinson, Paläst. III. S. 575 und Wellsted's Reisen, II. S. 218.

4) Solche Reisegesellschaften, hebr. אֹרְחוֹת, הֲלִיכוֹת Gen. 37, 25. Hiob 6, 18 heißen im Persischen كروان arab. قيروان; vgl. Niebuhr, Reisen, III. S. 4 f. und die Schilderung Debanitischer Karawanen Jes. 21, 13—17, wo auch schon der Sitte Erwähnung geschieht, daß man ihnen mit Wasser entgegenkam, theils durch Anlegung und Instandhaltung von Brunnen und Cisternen an der Karawanenstraße, theils dadurch, daß wasserlose Stationen von den Bewohnern der benachbarten Orte, natürlich zu bestimmten Zeiten, wo die Karawanen eintrafen, mit Wasser versorgt wurden, wofür die Reisenden eine Abgabe entrichteten. Diese Einrichtung bestand schon zu Mose's Zeiten in Idumäa und Peräa nach Num. 20, 17 und 21, 20, wo die Israeliten durch das Land Edom und das Gebiet des Königs Sihon auf dem Königswege oder der Landstraße ziehen und das Wasser für sich und ihr Vieh bezahlen wollen, und waren im alten Oriente weit verbreitet. Vgl. Movers, Phönizier, III, 1. S. 131 f.

Dritter Abschnitt.

Wissenschaft und Kunst der Israeliten.

---

§. 130.

Charakter derselben.

Im höhern Alterthume standen Wissenschaft und Kunst vorzugsweise im Dienste der Religion. Diesen Charakter bewahrten sie bei den Israeliten so lange als die Theokratie bestand. Die Religion als göttliche Offenbarung oder vielmehr der Geist Gottes als das Prinzip der Offenbarungsreligion war die lebendige

Macht, welche die begabteren Geister der Nation beseelte, und zur Forschung in der Erkenntniß der göttlichen und weltlichen Dinge (1 Kön. 5, 9 ff.) wie zur Ausprägung ihrer Vorstellungen und Ideen in Werken der bildenden Kunst (Exod. 31, 3 ff.) antrieb. Neben diesen höheren, auf die Erkenntniß und Verherrlichung des wahren Gottes gerichteten geistigen Bestrebungen konnten die Versuche in weltlicher Wissenschaft und Kunst keinen festen und triebkräftigen Boden in Israel gewinnen, obgleich die Pflege der Wissenschaften und Künste durchaus nicht einem privilegirten Stande, etwa einer Priesterkaste, oblag, sondern jedermann offen stand, und einzelne Zweige derselben von Propheten und andern Weisen und Künstlern mit Erfolg betrieben wurden.

Diesem Prinzipe und Ursprunge getreu behielt die Wissenschaft der Israeliten während der Blüthezeit der Theokratie einen durchaus praktischen Charakter, sich eben so fern haltend von theoretischen Speculationen über die Natur der Dinge als von der Beschäftigung mit solchen Gegenständen des Wissens, die das Leben des Volks nicht unmittelbar berührten. Erst in den Zeiten der Auflösung des Gottesstaates fing die Wissenschaft an in Gelehrsamkeit überzugehen, obgleich auch da noch alle Studien sich auf das richtige Verständniß der in den heiligen Schriften niedergelegten Gotteserkenntniß bezogen, nur die Einführung des Gesetzes in die mannigfachen Verhältnisse des Lebens und die Befestigung der Gemüther gegen Zweifel zum Zwecke hatten. — Gleicherweise wurden von den schönen Künsten nur Poesie, Rhetorik und Musik für Zwecke der Religion ausgebildet und gepflegt; und selbst die bildende Kunst hat in dem Tempelbau ihre schönsten Blüthen entfaltet. Wenn daher Israel auch in Wissenschaft und Kunst nach dem gewöhnlichen Sinne dieser Worte von manchen Völkern des Alterthums übertroffen wurde, so sind doch seine Bestrebungen und Leistungen auf diesen Gebieten von einem Geiste getragen, welcher alle rein menschliche Wissenschaft und Kunst überdauert und die Gotteskraft besitzt, die Welt mit allen ihren erhabensten Bestrebungen zu überwinden und die geistige

Entwicklung unseres Geschlechts dem gottgewollten Ziele ihrer Vollendung entgegenzuführen.

Erstes Capitel.

Die Wissenschaften.

§. 131.

Schrift und Literatur.

Wie die Sprache dem Menschen das Mittel bietet, seine Gefühle und Gedanken auszudrücken und Anderen mitzutheilen, ja ohne Sprache überhaupt kein vernünftiges Denken möglich ist, so bietet die Schrift nicht nur das Mittel, die Resultate des Erkennens und Denkens auf dauernde Weise den Zeitgenossen und der Nachwelt treu und unentstellt mitzutheilen, sondern ist auch überhaupt die Grundbedingung für erfolgreiche Ausbildung jeglicher Wissenschaft. Mögen immerhin die Weisen der Ur- und Vorwelt die Erfahrungen ihres Lebens, die Ergebnisse ihres Nachdenkens nur durch mündliche Rede dem jüngeren Geschlechte mitgetheilt und auf diese Weise den Nachkommen überliefert haben, so würde doch bei der Trüglichkeit des menschlichen Gedächtnisses ohne die Erfindung und den Gebrauch der Schrift der Umfang des Wissens sehr gering und das Gebiet der Erkenntniß und Weisheit sehr beschränkt geblieben sein.

Die Erfindung der Schrift, d. h. der Sylben- und Buchstabenschrift, liegt jenseits der Grenzen geschichtlicher Erinnerung der Völker [1]). Nach der in unsern Tagen erst erkannten ursprünglichen Einheit der semitischen und indischen Schriftzeichen (Alphabete) zu schließen [2]), scheint sie in die Zeit zu fallen, in welcher das menschliche Geschlecht noch nicht in getrennte Völker aus einander gegangen war, oder wenigstens die großen Stämme der Culturvölker noch in so engem Lebensverkehre mit einander standen, daß diese für die geistige Entwicklung unsers Geschlechts wichtigste Erfindung leicht und bald von dem einen Volke zu dem anderen übergehen konnte. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die Schrifterfindung von einem semitischen Volke, wenn nicht dem

semitischen Urvolke selber ausgegangen, und war ohne Zweifel schon zu Abrahams Zeiten bekannt, obgleich in der Geschichte der Patriarchen keine sicheren Spuren von dem Gebrauche der Schrift, welche Nomaden noch jetzt leicht entbehren, vorliegen. Jedenfalls aber war Kenntniß und Gebrauch derselben unter den Israeliten in Aegypten schon verbreitet, da wir dort schon israelitische Beamte finden, welche ihren Namen Schoterim vom Schreiben hatten [3]). — So war denn auch in dieser Hinsicht das Volk Israel für die Verwirklichung der patriarchalischen Verheißungen an ihm durch seine Annahme zum Bundesvolke und durch Gründung eines Gottesreiches hinlänglich vorbereitet und ausgebildet. Ohne Schriftkenntniß und Schriftgebrauch hätte Gott den Stämmen Israels kein Gesetz geben können, welches alle Ordnungen des Lebens so regelte, alle Beziehungen des Volks zu seinem Gott und Herrn und alle Rechte der Glieder des Volks gegen einander so festsetzte, daß menschliche Sünde und Selbstsucht daran nichts ändern konnte; wie denn überhaupt eine geordnete Staatsverfassung und Reichsverwaltung ohne den Gebrauch der Schrift kaum durchführbar erscheint. — In der mosaischen Gesetzgebung wird daher die Schrift nicht nur als ganz bekannt vorausgesetzt, sondern auch ihr Gebrauch bei dem Rügeopfer (Num. 5, 23), der Ehescheidung (Deut. 24, 1 ff.) und verschiedenen andern Fällen (Exod. 17, 14. Num. 17, 17. Deut. 17, 18. 27, 1 f. u. a.) angeordnet. Unter Josua wird nicht nur das Gesetz auf die Denksteine, die auf dem Berge Ebal errichtet wurden, aufgeschrieben (Jos. 8, 32), sondern auch das zu vertheilende Land zuvor schriftlich aufgenommen (18, 4 ff.), und selbst in der unruhigen Richterperiode, einer Zeit des Verfalls aller Cultur, ist ein von Gideon aufgegriffener Jüngling aus den Leuten von Succoth im Stande, ihm die Fürsten und Aeltesten dieser Stadt, 77 Namen, aufzuschreiben (Richt. 8, 14) [4]).

Die Buchstabenschrift der Israeliten ist die altsemitische, auf phönizischen Denkmälern und hebräischen Münzen noch erhaltene [5]), die über ganz Vorderasien von Phönizien bis Assyrien,

die ältesten mündlichen Traditionen unseres Geschlechtes über die Urzeit und Vorzeit aufbewahrt, sondern auch vormosaische Aufzeichnungen niedergelegt und der theokratischen Vorgeschichte einverleibt, die wahrscheinlich von den Patriarchen gemacht, wenn nicht gar schon aus ihrem Vaterlande Chaldäa mitgebracht worden [10]). Der eigentliche Schöpfer der israelitischen Literatur ist aber Mose, welcher in den nach ihm benannten Büchern den Grund zu der heiligen Literatur des alten Bundesvolks gelegt hat, so daß alle folgenden Geschichtschreiber, Sänger und Propheten in seine Fußstapfen treten und die von seinem schöpferischen Geiste angebahnten Wege weiter verfolgend, insbesondere die heilige Poesie und Prophetie nach Form und Inhalt fortbilden und vervollkommnen, dergestalt daß unter David und Salomo die Poesie ihren Höhepunkt erreicht, die Prophetie hingegen erst im 9. Jahrhunderte sich zu einem selbstständigen Literaturzweige entfaltet und zwei Jahrhunderte lang alle anderen Zweige der Literatur überragt, und die geistige Fortentwicklung des theokratischen Lebens richtend und strafend, belehrend und tröstend begleitet und fördert. Aber mit dem immer mehr um sich greifenden religiösen und sittlichen Verderben der Masse des Volks, welches endlich die Strafe des Exils nach sich zog, begann die heilige Literatur des Volks von ihrer Höhe herabzusinken, und schon während des babylonischen Exils, noch mehr aber nach demselben an Originalität und Produktivität zu verlieren, bis sie ums J. 400 v. Chr. mit dem Erlöschen der Prophetie und dem Aussterben der althebräischen Sprache ihr Ende erreichte [11]).

Außer der in den Kanon des A. Testaments aufgenommenen heiligen Literatur hatten die Israeliten noch Schriftwerke, von welchen uns nur die Titel mit Auszügen ihres Inhalts in den kanonischen Geschichtsbüchern erhalten sind, woraus wir ersehen, daß sie theils die Geschichte des Volks, besonders das Wirken der Propheten zum Inhalte hatten, theils Produkte nationaler Begeisterung so wie des Nachdenkens der Weisen über Natur und Menschenleben waren [12]).

Auch nach dem Abschlusse des Kanons der heil. Schriften wurden noch verschiedene Werke zum Theil in hebräischer oder aramäischer Sprache, meistens aber im hellenistischen Idiome geschrieben, und soweit sie religiös-didaktischen Inhalts sind oder den Kampf des Volks für die väterliche Religion beschreiben, in die alexandrinische Uebersetzung des A. Test. aufgenommen und dadurch erhalten. Nach Inhalt und Form sind aber diese Schriften nur schwache Nachbildungen der alten heiligen Literatur und theils Produkte der in jener Zeit aufkommenden Schulgelehrsamkeit, theils Versuche patriotischer Anstrengung, dem Eindringen fremder, insbesondere hellenistischer Bildung und Philosophie in das Judenthum entgegenzuwirken, oder die Weisheit der im Gesetze niedergelegten geoffenbarten Erkenntniß und Lehre mit den Ideen orientalischer und hellenischer Speculation auszugleichen und den Mosaismus als die Quelle aller tieferen Wahrheiten den weisheitstolzen Hellenen gegenüber darzustellen [13]).

10) Das Nähere hierüber habe ich zusammengestellt in Hävernick's Handb. d. Einleitung in d. A. Test. I. §. 116 (Resultate über die Quellen der Genesis).

11) Vgl. mein Lehrb. der histor. krit. Einleit. in d. A. Test. 2. Aufl. Frkf. 1859.

12) Die Titel dieser Schriften sind zusammengestellt in meinem Lehrb. der Einleit. §. 5—7 in den Anmerkk.

13) Es sind die sogen. Apokryphen des A. Testaments, über deren Inhalt und Ursprung mein Lehrb. der Einleit. §. 226 ff. zu vergleichen.

§. 132.

Theologische Schulen.

Obgleich die einzelnen Bücher des A. Testaments nicht wenige Spuren von Verbreitung der Kenntniß der heiligen Schriften unter den Gebildeten Israels aufweisen, so findet sich doch keine Spur von Schulen für den Unterricht der Jugend oder des Volks aus den vorexilischen Zeiten [1]). Auch darüber, wie weit und auf welche Weise die Priester ihren Beruf, das Volk alle Satzungen, die Gott durch Mose geredet, zu lehren (Lev. 10, 11), erfüllt haben, gibt uns die Geschichte — von dem vereinzelten

Falle 2 Chron. 17, 7—9 abgesehen — keinen Aufschluß. — Die Prophetenvereine aber, welche durch Samuel ins Leben gerufen wurden (1 Sam. 10, 5. 19, 28) und später unter Elias und Elisa im Zehnstämmereich eine festere Organisation gewannen (2 Kön. 3, 3. 5. 4, 38. 6, 1), waren keine Theologenschulen, sondern Verbindungen zu geistlicher Ausbildung für ein kräftiges Einwirken auf die Zeitgenossen durch die Gabe des Worts und der Weissagung, um eine lebendige theokratische Gesinnung im Volke zu wecken und dem Abfalle von Jehova, dem lebendigen Gotte, zu steuern [1]). — Erst nach dem Exile, als die Prophetie zu erlöschen begann, wurde das Studium des Gesetzes Gegenstand der Schulgelehrsamkeit; und der Priester Esra wird als der erste erwähnt, welcher sein Herz darauf gerichtet, das Gesetz Jehova's zu erforschen und zu erfüllen und in Israel Satzung und Recht zu lehren (Esr. 7, 10). Da derselbe nicht nur Esr. 7, 6 ein kundiger Schriftgelehrter (סֹפֵר מָהִיר) im Gesetze Mose's heißt, sondern auch in dem königlichen Briefe des Artaxerxes ein „vollkommenener Schriftgelehrter im Gesetze des Gottes des Himmels" (V. 12 u. 21) genannt wird, so muß er als Priester das Studium des Gesetzes als Hauptberuf getrieben haben. Von da ab werden von Zeit zu Zeit namhafte Schriftgelehrte (סוֹפְרִים, γραμματεῖς) oder Gesetzeslehrer (νομοδιδάσκαλοι, νομικοί) erwähnt, welche theils auf die treue Erfüllung und Ueberlieferung des Buchstabens des Gesetzes und der heiligen Schriften großen Fleiß verwandten, theils den Inhalt der heiligen Schriften zu ihrem besondern Studium machten, namentlich das Gesetz Mose's für die Praxis des Lebens ausbeuteten und in streitigen Fällen Bescheid gaben (Matth. 2, 4. Luc. 2, 46) [2]). Durch diese Schriftgelehrsamkeit wurde allmälig eine vollständige Casuistik des Gesetzes für alle Verhältnisse des Lebens ausgebildet, und durch die Schriftgelehrten und ihre Genossen, d. h. die Schüler, welche sich um die durch scharfsinnige Gesetzesdeutung in Ruf gekommenen Lehrer sammelten, mündlich fortgepflanzt und als Ueberlieferung der Aeltesten (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων

Matth. 12, 5) dem geschriebenen Gesetze Mose's gleichgestellt, endlich gar übergeordnet [4]). Hiebei konnte es nicht ausbleiben, daß die Schriftgelehrten über viele Punkte des Gesetzes und seiner Auslegung für die Verhältnisse des Lebens verschiedene Meinungen aufstellten und vertheidigten, woraus unter ihren Schülern und Anhängern Partheien entstanden.

Ueber die Einrichtung dieser Schulen fehlen uns für den Zeitraum vom Exile bis zur Auflösung des jüdischen Staates genauere Nachrichten. Vermuthlich wandten sich die, welche nach tieferer Erkenntniß des Gesetzes trachteten, an diejenigen unter den Schriftgelehrten, welche durch weise und scharfsinnige Aussprüche vor anderen hervorragten, um von ihnen Unterricht zu erhalten, welchen die Lehrer theils in ihren Häusern, theils in den Synagogen, theils in den Hallen des Tempels in der Form von Unterredungen oder Disputationen, und zwar unentgeldlich [5]), ertheilten, wobei die Lehrer saßen, die Schüler oder Zuhörer anfangs standen, später auch zu den Füßen der Lehrer saßen (Apstlgsch. 22, 3). — Daß die Schriftgelehrten gerne über Gesetzesfragen öffentlich disputirten, erhellt auch aus den Evangelien. Die älteren Schriftgelehrten hatten auch keine gelehrte Titel. Diese kamen erst zu Christi Zeiten allmälig auf und wurden dann nach der Zerstörung Jerusalems in den zu immer größerer Bedeutung sich erhebenden Schulen zu Jabne (Jamnia), Tiberias und andern Orten zu einer Stufenfolge gelehrter Würden ausgebildet [6]).

1) Ueber die Spuren von der Verbreitung der Kenntniß der heil. Schriften im Volke vor dem Exile vgl. mein Lehrb. d. Einleit. in d. A. T. §. 153. S. 476 f., und über den Unterricht der Knaben und die ersten Schulen s. oben §. 111. Not. 4.

2) Ueber die Prophetenvereine vgl. meinen Commentar üb. die BB. der Könige, S. 349 ff. Die älteren Theologen haben sich dieselben nach dem Vorgange der Rabbinen als gelehrte Schulen vorgestellt. So sagt Vitringa, de Synag. vet. L. I. P. 2. c. 7. p. 350: Certe hi Prophetarum filii fuerunt Philosophi, vel si vis, Theologi et Theologiae candidati ac alumni, scientiae rerum divinarum sedulo incumbentes sub ductu unius alicujus exercitati Doctoris. Ja die späteren Talmudisten reden sogar von Schulen der Patriarchen und lassen den Erzvater Jakob in einem Lyceum des Sem

und Ebd. 14 Jahre Unterricht nehmen. Vgl. Waehner, antiqq. sacr. II. p. 794.

3) Ueber die Thätigkeit der Sopherim für die treue Ueberlieferung des biblischen Textes vgl. mein Lehrb. der Einleit. §. 158; über ihr Wirken als Gesetzeslehrer vgl. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael, III. S. 264 ff. und S. 246 ff. und J. M. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, (Lpz. 1857) I. S. 197 ff. — Von berühmten Schriftgelehrten bis zum Untergange des jüdischen Staates werden 5 Paare genannt: 1. Jose ben Joezer und Jose ben Jochanan zur Zeit der syrischen Kriege, welche strenge Verordnungen über Rein und Unrein aufstellten; 2. Josua ben Perachjah und Nithai aus Arbela in den letzten Zeiten Johann Hyrkans, welche darauf hinarbeiteten, der mündlichen Ueberlieferung mehr Eingang und Geltung zu verschaffen; 3. Simon von Schetach, „die Seele der neuen pharisäischen Gesetzgebung" und Juda ben Tabbai unter der Regierung der Alexandra und ihrer Söhne, Hyrkans als Hohepriester und Aristobulus als Leiter des Kriegswesens; 4. Schemajah und Abtalion (Sameas und Pollion), Söhne oder Nachkommen von Proselyten unter Hyrkan II. und dem Procurator Antipater; 5. Hillel erst mit Menachem, darauf mit Schammai unter Herodes d. Gr., welche berühmte Schulen gründeten und nicht nur über einzelne Punkte des Gesetzes, z. B. die Gründe der Ehescheidung, sondern auch in der Auffassung des ganzen Gesetzes dahin aus einander gingen, daß Hillel den Kern der Religion in dem sittlichen Grundsatze: „was dir nicht lieb ist, thue auch andern nicht", Schammai dagegen in der strengeren Uebung des Gesetzes erkannte, und Hillel demgemäß für die mildere Auffassung des Gesetzes war, Schammai die strengere, rigoristische Befolgung des Buchstabens forderte. — Aus der Schule Hillels wurde unter anderen berühmt sein Enkel Gamaliel, in dessen Schule der Pharisäer Saul, nachherige Apostel Paulus, seine rabbinische Bildung empfing (Apstlgsch. 5, 34. 22, 13). — Mehr über Hillel und Schammai s. in Carpzovi Apparat. p. 316 sqq. und Herzfeld a. a. O. S. 257 ff.

4) Eine übersichtliche Zusammenstellung der das Gesetz betreffenden mündlichen Traditionen (Halachot l' Moscheh mi Sinai) bis auf Hillel gibt Herzfeld a. a. O. S. 226 ff.

5) Ihren Lebensunterhalt erwarben sich die Schriftgelehrten durch Betreiben eines Handwerks, wenn sie nicht eigenes oder durch Heirathen erlangtes Vermögen hatten. So soll der berühmte Hillel vom Tagelohn gelebt haben. Pirke Abot, II, 2 (Mischn. ed. Surenh. IV. p. 413): Rabbi Gamaliel — — dicit: pulchra est disciplina legis cum artificio aliquo adjuncto, labor enim utriusque oblivisci facit peccati. Omne quoque studium cui non est junctum aliquod exercitium, tandem dissipatur trahitque secum iniquitatem. — Vgl. die Zusammenstellung von Rabbinen, welche Gewerbe trieben, in Gfrörer's Jahrhundert des Heils, I. S. 161 f.

6) Bis auf Hillel und Schammai führen die Schriftgelehrten keine Titel. Erst nach diesen kommen die Titel: Rab, Rabbi und Rabban auf, von welchen Rab die niedrigste, Rabbi die mittlere und Rabban die höchste Würde ausdrückt, so daß dieser letzte Titel nur 7 Gelehrten, unter welchen Gamaliel, zugesprochen oder beigelegt wird. Vgl. Carpzovi Apparat. p. 137 sqq.; und über die Promotion zu diesen gelehrten Würden durch Handauflegung (סְמִיכָה) Carpz. l. c. p. 143 sqq. und Waehner, antiqq. sacr. II. p. 798 sqq.

§. 133.

Pharisäer, Sadducäer und Essener.

Da Ziel und Streben der Schriftgelehrten darauf gerichtet war, zunächst durch Entwicklung von Satzungen und Vorschriften für alle einzelnen Verhältnisse des Lebens aus dem mosaischen Gesetze die väterliche Religion als göttliche Wahrheit und Richtschnur für Glauben und Handeln im Herzen der jüdischen Nation festzugründen, sodann durch die aus der Schrift abgeleiteten Satzungen einen Zaun nicht blos um das Gesetz, sondern auch um die Nationalität zu ziehen, welcher das Judenthum vor Auflösung durch das mächtig andringende Heidenthum bewahrte: so entwickelten sich aus den Schulstreitigkeiten der Schriftgelehrten die religiösen Partheien, die uns im N. Testamente unter dem Namen der Pharisäer und Sadducäer als die Träger des jüdischen Geistes und als die Führer des Volks entgegentreten [1]. — Der Ursprung dieser Partheien liegt im Dunklen und geht bis auf die Zeiten der syrischen Tyrannei über die Juden zurück [2]. Die Pharisäer [3]) sind ohne Zweifel aus den Chasidim d. i. Frommen (Ἀσιδαῖοι 1 Makk. 7, 13. 2 Makk. 14, 6) entstanden, welche unter den Makkabäern mit Gut und Blut für die Religion der Väter kämpften, und waren anfangs die Stützen und Pfleger ernster Gesetzesbeobachtung und aufrichtiger gesetzlicher Frömmigkeit, aus deren Mitte die bedeutendsten Schriftgelehrten hervorgingen. Aber nach dem Siege der Makkabäer über diese heidnischen Dränger geriethen sie mehr und mehr in Buchstabendienst, in Werthschätzung äußerlicher Werkgerechtigkeit und bloßen Schein des gottseligen Lebens, indem sie die Menschensatzungen ihrer

Schulgelehrsamkeit über Gottes Gebote erhoben [4]). — Dieser Richtung traten die Sadducäer entgegen, deren Ursprung von Zadok, einem Schüler des Antigonus von Socho aus der Zeit der syrischen Kriege hergeleitet wird [5]). Sie wollten allein das geschriebene Gesetz nach seinem Wortsinne gelten lassen und verwarfen die mündliche Ueberlieferung mit vielen auf dieselbe begründeten heiligen Gebräuchen, wurden aber durch die Schulstreitigkeiten mit den Pharisäern, in welchen sie häufig unterlagen und zuweilen aus dem hohen Rathe des Volks verdrängt wurden, in ihrer Opposition gegen die pharisäischen Satzungen bald so weit getrieben, daß sie die Auferstehung der Todten, den Glauben an Lohn und Strafe nach dem Tode und die neuere Entwicklung der Engellehre verwarfen [6]), und weniger durch gesetzliche Frömmigkeit als vielmehr durch ihren Reichthum und durch Genuß der zeitlichen Güter Ansehen und Einfluß auf das Volk zu gewinnen und auszuüben trachteten.

1) Vgl. Herzfeld a. a. O. S. 356 ff. und Jost a. a. O. S. 197 ff.

2) Josephus erwähnt beide Partheien erst unter dem Hohepriester Jonathan, etwa um 145 v. Chr., Antiqq. XIII, 5, 9.

3) Der Name פְּרוּשִׁים, Φαρισαῖοι bebeutet Abgesonderte, ἀφωρισμένοι (Suidas) und entstand daher, daß sie sich in Bezug auf Beobachtung der Heiligkeit, d. h. der Vorschriften über religiöse Reinheit von den übrigen absonderten, und wurde ihnen wohl ursprünglich von den Andersdenkenden beigelegt. Vgl. Herzfeld, S. 358 und Jost, S. 204.

4) In dieser Entartung treten sie in der evangelischen Geschichte auf als zelotische Feinde Jesu Christi Matth. 5, 20 vgl. 6, 2. 5. 6. 12, 2. 15, 1 ff. 23, 2 ff. Luc. 6, 2 f. 11, 37 ff. 18, 11. Joh. 9, 5 f. u. a., obgleich es auch damals noch rechtschaffene, wahrhaft fromme Männer, wie Nikodemus (Joh. 3, 1 ff.), Gamaliel (Apstlgsch. 5, 34) und Andere unter ihnen gab.

5) Nach Pirke Abot, I, 3 hat Antigonus von Socho gesagt: Seid nicht wie Knechte, welche den Herrn bedienen, um Lohn zu empfangen, sondern wie Knechte, welche ihn bedienen nicht des Lohnes wegen. Dieser Antigonus hatte zwei Schüler, Zadok und Boöthus, welche diesen Lehrsatz ihres Lehrers dahin abänderten: es sei gar keine Vergeltung zu hoffen und die Pflicht des Judenthums erfordere lediglich pünktlichen Gehorsam gegen das Gesetz, wodurch nach Aboth R. Nathan c. 5 zwei Risse der Zedukim und Baithusim, jener von Zadok, dieser von Baithus (Boöthus) entstanden. Vgl. Herzfeld, S. 382 und Jost, S. 215. Die Unter-

scheidung von Zedukim und Baithusim ist nicht klar, und verschwindet bei den Späteren. Diese Ansicht von der Entstehung der Sadducäer wird übrigens von Herzfeld a. a. O. bestritten und ihr Ursprung blos aus dem Gegensatze gegen die Uebertreibung der Pharisäer, der Name aber aus einer Umbildung von Zaddikim (צַדִּיקִים) in Zedukim (צְדוּקִים) nach Analogie von פְּרוּשִׁים abgeleitet (S. 358 ff.).

6) Ueber diese Streitigkeiten vgl. Jost, S. 216 ff. — Josephus (Antiq. XIII, 10, 6) charakterisirt beide Partheien so: *Νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν.* Im N. Testamente (Matth. 22, 23. Marc. 12, 18. Luc. 20, 27. Apstlgesch. 23, 8) treten sie als solche auf, welche Auferstehung, Engel und Geist leugnen, während Hieronymus ad Matth. 22 bemerkt: priores Sadducaei corporis et animae resurrectionem credebant, confitebanturque angelos et spiritum, sequentes omnia denegabant. — Die späteren talmudischen und rabbinischen Angaben über sie, welche zum Theil sehr partheiisch und feindlich lauten, hat Herzfeld a. a. O. S. 385 ff. zusammengestellt. — Ausgemacht falsch ist die Meinung Tertullian's und mancher älteren Theologen, daß die Sadducäer nicht das ganze A. Testament, sondern nur den Pentateuch als kanonisch angenommen hätten. Vgl. mein Lehrb. der Einleit. ins A. T. §. 215. Not. 4.

Neben diesen beiden Partheien, die auf das geistige Leben des Volks einen sehr starken Einfluß ausübten, entwickelte sich, wahrscheinlich auch aus den Chasidim durch ein über den Pharisäismus hinaus gesteigertes Streben nach levitischer Reinheit die Sekte der Essener oder Essäer (*Ἐσσηνοί* oder *Ἐσσαῖοι*), deren Ursprung noch nicht aufgeklärt ist [7]). Sie zogen sich aus dem öffentlichen Leben mit seinen Partheikämpfen zurück und schlossen sich zu einem Orden zusammen; lebten in unbewohnten Gegenden, theils nordwestlich vom todten Meere, theils in Aegypten, meist ehelos in gemeinschaftlichen Häusern, mit Ackerbau sich beschäftigend; sie badeten häufig, trugen einfache Kleidung, beim Essen reine Gewänder anlegend, entsagten allen feineren Genüssen in Speisen und Getränken, aßen kein Fleisch, sondern nur natürliche oder gekochte Erzeugnisse des Bodens und tranken nur reines Wasser. Auch betheiligten sie sich nicht am blutigen Opfercultus zu Jerusalem, obwohl sie Weihgeschenke an den Tempel schickten. Beim Eintritt in den Orden übergaben sie ihr Eigenthum der

Gesellschaft und lebten dann vom Gemeingute, welches Aufseher aus ihrer Mitte verwalteten, nach einer sehr geregelten Tagesordnung, gemäß welcher Arbeit und Mahlzeit mit Gebet begonnen und beschlossen wurde. Nach der Zeit ihres Eintritts in den Orden zerfielen sie in vier Klassen, indem die Novizen erst nach dreijähriger Prüfung in die volle Gemeinschaft desselben aufgenommen durch einen schauerlichen Eid, in welchem sie schwuren: Gott zu verehren, Gerechtigkeit, Treue und Wahrheit zu üben, die Lehrsätze nicht anders zu überliefern, als jeder sie empfangen und — was auf eine Geheimlehre schließen läßt — die Schriften des Ordens und die Namen der Engel treu zu bewahren [8].

In der Folgezeit wurden die Grundsätze der Pharisäer von den **Rabbaniten** vertreten, die Stellung der Sadducäer zur heil. Schrift von den **Karaiten** eingenommen, während in der Geheimlehre der Essener die Anfänge des **Kabbalismus** zu liegen scheinen.

7) Sie sind weder in den Apokryphen des A. Test. noch im N. Testamente erwähnt, sondern nur von **Josephus** (de bell. jud. II, 8, 2—15. Antiq. XIII, 5, 9. XVIII, 1, 2 ff.) und **Philo** (quod omnis prob. lib. u. Apolog. Jud. Opp. II, 457 sqq. 632 sqq. vgl. Euseb. praepar. ev. VIII, 11) näher geschildert. Die Herleitung und Erklärung des Namens ist ganz streitig. Die verschiedenen Vermuthungen darüber s. bei **Herzfeld**, S. 393 ff. u. **Jost**, S. 207. Note.

8) Ausführlicheres über sie bei **Herzfeld**, S. 368 ff. 388 ff., Jost, S. 207 ff. und J. J. **Bellermann**, geschichtl. Nachrichten aus d. Alterthume über Essäer und Therapeuten. Berl. 1821. Die übrigen ältern und neuern Schriften und Abhandlungen über sie verzeichnet **Dähne**, geschichtl. Darstellung der jüd. alexandr. Religionsphilosophie, I. S. 441.

Den Essenern waren sehr ähnlich die **Therapeuten**, wie sie Philo (de vita contempl. Opp. II. p. 471 sq.) schildert, jüdische Asketen Aegyptens, zu welchen Männer und Frauen (Θεραπευταὶ καὶ Θεραπευτρίδες) gehörten. Doch finden zwischen ihnen auch nicht unbedeutende Unterschiede statt (vgl. die Zusammenstellung der Aehnlichkeiten und Unterschiede bei **Herzfeld** a. a. O. III. S. 399 f.), indem die Therapeuten in einsamen Zellen ein rein beschauliches Leben führten, täglich, den Sabbat ausgenommen, bis Sonnenuntergang fasteten und an jedem siebenten Sabbate ein gemeinsames heiliges Mahl hielten.

§. 134.

Die Ausbildung einzelner Wissenschaften.

I. Die Theologie und Philosophie der Israeliten geht auf in der Idee der Weisheit (חָכְמָה Chokma), welche aus der im Gesetze, in der Prophetie und der theokratischen Führung Israels gegebenen objectiven Gestaltung der alttestamentlichen Religion sich gebildet hat. Diese Weisheit, wie sie in den Proverbien, den Büchern Hiob und Koheleth (Prediger) und einzelnen Psalmen gelehrt wird, unterscheidet sich von der Weltweisheit oder Philosophie anderer Völker wesentlich darin, daß sie nicht a priori die letzten Gründe der Welt und höchsten Zwecke des Daseins zu ergründen strebt, sondern weil aus dem Glauben an den überweltlichen persönlichen Gott, den allmächtigen Schöpfer und Regierer der Welt und den heiligen Gesetzgeber und Richter der Menschen geboren, nur den objectiven Inhalt der Religion subjectiv erfassen, die in der Offenbarung gegebene Weltanschauung und durch dieselbe die dem Menschengeiste vorgezeichnete Lebensaufgabe erkennen, nicht aber eine von der göttlichen Offenbarung unabhängige Erkenntniß aufrichten will [1]). Sie ist daher ganz auf die Erkenntniß der in der Welt und der geschichtlichen Offenbarung sich manifestirenden göttlichen Weisheit gerichtet und erhebt sich zwar bis zur Idee der ewig persönlichen Weisheit, die bei der Weltschöpfung als Künstlerin zur Seite Gottes Maaß und Gesetz der Natur bestimmt (Prov. 8, 22 ff.), d. h. zu dem Gedanken einer Alles umfassenden und beherrschenden göttlichen Zweckordnung, beschäftigt sich aber doch hauptsächlich mit der Frage nach dem Verhältnisse des Geschickes des Menschen zu seiner sittlichen Beschaffenheit, also nach der Realität der heiligen und gerechten Weltordnung, wie das mosaische Gesetz sie lehrt, um die Furcht des Herrn, d. i. die in allen Verhältnissen des bürgerlichen und häuslichen Lebens dem göttlichen Willen entsprechende Gesinnung und Handlungsweise zu lehren [2]).

1) Erst nach dem Bekanntwerden mit griechischer Philosophie wurde durch Aristobulus, Philo u. A. unter den ägyptischen und hellenistischen

Juden eine Speculation ausgebildet, welche die in der Offenbarung gegebene Erkenntniß mit der auf fremdem Boden erwachsenen Weltweisheit vermitteln wollte, dabei aber jene nach dieser gewaltsam umdeutet. Vgl. Gfrörer, Philo u. die Alexandr. Theosophie. Stuttg. 1831. 2 Bde. und Dähne, gesch. Darstellung der jüd. Alexandr. Religionsphilosophie. Halle. 1834. 2 Bde.

2) Vgl. G. Fr. Oehler, die Grundzüge der Alttestamentl. Weisheit, ein Tübinger Univ. Programm vom J. 1854. — Ueber die anthropologischen und psychologischen Vorstellungen der Israeliten vgl. Frz. Delitzsch, System der bibl. Psychologie. Lpz. 1855.

II. Die Geschichte wurde wegen ihrer großen Bedeutung für die Theokratie vorzugsweise von Propheten geschrieben und im Lichte der göttlichen Offenbarung dargestellt. Diese theokratische Geschichtschreibung — wie sie in den kanonischen Geschichtsbüchern vorliegt — schöpfte ihren Stoff für die ältere Zeit aus alten treuen Ueberlieferungen, Stammessagen, genealogischen Verzeichnissen, alten Liedern (Gen. 4, 23. Exod. 15. Num. 21, 14) und andern gleichzeitigen Urkunden, für die folgende Zeit aus biographischen Aufzeichnungen und öffentlichen Annalen, aus prophetischen und anderen Schriften von Zeitgenossen der Begebenheiten. Diese Quellen werden aber nicht annalenförmig excerpirt und zusammengestellt, sondern mit möglichst objectiver Auffassung des Thatbestandes pragmatisch so bearbeitet, daß in der Geschichte Israels das Walten Gottes unter seinem Volke zur Anbahnung der Erlösung und Beseligung aller Völker hervorleuchtet, in der Führung des alten Bundesvolkes sich die Führung der Menschenseelen zum Ziele ihrer göttlichen Bestimmung auf Erden erkennen läßt. Zu dem Ende geht die Geschichtschreibung bis auf die Erschaffung der Welt und die Entstehung des Menschengeschlechts zurück, um den genealogischen Zusammenhang des erwählten Volkes mit der ganzen Menschheit darzulegen, und den richtigen Gesichtspunkt für die Stellung Israels zu den übrigen Völkern der Erde, die rechte Einsicht in seinen welthistorischen Beruf zu eröffnen, so daß bei allem scheinbaren Partikularismus die israelitische Geschichtschreibung doch einen wahrhaft universalen Charakter trägt. Dieser Charakter zeigt sich auch darin, daß sie

eine zusammenhängende Chronologie von der Schöpfung bis zum Exile liefert, indem die Zeitfolge von Adam bis auf Jakobs Einwanderung in Aegypten nach den Lebensaltern der Patriarchen angegeben, von da ab nach dem Aufenthalte in diesem Lande und dem Auszuge der Israeliten aus demselben, später nach den Regierungsjahren der Könige berechnet ist, bis mit der Hingabe des Volks unter die Herrschaft der Heiden auch seine Geschichte in die Zeitrechnung der jedesmaligen Herrscher eingerahmt wird [3]). — Die theokratischen Geschichtsbücher bieten auch in der Völkertafel Genes. 10 und der Beschreibung Canaans im B. Josua schätzbare Beiträge zur Erdkunde, obgleich dieselbe nicht als besondere Wissenschaft behandelt worden.

3) Ausführlicheres s. in meinem Lehrbuch der histor. krit. Einleitung in d. A. Test. Th. 1. Abschn. 2.

III. In den Naturwissenschaften scheinen die Israeliten nicht weit über die einfachsten Beobachtungen und empirischen Kenntnisse hinaus gekommen zu sein. Von Salomo ist erwähnt, daß er von den Pflanzen und Thieren aller Gattungen geredet, mithin sich mit der Naturkunde beschäftigt hat (1 Kön. 5, 13). Von Beobachtung der Natur der verschiedenen, selbst ausländischer Thiere geben auch die Bücher Hiob und der Sprüche Zeugniß, ohne daß sich aber aus dem Allen etwas Genaueres über Umfang und Beschaffenheit dieser Kenntnisse ermitteln läßt. — Auch mit den hervorragendsten Sternbildern und deren Namen waren schon die älteren Israeliten bekannt (Hiob 9, 9. 26, 13. 38, 31 f. Am. 5, 8), ohne daß man hieraus auf eigentlich astronomische Kenntnisse schließen darf, wogegen schon die Unvollkommenheit ihres Kalenders spricht. Und sollte auch der Jes. 38, 8. 2 Kön. 20, 11 erwähnte Schattenzeiger des Ahas eine Sonnenuhr gewesen sein [4]), so hatte Ahas dieselbe sicher aus Babylonien erhalten, von wo auch die Hellenen den Gnomon erhielten (Herod. II, 109). — In der Mathematik gingen ihre Kenntnisse wohl schwerlich über die einfachen, für den gewöhnlichen Lebensbedarf ausreichenden vier Rechnungsarten (Spezies) hinaus (vgl. Lev.

25, 27. 50), die sie in Aegypten zugleich mit den für die Vertheilung des Landes erforderlichen Elementen der Feldmeßkunst erlernt haben mögen [5]).

4) Vgl. Martini, Abhdll. von den Sonnenuhren der Alten. 1777. S. 36 ff. und meinen Comment. zu 2 Kön. 20, 11.

5) Die frühzeitige Ausbildung der Geometrie und Arithmetik bei den Aegyptern bezeugen Herod. II, 109 und Diod. Sicul. I, 81. Vgl. Wilkinson, the manners, IV. p. 6 sqq.

IV. Mit der Arzneikunde müssen sich, nach der häufigen Erwähnung der Aerzte (Exod. 15, 26. Jes. 3, 7. Jer. 8, 22. Sir. 10, 11. 38, 1 ff. Matth. 9, 12. Marc. 5, 26. Luc. 4, 23 u. a.) zu urtheilen, die Israeliten seit alter Zeit vielfach beschäftigt, und die Aerzte auch verstanden haben, Wunden und äußerliche Schäden durch Verband, Erweichung mit Oel (Jes. 1, 6. Luc. 10, 34), mit Balsam (Jer. 46, 11. 51, 8), Pflastern (2 Kön. 20, 7) und aus Kräutern bereiteten Salben (Sir. 38, 8) zu heilen (Exod. 21, 19. 2 Kön. 8, 29. Ezech. 30, 21). Auch zeigen die Verordnungen über den Aussatz, daß der Gesetzgeber mit den verschiedenen Arten von Hautausschlägen wohl bekannt war (vgl. §. 114). Und nicht nur Mose, sondern auch andere Israeliten mögen in Aegypten, wo von Alters her die Arzneikunst so ausgebildet war, daß es für die verschiedenen Krankheiten besondere Aerzte gab [6]), sich mancherlei praktisch medizinische Kenntnisse angeeignet haben. Wie weit aber die israelitischen Aerzte in dieser Kunst fortgeschritten, darüber fehlen nähere Nachrichten. Aus einzelnen Andeutungen des A. und N. Testaments erhellt nur so viel, daß man auch innere Krankheiten zu heilen suchte (2 Chron. 16, 12. Luc. 8, 43) [7]), und daß von Kranken auch die Heilquellen, welche Palästina besaß, vielfach benutzt wurden [8]). Uebrigens folgt daraus, daß von dem Gesetze die Besichtigung der Aussätzigen und ihre Reinsprechung den Priestern übertragen wird, keineswegs, daß die Priester sich vorzugsweise mit der Heilkunde beschäftigt haben [9]). Was das Gesetz ihnen aufträgt, das hat mit der Heilung des Aussatzes nichts

zu schaffen. — Auch von Anwendung von Zaubermitteln läßt sich aus der Schrift kein Beleg beibringen [10]).

6) Herodot II, 84 erzählt von den Aegyptern: „Die Heilkunde ist bei ihnen also vertheilet: jeglicher Arzt ist nur für eine einzige Krankheit und nicht für mehrere und ist alles voll von Aerzten. Denn da gibt es Aerzte für die Augen, Aerzte für den Kopf, Aerzte für die Zähne, Aerzte für den Magen und Aerzte für die inneren Krankheiten". Vgl. Hengstenberg, die BB. Mos. u. Aeg. S. 68 f. und Wilkinson, the manners, III. p. 389 sqq.

7) Auch aus den verschiedenen Notizen, welche Winer, R. W. I. S. 92 aus den talmudischen Schriften zusammengestellt, ergibt sich nur, theils daß im Verlaufe der Zeiten der Gebrauch der Aerzte zunahm, worauf schon Sirach 38, 1 ff. hindeutet, theils daß die Aerzte auch verschiedene innerliche Mittel anwandten und mit chirurgischen Manipulationen vertrauter wurden.

8) Vgl. Joh. 5, 2 ff. (Teich Bethesda). Berühmt waren insbesondere die warmen Bäder bei Kallirrhoe auf der südöstlichen Seite des todten Meeres, in welchen Herodes Genesung suchte (vgl. Joseph. Antiqq. XVII, 6, 5. de bell. jud. I, 33, 5), vielleicht identisch mit den warmen Quellen, welche Ana in der Wüste fand, Gen. 36, 24. Dagegen gehören weder die Quelle bei Mara (Exod. 15, 23) noch die Quelle Siloah (Joh. 9, 7) zur Heilquellenkunde, zu der sie Friedreich, zur Bibel, I. S. 41 ff. rechnet.

9) Wie noch Trusen, die Sitten, Gebr. u. Krankh. S. 5 behauptet.

10) Nach Josephus (de bell. jud. II, 8, 6) zeichneten sich die Essener durch ihre naturhistorischen und medizinischen Kenntnisse, die sie aus alten Schriften geschöpft hatten, aus. — Die Spezialschriften über bibl. Medizin bei Winer, R. W. Art. Arzneikunst sind unbedeutend.

Zweites Capitel.

Schöne Künste.

§. 135.

Die Dicht- und Redekunst.

Unter den schönen Künsten erblühte am herrlichsten die Poesie oder Dichtkunst. Die Anfänge derselben liegen in der fernsten Vorzeit, wie aus dem Liede Lamechs (Gen. 4, 23 f.) zu ersehen. Als unwillkührlicher Ausdruck des kräftig erregten und bewegten Gemüths fehlt sie keinem Volke und tritt — weil die religiösen Gedanken und Wahrheiten das Herz und Gefühl am stärksten und tiefsten bewegen — bei allen Völkern zuerst im Gebiete der

Religion auf zum Preise der Gottheit. Bei den Israeliten hat die Dichtkunst diesen Boden nie verlassen. Alles was von weltlichen Liedern hie und da im A. Testamente erwähnt oder angedeutet ist, verschwindet gegenüber dem Reichthum und der Herrlichkeit der religiösen Dichtungen, welche den schönsten und erhabensten Poesien anderer Völker nicht nur ebenbürtig zur Seite treten, sondern dieselben an Kraft und Tiefe der Gedanken, an Zartheit und Innigkeit der Empfindungen, an Fülle und Mannigfaltigkeit natürlicher Bilder und Vergleichungen noch übertreffen.

Ihrem Inhalte und Charakter nach sind die Poesien der Israeliten theils lyrischer theils didaktischer Art. Die lyrische Dichtung, überhaupt die erste und ursprünglichste Form der Poesie, tritt uns schon in dem Segen Jakobs (Gen. 49), den Liedern Mose's und der Debora (Exod. 15. Deut. 32 u. 33. Richt. 5) in großartiger Erhabenheit mit urkräftigem Gedankenreichthume entgegen; aber ihre Vollendung und allseitige Ausbildung erreicht sie erst durch David und andere Meistersänger in den Zeiten der kräftigsten Entwicklung des Gottesstaates, und überdauert selbst die Auflösung des Reiches, so daß sie erst einige Zeit nach dem Exile gleichzeitig mit der Prophetie verstummt.

Neben der Lyrik und vielfach in sie verwebt erblühte durch und unter Salomo mit der Ausbildung der hebräischen Weisheit die Spruchdichtung oder das in kurzen Sprüchen, körnichten Gnomen, spitzen Vergleichungen und tiefsinnigen Räthseln sich bewegende Lehrgedicht, und entfaltet einen großen Schatz von Weisheitslehren für alle Verhältnisse des religiösen, sittlichen und bürgerlichen Lebens. Diese Dichtung fand in der Folge noch Pfleger an den Weisen am Hofe des Hiskia (Prov. 25, 1) und nach dem Exil an dem „Prediger", zuletzt an Jesus, dem Sohne Sirachs, dessen Sprüche freilich nicht blos viele Nachbildungen alter Muster aufweisen, sondern auch vielmehr Klugheitsregeln als sittliche und religiöse Lebensmaxime liefern.

Auch zur Fabeldichtung hatten die Israeliten Anlage, wie die Fabeln Jothams (Richt. 9, 7 ff.) und Nathans (2 Sam.

12, 1 ff.) zeigen. Dagegen blieb ihnen Epos und Drama unbekannt, obgleich die Lyrik sich nicht selten zu dramatischer Lebendigkeit erhebt.

In der Form hat die Poesie der alten Israeliten sich nicht zum metrischen Rhythmus oder zur Silbenmessung und zum Reime fortgebildet, und eben darin den Charakter der Ursprünglichkeit und geistigen Tiefe bewahrt, daß sie sich mit dem Gedankenrhythmus begnügt und theils durch Anwendung einer höheren, durch seltenere und ungewöhnliche Worte, volltönendere Wortformen und kühne Wortverbindungen gehobenen Diction, theils durch Ausbildung eines schönen Ebenmaßes der Redeglieder und Gedankenreihen für den Vers- und Liederrhythmus, nur in dem Parallelismus der Versglieder, Verse und Strophen dem Inhalte die entsprechende formelle Abrundung zu geben strebt, wobei wohl hie und da ein vollkommen metrischer Rhythmus mit gleichen Ausgängen oder Reimen entsteht, aber ohne daß er irgendwo beabsichtigt oder constant durchgeführt erscheint [1]).

Die Redekunst oder Rhetorik wurde hauptsächlich von den Propheten gepflegt und in der von Mose in seinen letzten Reden angebahnten und vorgezeichneten Weise nicht nur zur Befestigung des Volkes in der Treue gegen seinen Gott fleißig geübt, sondern auch zu hoher technischer Vollkommenheit ausgebildet. Die Reden eines Jesaja, Micha, Amos und anderer Propheten suchen an Kraft, Tiefe und Fülle der Gedanken, an Eindringlichkeit der Sprache und Vielseitigkeit in den Redeformen ihres Gleichen. In ihrer Anlage und Form besitzen sie zwar nicht die feine, wohlgeordnete Dialektik griechischer Redekunst; dafür aber machen sie durch die Einfachheit logischer Gedankenentwicklung und die dem Wechsel von Drohung und Verheißung, Mahnung und Tröstung stets entsprechende Form der Rede einen mächtig ergreifenden, unnachahmlichen Eindruck, welcher durch den rhetorischen Parallelismus der Glieder noch verstärkt wird. Hierin, so wie überhaupt in der Diction und Sprache nähert sich ihre Rede mehrfach der Poesie, obgleich außer in wirklich lyrischen

Stücken ihrer Weissagungen, der Unterschied von Rede und Dichtung nirgends aufgehoben wird.

1) Ausführlicheres über den Charakter und die Form der hebräischen Poesie s. in meinem Lehrb. der hist. krit. Einleit. in d. A. Test. §. 107 f. der 2. Aufl., wo auch die neuere Literatur über diesen Gegenstand verzeichnet ist.

§. 136.

Musik, Gesang und Tanz.

Die Instrumentalmusik, deren Erfindung in Gen. 4, 21 von Jubal hergeleitet wird, wird von jeher mit Gesang (Gen. 4, 20) verbunden und wohl auch häufig von Tanz begleitet (Gen. 31, 27. Exod. 15, 20). In dieser Verbindung wurde sie zur Erhöhung häuslicher Freude (Gen. 31, 27), sowie zur Verherrlichung öffentlicher Feste (Exod. 15, 20. 32, 6. 18 f. 1 Kön. 1, 40 f.) und glorreicher Nationalereignisse (1 Sam. 18, 6) besonders von den israelitischen Frauen geübt, aber auch zu allen Zeiten von Jünglingen und Männern getrieben und nicht selten bei festlichen Gelagen zur Steigerung des Sinnentaumels gemißbraucht (Jes. 5, 12. 24, 8. Am. 6, 5). Gesang und musikalisches Spiel gehörten auch zu den Freuden des königlichen Wohllebens (2 Sam. 19, 36. Pred. 2, 8) und selbst bei Trauerfeierlichkeiten kamen Gesang und Flötenspiel in Anwendung (Jer. 9, 16. 2 Chron. 35, 25. Matth. 9, 32).

Eine höhere und edlere Bestimmung erhielten Musik und Gesang durch ihre Einführung in den Gottesdienst. — Uralt und fast allen Völkern des Alterthums gemeinsam ist die Sitte, Nationalfeste zu Ehren der Gottheit mit Musik, Gesang und Tanz zu feiern. Diese Sitte finden wir bei den Israeliten schon am rothen Meere, wo ein Frauenchor mit Handpauken und in Reigen, von der Mirjam angeführt, sich am Lobgesange Mose's und des Volks durch antistrophische Wiederholung des Hauptgedankens des Liedes betheiligt (Exod. 15, 20). In engere Verbindung aber mit dem Opfercultus setzte schon Mose die Musik durch die Vorschrift, daß die Priester bei allen Brand- und Dankopfern

die für theokratische Zwecke angefertigten silbernen Trompeten blasen sollten, um die Opfer vor das Gedächtniß Jehova's zu bringen (Num. 10, 2 ff.). Zu einem integrirenden Bestandtheile des regelmäßigen Cultus erhob jedoch erst David den Gesang und das Saitenspiel, indem er die Ausführung des in den Gottesdienst aufgenommenen Psalmengesanges musik- und gesangkundigen Leviten übertrug, welche unter besonderen Sangmeistern (מְנַצֵּחַ) in drei Chöre getheilt die Kunst des Gesanges und Spieles auf Harfen, Lauten und Cymbeln (1 Chron. 25, 1. 6) berufsmäßig trieben und ausübten (1 Chron. 16, 4 ff. 25, 1 ff.). — Auch die durch Samuel gegründeten Prophetenvereine beschäftigten sich mit musikalischem Spiele, um die Seele für die Einwirkungen des göttlichen Geistes empfänglich zu stimmen (1 Sam. 10, 5 vgl. 2 Kön. 3, 15).

Ueber die Beschaffenheit der Tempelmusik und die Kunstfertigkeit, zu welcher der heilige Gesang sammt dem begleitenden musikalischen Spiele ausgebildet war, fehlen uns aber genauere Nachrichten [1]). Aus den wenigen Andeutungen darüber in 1 Chron. 15, 19—22 und in mehreren Psalmenüberschriften läßt sich nur so viel erschließen, daß verschiedene Sangweisen und Melodien ausgebildet waren, mit welchen das Spiel harmonirt haben wird, obgleich an Harmonie im höheren Sinne des Worts nicht zu denken sein dürfte, da von der Kenntniß und dem Gebrauche von Musiknoten keine Spur erweislich ist. Dennoch dürfen wir uns den Tempelgesang nicht auf bloße einfache Cantilation beschränkt denken, sondern müssen wohl wirkliche Melodien annehmen, weil sich aus der Beschaffenheit des späteren Synagogengesanges kein Rückschluß auf den musikalischen Tempelgesang machen läßt. Dieser Gesang verfiel schon mit dem Erlöschen des theokratischen Lebens und dem Untergange des Salomonischen Tempels, so daß in dem nachexilischen Tempelcultus schon nur noch schwache Ueberreste der ehemaligen Blüthe übrig geblieben (Esr. 3, 10 vgl. 2, 41 u. 65. Neh. 7, 73. 12, 27 f. 36. Ps. 150. Sir. 49, 20 [18]), und den alexandrinischen Uebersetzern

der Psalmen bereits die musikalischen Ausdrücke der Psalmenüberschriften unverständlich geworden waren [2]).

1) Daher geben auch die verschiedenen Bearbeitungen dieses Gegenstandes keinen genügenden Aufschluß. Unter denselben ist noch immer ihrer Gründlichkeit wegen beachtenswerth die Darstellung der hebr. Musik in J. N. Forkel, allgem. Geschichte der Musik, Bd. 1. Cap. 3 mit Angabe der zahlreichen Literatur derselben S. 173 ff. Damit vgl. Winer, R.W. Art. Musik, wo die neueren Schriften genannt sind, und G. Schilling, Encyklop. der gesammten musikal. Wissenschaften oder Universal-Lexicon der Tonkunst. Stuttg. 1836. Bd. 3. S. 529 ff.

2) Ueber die musikalischen Psalmenüberschriften vgl. meine Zusammenstellung und Erklärung derselben in Hävernick's Hdb. d. Einleit. III, S. 110 ff. — Aus 1 Chron. 15, 20 u. 21, wo die neben musikalischen Instrumenten vorkommenden Ausdrücke עַל־עֲלָמוֹת und עַל־הַשְּׁמִינִית „nach Jungfrauen" und „nach der Octave" ohne Zweifel verschiedene Sangweisen bezeichnen, zieht Schilling a. a. O. S. 535 die ziemlich wahrscheinliche Folgerung: „Die Jungfrauen- (Knaben-) Stimme, welche das Alamoth bezeichnet, und die also dasselbe war, was wir Sopran nennen, der in der Regel die Melodie führt, ward von den Männerstimmen ohne Zweifel nur in der tieferen Octave begleitet, was auch die accompagnirenden Instrumente je nach Beschaffenheit ihrer Tonlage und höchstens nur unter harmonischer Einmischung der Quarten und Quinten thaten". — Außerdem bemerkt derselbe S. 536 sehr richtig: „Von dem enharmonischen und chromatischen Tongeschlechte können die Hebräer zu Davids Zeiten, und dies war doch die glänzendste Periode der hebräischen Musik, durchaus noch nichts gewußt haben; denn einmal wird das enharmonische Geschlecht viel später erfunden und dann wird das chromatische Tongeschlecht, wenn wir auch dessen Alter bis zu Davids Zeiten hinauf setzen wollten, von den Lacedämoniern, unter welchen es zuerst aufkam, gleich nach seinem Erstehen wieder verboten. Sie hatten demnach nur das diatonische Tongeschlecht". — Daß wir in den masorethischen Accenten, die allerdings zugleich zur Bestimmung der Modulation der Stimme beim Cantiliren der Psalmen in den Synagogen dienen, keine Musiknoten der alten Israeliten besitzen, bedarf bei dem ausgemacht späten Ursprunge des masorethischen Accentsystems (vgl. meine Einl. in d. A. Test. §. 169 der 2. A.) keiner Widerlegung mehr.

Der Tanz (מָחוֹל, חול) war zu allen Zeiten ein beliebtes geselliges Vergnügen der Mädchen und Frauen (Jer. 31, 4), welches selbst Kinder auf der Gasse spielend nachahmten (Hiob 21, 11 f. Matth. 11, 17. Luc. 7, 32) und wurde von Frauenchören zur Verherrlichung nationaler Freuden, insbesondere von Siegesfesten (1 Sam. 18, 6) und religiösen Feiern (Exod. 15,

20. Richt. 21, 21) ausgeführt, bei welchen Anlässen, wenigstens in der älteren Zeit, auch wohl Männer durch Tanzen die Freude ihres Herzens kund gaben (2 Sam. 6, 5. 14) [3]). Die Tänze bestanden wohl nur in kreisförmigen Bewegungen mit regellos rhythmischen Schritten und lebhaften Gesticulationen, wobei die Frauen Aduffe und Triangel mit den Händen rührten (Richt. 11, 34), selbst wenn bei Nationalfeierlichkeiten andere Instrumente dazu gespielt wurden (Ps. 68, 25. 150, 4). — Von öffentlichen Tänzerinnen, wie sie im neueren Oriente häufig zu finden, läßt sich in den Zeiten des A. Testaments keine Spur entdecken. Das Tanzen der Tochter der Herodias vor Männern bei einem schwelgerischen Gelage (Matth. 14, 6) ist erst durch den Einfluß verderbter griechischer Sitte unter den Juden aufgekommen.

3) Religiöse Bedeutung hatte auch der in späterer Zeit aufgekommene Fackeltanz von Männern im Tempel am ersten Abende des Laubhüttenfestes (s. I. S. 418). Auch die Therapeuten hatten nach Philo II, 485 gottesdienstliche Tänze. Selbst die alten Römer hatten solche heilige Tänze, von welchen die Salier (Salii) ihren Namen hatten (Ovid. fasti III, 387 vgl. Dougtaei Anal. ss. I. p. 152), während sie das Tanzen für anständige Personen, namentlich der Männer unwürdig hielten. Nemo fere saltat sobrius, nisi forte insanit. Cicer. pro Mur. 14. — Anders bei den Griechen, bei welchen schon Homer Gesang und Tanz zu den Würzen des Mahles rechnet, und in der Folgezeit die Gäste nicht nur in Gesängen, sondern auch im Tanze Proben ihrer Fertigkeit zum Besten gaben (vgl. Hermann, Lehrb. d. griech. Antiq. III, 1. §. 53), obschon der griechische Tanz auch als Kunst, als Mimik im weiteren Sinne gefaßt und betrieben wurde. Vgl. Becker, Charikles, I. S. 185 ff.

§. 137.

Musikalische Instrumente.

Einfache Saiten- und Blasinstrumente hatten schon die Stammväter der Israeliten aus Chaldäa mitgebracht (Gen. 4, 21. 31, 27); die übrigen mögen die Israeliten in Aegypten kennen gelernt und später vielleicht in manchen Stücken modificirt und vervollkommnet haben, obgleich uns von den meisten Form und Beschaffenheit nicht näher bekannt ist [1]). — Die verschiedenen, im A. Testamente erwähnten musikalischen Instrumente (כְּלֵי שִׁיר)

zerfallen in Blasinstrumente, Saiteninstrumente und Schlag- und Bewegungsinstrumente.

1. Von den Blasinstrumenten ist die Sackpfeife (עוּגָב eine Art Dudelsack) das älteste (Gen. 4, 21. Hiob 21, 12 u. a.) und hieß bei den Chaldäern Sumphonja (סוּמְפֹּנְיָה Dan. 3, 5. 10), wie noch jetzt in Italien die Schalmei Sambonja genannt wird [2]). — Dazu kam die Flöte (חָלִיל) aus Rohr, Holz oder Horn verfertigt; ein bei den Alten überhaupt sehr beliebtes, zu Freuden- und Trauermusik (Jes. 5, 12. Matth. 9, 23) verwendetes, jedoch von den Israeliten nicht im Gottesdienste gebrauchtes Instrument [3]). — Dagegen die Trompete (חֲצוֹצְרָה) finden wir nach der Vorschrift Num. 10, 2 ff. nur zu heiligen Zwecken gebraucht und von Priestern theils zum Signalgeben für die Gemeinde, theils beim Opfercultus und an Festtagen geblasen (stoßend תָּקַע, oder mehr schmetternd הֵרִיעַ) [4]). — Auch das Horn oder die Posaune (שׁוֹפָר buccina) mit ihrem dumpfen, weithin schallenden Tone wurde nur zum Signalgeben und bei allgemeinen Volksfeierlichkeiten geblasen, nie zu Privatzwecken bei häuslichen oder Familienfeierlichkeiten [5]).

1) Die alten Aegypter hatten alle Arten von Instrumenten in großer Mannigfaltigkeit der Formen und zwar nach Ausweis der Monumente seit den ältesten Zeiten. Vgl. Wilkinson, II. p. 222 sqq. und Hengstenberg, BB. Mos. u. Aeg. S. 133 ff. — Zu den meisten Instrumenten der alten Israeliten finden sich ähnliche noch im neueren Oriente. Vgl. Niebuhr, Reisen, I. S. 177 ff. mit Tafel 26 der Abbild. — Die übrige Literatur s. bei Winer, R. W. II. S. 123 ff.

2) Noch jetzt ist die Sackpfeife in Aegypten und Arabien sehr gebräuchlich. Sie heißt Sumara el kurbe und ist bei Niebuhr Taf. 26. N. abgebildet. — Unrichtig will Pfeiffer, Musik der Hebr. S. 48 unter עֻגָב die Panpfeife, ein aus mehreren an einander gereihten Rohrpfeifen verschiedener Länge und Dicke bestehendes Instrument verstehen, welches bei den Chaldäern unter dem Namen מַשְׁרוֹקִיתָא, σύριγξ Dan. 3, 5 vorkommt und noch jetzt im Oriente bei den Hirten sehr beliebt ist. Vgl. Kaempfer, amoen. exot. IV, 740 mit Abbildungen und Russel, Naturgesch. v. Aleppo, I. S. 208.

3) Erst die späteren Juden bliesen auch die Flöte beim Schlachten des Pascha's, am Pfingstfeste und am achten Tage der Laubhütten vor dem Altare (M. Arachin II, 3), so wie bei der Wasserlibation des letztgenannten

Festes (Succ. V, 1). — Da die Flöte bei den verschiedenen alten Völkern ein sehr beliebtes Instrument war (vgl. Dougtaei Anal. ss. II. p. 12), so hatten wohl auch die Israeliten verschiedene Arten wie die alten Aegypter (Wilkinson, II. p. 232 sqq.), Griechen, Römer und heutigen Araber (vgl. Niebuhr, I. S. 180 mit Abbild.).

4) Sie wird nur in Beschreibung gottesdienstlicher Feiern erwähnt. Dagegen können die einzigen beiden Stellen Hos. 5, 8 u. 2 Kön. 11, 14 ihre Anwendung zu andern Zwecken nicht beweisen. Denn Hos. 5, 8 ist nur Anwendung von Num. 10, 9 und in 2 Kön. 11, 14 ist der unpräcise Ausdruck וְתֹקֵעַ בַּחֲצֹצְרוֹת nicht auf das vorhergehende עַם הָאָרֶץ, sondern auf die Trompeten blasenden Priester zu beschränken. Denn das ganze versammelte Volk, mag man darunter auch mit Thenius nur die ganze in Jerusalem anwesende kriegerische Landesmannschaft verstehen, konnte nicht mit Trompeten versehen sein. — Die beiden für das Heiligthum angefertigten Trompeten waren von Silber (Num. 10, 2). Später wurde die Zahl auf mehr als hundert vermehrt (1 Chron. 15, 24. 2 Chron. 5, 12), die aber wohl schwerlich alle von Silber waren. Ihre Form war gerade, nicht gekrümmt; dies zeigt die Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus (vgl. Reland, de spoliis templ. Hieros. in arcu Tit. etc.). Auch auf den altägyptischen Denkmälern findet man nur die gerade Trompete. Vgl. Wilkinson, II. p. 260 sqq. und Hengstenberg, BB. Mos. u. Aeg. S. 134 f. — Josephus (Antiq. III, 12, 6) beschreibt sie so: *Μῆκος μὲν ἔχει πηχιαῖον ὀλίγῳ λεῖπον, στενὴ δ'ἐστὶ σύριγξ αὐλοῦ βραχὺ παχυτέρα, παρέχουσα δὲ εὖρος ἀρκοῦν ἐπὶ τῷ στόματι πρὸς ὑποδοχὴν πνεύματος, εἰς κώδωνα ταῖς σάλπιγξι παραπλησίως τελοῦν.*

5) Irrig wollte Credner zu Joel S. 164 f. שׁוֹפָר und חֲצֹצְרָה für ein und dasselbe Instrument halten, vgl. oben §. 78. Not. 5. Erst nach Zerstörung des Heiligthums fing man an, die Worte שׁוֹפָר und חֲצֹצְרָה mit einander zu verwechseln. Den Schophar beschreibt Hieron. ad Hos. 5, 8 so: Buccina pastoralis est et cornu recurvo efficitur, unde et proprie hebraice sophar, graece *κερατίνη* appellatur. Dagegen nach Mischn. Rosch haschschana II, 3 war derselbe bald gerade, bald krumm gebogen. — Die Hörner vertraten überhaupt bei den Alten vielfach die Stelle unserer Glocken. Vgl. Dougtaei Anal. ss. I. p. 99 sq. und überhaupt Winer, R. W. II. S. 124.

2. Von Saiteninstrumenten kannten die alten Israeliten nur den Kinnor und Nebel (כִּנּוֹר נֶבֶל), die beide zu Freudenliedern in geselligen Kreisen (Jes. 5, 12. 24, 8) und seit Davids Zeiten zu den Lobgesängen im Heiligthume von Leviten gespielt wurden (Ps. 33, 2. 43, 4. 1 Chron. 13, 8. 15, 20 u. a.). Der Kinnor, *κινύρα*, *κιθάρα* (Luther: Harfe) glich wohl mehr einer Guitarre als der Harfe und wurde wahrscheinlich nach der

Verschiedenheit seiner Construction mit der Hand oder mit dem Plectron gespielt [6]). Der Nebel, *νάβλα*, nablium, *ψαλτήριον*, psalterium, Psalter (Luther) war wahrscheinlich identisch mit dem babylonischen פְּסַנְטֵרִין oder פְּסַנְתֵּרִין (Dan. 3, 5 ff.); ein citherähnliches Instrument, mit zehn Saiten bespannt (נֵבֶל עָשׂוֹר Ps. 33, 2), welches sich von dem Kinnor dadurch unterschied, daß es die mit einem Trommelfelle überzogene Höhlung, über welche die Saiten gespannt wurden, nicht wie dieses unten, sondern oben hatte, und einem bauchigten Gefäße glich [7]).

6) Harfen, Guitarren und Leyern findet man auf den ägyptischen Monumenten in Menge und großer Mannigfaltigkeit abgebildet. Vgl. Wilkinson, II. p. 232. sqq. 270 sqq. — Da jedoch der Kinnor in Gehen gespielt wurde (1 Sam. 10, 5. 2 Sam. 6, 5), so kann er keine eigentliche Harfe gewesen sein, sondern eine Art Guitarre oder Lyra, wie sie bei Wilkinson, II. p. 286 sq. und 291 abgebildet sind, vielleicht auch ähnlich der arabischen Cither bei Niebuhr, Reisen, I. S. 177. Taf. 26. a—c. Nach 1 Sam. 16, 23. 18, 10. 19, 9 spielte David den Kinnor mit der Hand, wogegen Josephus (Antiq. VII, 12, 3) bemerkt: *ἡ μὲν κινύρα δέκα χορδαῖς ἐξημμένη τύπτεται πλήκτρῳ· ἡ δὲ νάβλα δώδεκα φθόγγους ἔχουσα τοῖς δακτύλοις κρούεται*, was wohl von den Instrumenten seiner Zeit galt, ob aber auch von dem Davidischen Kinnor?

7) Hieronom. prooem. comm. in Psalm: Psalterium graecum est et latine organum dicitur quod Hebraei נבל nebel vocant. Dieses Instrument war dem Kinnor ähnlich. Den Unterschied beschreibt Augustin. ad Ps. 32 (hebr. 33, 2) so: Cithara lignum illud concavum tanquam tympanum pendente testudine, cui ligna chordae innituntur, ut tactae resonent — — in inferiore parte habet, psalterium in superiore; und zu Ps. 42 (hebr. 43, 4): Utrumque (cith. et psalt.) manibus portatur et tangitur, psalt. de superiore parte habet testudinem, illud sc. tympanum et concavum lignum, cui chordae innitentes resonant. — Duo haec organa habent inter se distinctam et discretam rationem. Aehnlich spricht sich Aug. zu Ps. 56 (57, 9), 70 (71, 22) und 80 (81, 3) aus. Der Nebel war hiernach wohl sehr ähnlich dem noch jetzt in Arabien, Aegypten und Aethiopien gebräuchlichen Kussir oder Kissar und Tambura, welches Niebuhr a. a. O. Taf. 26. H. und noch genauer Thenius (נבל als musikal. Instrument, in den bibl. Studien von Sächsischen Geistlichen, I. S. 100 ff.) nach der in der Déscription de l'Egypte von Villoteau gegebenen Beschreibung und Abbildung dargestellt hat auf der seiner Abhdl. beigef. Steintafel Fig. 1 und 2, nur daß es unter oder durch David zu einer zehnsaitigen Lyra vervollkommnet wurde.

Von den Dan. 3, 5. 7. 10 erwähnten babylonischen Saiteninstrumenten ist קִיתָרֹס = *κίθαρις* (Kri: קַתְרוֹס, LXX *κιθάρα*, Vulg. cithara) eine Art

Kinnor; die סַבְּכָא und שַׂבְּכָא σαμβύκη, sambuca glich mehr dem Nebel der Israeliten. Nach Athenaeus war die Sambuca ein dreieckiges harfenähnliches Instrument mit 4 Saiten, die mit den Fingern gespielt wurden und hatte einen scharfen Ton; vgl. Gesen. thesaur. II. p. 935; vielleicht ähnlich den bei Wilkinson, I. p. 280 u. 287 abgebildeten dreieckigen Harfen der Aegypter, die freilich 9 bis 10 Saiten haben. — Streichinstrumente waren den Israeliten unbekannt.

3. Unter den Schlag- und Bewegungsinstrumenten ist die Handtrommel (תֹּף LXX τύμπανον, Luth. Pauke, das sogenannte Tambourin, spanisch: Aduffa) ein hölzerner oder metallener, etwa eine Hand breiter, mit einem Felle bezogener Reif, in welchem häufig dünne runde Scheiben von Metall befestigt sind; ein uraltes, noch jetzt im Oriente weitverbreitetes Instrument, welches besonders die Frauen beim Tanz und Gesang zur Erhaltung des Takts mit den Fingern schlagen. — Eben so verbreitet und beliebt sind im Oriente seit Alters die Becken, Cymbeln oder Castagnetten (צֶלְצְלִים oder מְצִלְתַּיִם), die von Frauenzimmern zum Tanz, bei den Israeliten auch vielfach von Männern mit den Händen geschlagen (2 Sam. 6, 5) und durch David auch in die von Leviten getriebene Tempelmusik eingeführt wurden (1 Chron. 25, 1. 6. 2 Chron. 5, 12 f.). Endlich werden nur einmal erwähnt die Triangel (שָׁלִישִׁים Luther: Geigen, 1 Sam. 18, 6) als von Frauen neben der Aduffe geschlagen, und bei Einholung der Bundeslade 2 Sam. 6, 5 die Sistren (מְנַעַנְעִים σεῖστρα, sistra, Luther: Schellen), d. h. Eisenstangen in zwei geraden Winkeln, oben rund oder gebogen, mit einigen lockeren Ringen behängt, die, wenn sie geschüttelt werden, ein Geklingel machen [8]).

8) Abbildungen altägyptischer Tänzerinnen mit Tambourins bei Wilkinson, II. p. 240 und 254, der Castagnetten oder Cymbeln ibid. p. 255, verschiedener Formen des Sistrums p. 323 u. 325. — Neuere ägyptische Tänzerinnen mit kleinen Castagnetten an den Fingern sind bei Niebuhr, Reise, I. S. 184. Taf. 27 abgebildet. Vgl. noch Lane, Sitten u. Gebr. Bd. 2. S. 196 mit den Abbildd. Taf. 51. — Die bei der Tempelmusik gebrauchten Cymbeln waren größer, nach Joseph. Antiq. VII, 12, 3: κύμβαλα ἦν πλατέα καὶ μεγάλα χάλκεα.

§. 138.

Bildende Künste.

Unter diesen nimmt die Architektur oder höhere Baukunst jedenfalls die erste Stelle bei den Israeliten ein, da der Salomonische Tempel unstreitig unter den bedeutendsten Bauwerken des Alterthums mitzählt. Obgleich nun ein phönizischer Künstler die Ausführung dieses Baues und die Anfertigung der Kunstarbeiten in Metall leitete, so trägt doch dieser Tempel, dessen Grundformen durch göttliche Offenbarung bestimmt waren (1 Chron. 28, 11—19), weder in der Anlage und Structur, noch in seinen Emblemen einen phönizischen, sondern in allen Theilen den ächt israelitisch-theokratischen Charakter und hat mit der phönizischen und wohl überhaupt vorderasiatischen Bauart nur die innere Bekleidung der Mauerwände mit kunstreicher Holztäfelung und Vergoldung gemein [1]), während die auf diesem Tafelwerke angebrachte Skulptur nur die der Theokratie und dem Lande Canaan entsprechenden Cherube, Palmen und Blumen zeigt und auch auf den kunstvollen Tempelgeräthen außer den genannten Emblemen nur noch Rinder als Opferthiere vorkommen. Vgl. die Beschreibung in §. 23—25. Eine den Israeliten mit den Phöniziern gemeinsame Eigenthümlichkeit scheint noch die Behauung der Quadersteine mit Fugenränderung bei allen Prachtbauten gewesen zu sein [2]). — Von den übrigen alten Bauwerken, den Palästen Davids, Salomo's und anderer Könige sind uns weder Ueberreste noch nähere Beschreibungen erhalten. Selbst von der großartigen Hofburg Salomo's, dem sogen. Hause vom Walde des Libanon mit der Gerichts- und Thronhalle und dem Wohngebäude für den König und die Königin sind in 1 Kön. 7, 1—12 wohl die Dimensionen sammt den Reihen von Cedernsäulen und Quadern angegeben; im Uebrigen aber ist die Beschreibung auch so kurz, dunkel und im masorethischen Texte vielleicht selbst hie und da corrumpirt, daß sich aus ihr die Architektonik und Structur dieser Gebäude nicht mehr deutlich erkennen läßt [3]). — Aus der späteren Zeit wird uns nichts von Prachtbauten erzählt, bis unter den

Makkabäern der griechische Geschmack Eingang bei den Juden fand und dann namentlich die Herodier durch großartige Bauwerke sich Denkmäler ihrer Herrschaft zu stiften sehr angelegen sein ließen [4].

1) Die noch von Stieglitz, Gesch. der Baukunst, S. 117 der neuen Ausg. geäußerte Meinung von Nachahmung ägyptischer Kunst ist ganz haltlos und wird mit Recht von Schnaase, Gesch. der bild. Künste, I. S. 248 als keinen überzeugenden Grund für sich habend abgelehnt. Aber auch die von diesem Gelehrten S. 249 vgl. S. 238 behauptete höchste Uebereinstimmung des Baustyls der Juden mit dem der Phönizier läßt sich weder mit der Nachricht, daß Hiram dem Salomo einen Baumeister sendet, noch durch die beiden Völkern gemeinsame „Anwendung kostbaren Holzes und metallischen Schmuckes" begründen. Denn die Anwendung gleichen Materials beweist noch keine Uebereinstimmung des Baustyls, eben so wenig das Vaterland des Baumeisters, wenn derselbe nicht Plan und Ausführung der Gebäude nach eigenen Ideen entwirft und vollzieht, sondern nur den Bau nach einem ihm gegebenen Entwurfe und Grundrisse auszuführen hat.

2) Auf diese Fugenränderung an den antiken Ueberresten der Umschließungsmauer der Tempelarea und des großen Haram hat zuerst Robinson, Paläst. II. S. 63 ff. u. 706 deutlich hingewiesen, und dieselbe als Beispiel eines besonderen Styles jüdischer Architektur bezeichnet. Hierauf hat man diese Eigenthümlichkeit auch an Ueberresten altphönizischer Mauerwerke entdeckt. „Fugenrändrige Steine derselben Art — berichtet Robinson in s. neuern bibl. Forschungen, S. 299 f. — sind seitdem auch in den ungeheueren Ruinen von Baalbek und andern Tempeln des Libanon ans Licht gebracht worden; so wie in den frühesten Unterbauten und Mauern der großen Festungen esh-Shukif, Hûnin und Banias; in der alten Mauer von Tyrus, in den antiken Ueberresten von Jebeil und auf der Insel Ruwad, dem alten Aradus. Alle diese Umstände dienen dazu, darzuthun, daß dies eine in jenen Zeiten durch ganz Palästina und Phönizien aufgenommene Eigenthümlichkeit der Architektur war, die sich aber, so weit bekannt ist, in keinem Lande im Westen von Palästina findet, noch irgendwo in Verbindung mit der alten Architektur Aegyptens, Griechenlands oder Roms. Dieser Zug mag ursprünglich phönizisch und bei den Juden durch Hiram oder andere Baumeister eingeführt sein; allein daß er der Architektur des Landes eigenthümlich war, möchte es wenig Grund zu bezweifeln geben".

3) Aus dem biblischen Texte erhellt nur so viel deutlich, daß diese Hofburg aus einem Complexe von zusammenhängenden Gebäuden bestand; im Vordergrunde das Zeug- oder Rüsthaus, ein von Mauern aus großen Quadersteinen umschlossenes Oblongum von 100 Ellen Länge und 50 Ellen Breite, in dem innerhalb der Mauern eine ringsum laufende vierfache Säulenreihe einen freien Hofraum umgab und drei Stockwerke mit Gemächern von über einander stehenden Cedernsäulen getragen wurden. Hieran

schloß sich die Thron- und Gerichtshalle und hinter oder einwärts derselben in einem zweiten Hofe das Wohnhaus für den König und seine ägyptische Gemahlin. Vgl. außer meinem Commentar zu 1 Kön. 7, 1 ff. besonders Thenius zu dieser Stelle, welcher — freilich mittelst verschiedener Textesemendationen — ein klares Bild von diesen Baulichkeiten zu geben und durch einen Grundriß dasselbe zu veranschaulichen versucht hat.

4) Vgl. die Zusammenstellung der Nachrichten des Josephus über diese keinen eigenthümlichen Styl tragenden Bauten in Winer's bibl. R. W. Art. Baukunst.

Mit der Baukunst hängen Skulptur und Plastik oder Bildnerei in Holz und Metall eng zusammen. Schon auf der Bundeslade sind zwei goldne Cherubgestalten angebracht; im Salomonischen Tempel außerdem zwei kolossale vergoldete Cherube von Oelbaumholz im Allerheiligsten aufgestellt; die Betäfelungen der innern Wände des Heiligthums sind mit übergoldetem Schnitzwerk von Palmen, Cherubim und Blumen geschmückt und die größeren ehernen Tempelgeräthe mit Bildwerk und Figuren von Thieren in verschiedenen Formen ausgestattet (vgl. §. 23 f.); auch auf den Stufen des Salomonischen Thronsessels stehen Löwen zu beiden Seiten (1 Kön. 10, 19 f.). Wenn daher auch das mosaische Gesetz die Verfertigung von Bildern zur Anbetung streng verbot (Exod. 20, 4 f. Deut. 4, 16 ff. 27, 15), so wurde doch durch dieses Verbot die Bildnerei und Entwicklung der Plastik überhaupt nicht untersagt, sondern diese Kunst nur in bestimmte Grenzen eingeschränkt, innerhalb welcher sie sich frei entwickeln konnte. Und selbst das Verbot der Bilderanbetung wurde häufig übertreten (vgl. §. 90). Aber eben diese Uebertretung und das Eintreffen der Strafe, welche die Propheten den Götzenbildnern gedroht (Jes. 44, 9 ff. Jer. 10, 3 ff. u. a.) hatte zur Folge, daß die nachexilischen Juden das mosaische Verbot auf die Anfertigung von Bildern und Bildwerken jeder Art bezogen, und nicht blos im Tempel keine Bilder, sondern auch in den Palästen keine Bildsäulen dulden wollten [5].

5) Vgl. Josephi Antiq. XVII, 6, 2 und de bell. jud. II, 10, 4, wo eine jüdische Deputation dem Feldherrn Petronius vorstellt: ὡς οὐδὲ θεοῦ τι δείκηλον, οὐχ ὅπως ἀνδρός, οὐ κατὰ τὸν ναὸν μόνον, ἀλλ' οὐδὲ ἐν εἰ-

καίῳ τινὶ τόπῳ τῆς χώρας θέσθαι θεμιτὸν εἴη. Noch entschiedener wird jedes Bild selbst zu architektonischer Verzierung von den Rabbinen verworfen; vgl. Hottinger, jur. Hebr. leg. XXXIX. p. 51 sq. — Daher wollten die Juden auch nicht gestatten, daß die römischen Soldaten mit dem Bildnisse des Kaisers an ihren Adlern in Jerusalem einzögen. Joseph. Antiq. XVIII, 3, 1 u. 5, 3. de bell. jud. II, 9, 2. Vgl. noch Winer, R. W. Art. Bildnerei.

Ganz unentwickelt scheint endlich die Malerei geblieben zu sein. Sie wird im A. Testamente nur erwähnt im Gefolge des Götzendienstes bei Ezech. 8, 10, wo Bilder von Reptilien und andern unreinen Thieren in den Gemächern der Thorhalle zum Priestervorhofe des Tempels an die Wand gemahlt, dem Propheten im Gesichte gezeigt werden. Vgl. noch Ezech. 23, 14. Hiernach wurde diese Kunst nur als Nachahmung heidnischer Sitte im Geheimen getrieben; in der Theokratie selbst aber hatte sie keinen Boden, auf welchem sie erblühen konnte.

Dritte Abtheilung.

Die staatlichen Verhältnisse.

§. 139.

Die allgemeinen Grundlagen der Staatenbildung.

Das menschliche Gemeinleben mit seinen wechselseitigen Verhältnissen und Banden, welche die Menschen zu Gemeinschaften und Völkern verbinden, ist nicht durch Verträge oder aus gegenseitigem Uebereinkommen entstanden, sondern gründet sich auf Normen und Grundverhältnisse, welche Gott gleich mit der Schöpfung für die Entwicklung der Menschheit zu dem ihr gesteckten Ziele aufgerichtet hat. Mit der Natureinrichtung hat die göttliche Weisheit feste Ordnungen gegründet nicht blos für die gegenseitigen Beziehungen und Stellungen der Menschen, der Individuen wie der kleineren und größeren menschlichen Gemeinschaften zu und unter einander, sondern auch für das Verhalten derselben zu der ihnen vom Schöpfer zur Erhaltung ihres Daseins

wie zur Erfüllung ihres Lebenszweckes übergebenen Erde mit ihren Gütern und Erzeugnissen. — Gott hat das Menschengeschlecht nicht in einer Menge von Individuen erschaffen mit dem Vermögen sich fortzupflanzen und zu vermehren, sondern als Mann und Weib, und hat in der Einsetzung der Ehe ein sittliches und rechtliches Verhältniß der Gemeinschaft gestiftet für die Bildung von Familien, in welchen der Mann das Haupt sein soll sowohl des Weibes als auch der aus der Ehe entspringenden Kinder. Diese göttliche Stiftung enthält den Keim für die Entwicklung der Menschheit in organisch gegliederten Gemeinschaften, die bei zunehmender Vermehrung und Erweiterung der Familien sich aus denselben naturgemäß wie zu Volksstämmen und Völkerschaften, so auch zu bürgerlichen Gemeinwesen in geordneten Staats- und Reichsverbindungen gestalten. Gleicherweise hat Gott die Erde mit ihren Erzeugnissen den Menschen nicht blos zur Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse übergeben, sondern ihnen zugleich die Bebauung ihres Bodens und die Beherrschung ihrer Geschöpfe übertragen und mit dieser Ordnung den Grund gelegt für den Erwerb von rechtmäßigem Eigenthum nicht nur zur Fristung des Lebens, sondern auch zur Förderung und Erfüllung der individuellen und allgemeinen Lebenszwecke [1]).

In diesen gottgeordneten Verhältnissen wurzelt nicht blos alle bürgerliche Ordnung unter den Menschen und Völkern [2]), sondern auch alles Recht auf Erden, durch welches das menschliche Gemeinleben festen Halt und geregelten Bestand gewinnt. Diese Verhältnisse bilden die Grundpfeiler für die Organisation des Volks- und Völkerlebens in Staats- und Reichsverfassungen, durch welche die äußere sittliche Weltordnung begründet und erhalten und hiedurch die Entwicklung des Menschengeschlechts dem gottgewollten Ziele der Schöpfung entgegengeführt wird.

1) Zu diesen Verhältnissen und Banden, in welchen die Existenz des Menschengeschlechts als eines Ganzen besteht, rechnet Stahl, Philosophie des Rechts, II. S. 163: „a. die Erhaltung der individuellen Existenz: Integrität und Freiheit der Person, Schutz in Erlangung und Gebrauch ihrer Subsistenzmittel (Eigenthum); b. die Ausbreitung zur

Gattung: das organische Band der Fortpflanzung, in der sittlichen Sphäre zum Willensbande, daher zur unaufhörlichen individuellen Zusammengehörigkeit erhoben — die Familie; c. die Gesammtexistenz als Gattung: die Wechselergänzung der Gattung in ihrer Thätigkeit — Gemeinde, Stand und Corporation, und deren gemeinsame, höhere Beherrschung nach Ideen und Zwecken als ein sittlich intellectuelles Reich — der Staat und die Staatengemeinschaft" und bemerkt S. 164 über dieselben: „Sie sind eine große in einander greifende Natureinrichtung, durch welche das menschliche Geschlecht sich erhält, und zu ihrer ethischen Vollendung erhoben, sind sie die sittliche Welt, das Endziel seines irdischen Daseins".

2) „Ein sogenannter Naturstand ist der bürgerlichen Ordnung weder faktisch vorausgegangen, noch auch wissenschaftlich vorauszusetzen, so daß man sie von ihm als terminus a quo ausgehend erst zu entdecken hätte". Stahl a. a. O. S. 172 f.

Erster Abschnitt.
Die Verfassung Israels.

Erstes Capitel.
Die bürgerliche Verfassung.

§. 140.
Die Gliederung des Volkes Israel.

Das Volk Israel bildet vermöge seiner Abstammung von den zwölf Söhnen Jakobs oder Israels eine große Familie, das Haus Israel (בֵּית יִשְׂרָאֵל oder בֵּית יַעֲקֹב), welches sich genealogisch in Stämme (שְׁבָטִים, מַטּוֹת [1]), φυλαί, tribus), Geschlechter (מִשְׁפָּחוֹת, δῆμοι (LXX), gentes), Familien oder Väterhäuser (בֵּית אָבוֹת, בָּתִּים, οἶκοι πατριῶν, familiæ) und Männer (גְּבָרִים), d. h. Hausväter mit Weib und Kind gliedert. Diese in Jos. 7, 14. 16—18 am klarsten hervortretende vierfache Gliederung des Volks hat sich mit der in regelmäßiger Folge der Generationen fortschreitenden Vermehrung der Söhne Israels in Aegypten auf naturgemäßem Wege so gebildet, daß die Stämme durch die zwölf Söhne Jakobs als Stammväter des Volks, die Geschlechter durch die Enkel Jakobs und durch seine Urenkel

die Familien oder Vaterhäuser begründet wurden, welche letztere dann weiter in einzelne Hausväter mit ihren Angehörigen und Descendenten, Weibern, Kindern, Enkeln sich verzweigten. Aber diese dem natürlichen Gange der Zeugungen entsprechende Stufenfolge der Glieder wurde nicht streng eingehalten. Die beiden vor Jakobs Uebersiedelung nach Aegypten geborenen Söhne Josephs wurden durch Adoption von Seiten des Patriarchen zu seinen Söhnen (Gen. 48, 5) mit zu Stammvätern erhoben, so daß eigentlich dreizehn Stämme entstanden, obwohl constant nur zwölf gezählt werden (z. B. Exod. 24, 4. Jos. 4, 2 ff. u. a.), weil Levi als mit dem heiligen Dienste betraut eine mittlerische Stellung zwischen dem Volke und Jehova einnahm und dem zu Folge auch keinen zusammenhängenden Antheil am Lande Canaan, kein besonderes Stammgebiet erhielt (Jos. 13, 14. 33). Deßhalb wird er in der Regel nicht mitgezählt (Num. 17, 21. Jos. 13, 7 f.), wo dies aber geschieht, werden Ephraim und Manasse einheitlich als Stamm Joseph zusammengefaßt (Num. 26, 28 vgl. V. 57. Jos. 16, 1. 14. 17). — Auch die Geschlechter wurden von Anfang an nicht blos durch Jakobs Enkel oder die Söhne der von ihm gezeugten und adoptirten Söhne begründet, sondern zum Theil auch durch Enkel und Urenkel der zwölf Stammväter. Von den in Num. 26 aufgezählten 57 Geschlechtern, in welche die zwölf Stämme im letzten Jahre des Zugs durch die Wüste gegliedert waren, sind bei Juda auch zwei Geschlechter durch seine Enkel, Söhne des Perez (V. 21) gebildet; bei Manasse auch ein Geschlecht durch seinen Enkel Gilead, außerdem sechs Geschlechter durch Gileads Söhne oder Manasse's Urenkel (V. 29—38); bei Ephraim auch ein Geschlecht durch seinen Enkel Eran, Sohn Suthela's (V. 36); bei Benjamin auch zwei Geschlechter durch seine Enkel, die Söhne Bela's (V. 40) und von Asser ebenfalls zwei Geschlechter durch seine Enkel, die Söhne Beria's (V. 45). Dagegen fehlen in jenem Verzeichnisse unter den Geschlechter begründenden Enkeln Jakobs mehrere von den Gen. 46 aufgezählten: Ohad (S. Simeons), Er und Onan (S.

Juda's), Jiswa (S. Assers) und Becher, Gera und Ros (S. Benjamins), vgl. V. 10. 12. 17 u. 21, vermuthlich weil theils sie selber, wie von Er und Onan (Num. 26, 19) berichtet ist, theils ihre Söhne ohne männliche Nachkommen gestorben waren, so daß ihr Geschlecht zu Mose's Zeiten schon erloschen war. — Dem analog werden wir uns auch die Bildung der als Vaterhäuser bezeichneten Familiengruppen vorzustellen haben und werden unbedenklich annehmen dürfen, daß auch von den die Geschlechter begründenden Nachkommen Jakobs nicht blos die Söhne, sondern auch Enkel und Urenkel Vaterhäuser begründeten, obgleich hierüber deutliche Zeugnisse aus dem A. Testamente nicht vorliegen.

Zweifelhaft bleibt nur das Prinzip, nach welchem in diesen Fällen außer den Söhnen auch Enkel und Urenkel zu Gründern von Geschlechtern und Vaterhäusern erhoben wurden [2]. In der größeren Zahl von Söhnen und Enkeln, mit welchen etwa einzelne Väter vor andern gesegnet worden, läßt sich der Grund deßhalb schwerlich suchen, weil der Stamm Dan, nächst Juda der zahlreichste zu Mose's Zeiten, der bei der ersten Zählung 62700, bei der zweiten 64400 streitbare Männer hat, nur ein einziges Geschlecht nach dem einen Sohne Dan's [3]) bildet (Num. 26, 42) und überhaupt die Stärke der einzelnen Geschlechter an männlichen Köpfen überaus verschieden ist [4]). Die Unterscheidung von Geschlechtern und Vaterhäusern scheint von Anfang an nicht nach einem festen und gleichmäßig durchgeführten Prinzipe erfolgt zu sein [5]). Daher ist auch der Gebrauch der Worte: Geschlechter und Vaterhäuser relativ und schwankend [6]) und namentlich in der letzteren Bezeichnung ein doppelter Sprachgebrauch deutlich wahrzunehmen, indem Vaterhaus (בֵּית אָב) nicht nur als technischer Ausdruck zur Bezeichnung der größeren Unterabtheilungen oder Familiengruppen, in welche die Geschlechter zerfielen, gebraucht wird, sondern weil jeder Stamm und Stammestheil nicht blos aus einem gemeinsamen Vaterhause hervorgegangen war, sondern auch in dem Hause des Erstgeborenen als des natürlichen

Hauptes des Stammes oder größeren oder kleineren Stammestheiles fort und fort sein väterliches Haus behielt, auch die Familie bezeichnet, welche in jedem Stamme, Geschlechte und jeder größeren oder kleineren Familiensippschaft den Prinzipat führte, oder das Haus, welches der Stammvater oder Stammhalter jeglicher größeren oder kleineren Volksabtheilung innehatte. So hatten nicht blos die zwölf Stämme ihr gemeinsames Vaterhaus in dem Hause Jakobs und nach dem Tode Jakobs in dem Hause Juda's, auf welchen der Patriarch den Prinzipat übertragen, sondern jeder Stamm hatte auch wieder für seine Glieder und Abkömmlinge sein besonderes Vaterhaus in dem Hause des Erstgeborenen, welcher den Stamm regierte und repräsentirte. Ebenso hatte jedes Geschlecht, jede Familiengruppe nicht blos ihr gemeinsames, sondern auch ihr besonderes Vaterhaus in dem Erstgeborenen, als dem natürlichen Haupte und Vertreter der bezüglichen Gemeinschaft [7]).

Die durch das Recht der Geburt an die Spitze der Stämme und Stammestheile gestellten Väter hießen Fürsten (נְשִׂיאִים Exod. 34, 31. 35, 27 u. ö.) oder Fürsten Israels (Num. 1, 44. 4, 46 u. ö.) und als Repräsentanten des Volks Fürsten der Gemeinde (נְשִׂיאֵי הָעֵדָה Num. 4, 34. 31, 13. 32, 2. Jos. 22, 30 u. ö.) oder Häupter (רָאשִׁים). So hießen nicht blos die zwölf Stammfürsten (נְשִׂיאֵי הַמַּטּוֹת Num. 7, 2. רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת Num. 30, 2. רָאשֵׁי שְׁבָטִים Deut. 5, 20), sondern auch die Häupter der Geschlechter und kleinern Stammabtheilungen, von welchen indeß seltener נָשִׂיא Num. 3, 24. 30 u. a., gewöhnlich ראשׁ gebraucht wird, so daß unter den Häuptern der Vaterhäuser (רָאשֵׁי בֵית אָבוֹת) nicht blos die Häupter oder Repräsentanten der Unterabtheilungen der Geschlechter (Exod. 6, 14. 1 Chron. 5, 24), sondern häufig die Stammhäupter aller Stufen oder die Häupter aller der verschiedenen Volkstheilungen, welche in den bezüglichen Fällen das Volk repräsentirten, mit Einschluß der eigentlichen Stammfürsten zu verstehen sind.

Uebrigens ergibt sich aus den verschiedenen, meist gelegentlichen Angaben des A. Test. über die Gliederung des Volks Israel ganz klar, daß die Eintheilung in Stämme unwandelbar feststand, und bei den großen Katastrophen, welche die Nation in den Zeiten ihrer Zerstreuung erfuhr, wohl ihre Bedeutung verlor, auch seit dem Exile durch Verlorengehen von Geschlechtsregistern mehr und mehr verwischt, ja für manche Geschlechter ganz verdunkelt, aber niemals verändert wurde [3]. Die Gliederungen innerhalb der Stämme aber erlitten mannigfache Wandelungen, indem Geschlechter und Vaterhäuser ausstarben oder durch Kriege ausgerottet wurden, und an ihre Stelle neue Verwandtschaften und Abtheilungen traten, welche sich im Einzelnen nicht genau verfolgen lassen [4].

1) מַטֶּה bezeichnet den Stamm nach seiner genealogischen Verzweigung, שֵׁבֶט ist die Gesammtheit derer, die unter einem Scepter stehen. Vgl. meinen Comment. zu Josua, S. XXI f. — Die Stammeintheilung findet sich bei vielen alten Völkern, Edomitern, Ismaeliten, Arabern u. a. Vgl. Winer, R. W. II. S 513. Und im athenischen Staate wurden die φυλαί in φρατρίαι und γένη abgetheilt. Vgl. Wachsmuth, hellen. Alterthk. II. S. 351 ff.

2) Der von M. Baumgarten, theol. Comm. II. S. 383 angegebene Grund, daß Joseph der Retter und Herr des Hauses Israel, so lange er lebte, die Num. 26 aufgezählten Nachkommen Manasse's und Ephraims noch gesehen und gesegnet und damit nach seiner bevorzugten Stellung dieselben zu der Ehre von Familienhäuptern Israels erhoben habe, trifft nicht zum Ziele, weil dieser Grund a. weder die Erhebung von Enkeln der andern Stammväter zu Geschlechtshäuptern erklärt, noch b. mit Gen. 50, 23 übereinstimmt. Denn nach dieser Stelle sah Joseph von Ephraim Söhne bis ins dritte Glied, von Manasse aber wurden nur die Söhne Machirs auf seinen Knieen geboren, während in Num. 26, 29 ff. 36 gerade von Manasse Söhne bis ins dritte Glied, von Ephraim nur Söhne im zweiten Gliede Geschlechter begründeten.

3) Welcher Gen. 46, 23 חֻשִׁים, in Num. 26, 42 nach anderer Namensform שׁוּחָם heißt, so daß in Richt. 13, 2. 18, 11 von dem Geschlecht der Daniten (מִשְׁפַּחַת הַדָּנִי) die Rede ist.

4) So haben z. B. die 5 Geschlechter Juda's 76,500, die 4 Geschlechter Isaschars 64,300, die 3 Geschlechter Sebulons 60,500, die 4 Geschlechter Ephraims 32,500, die 7 Geschlechter Benjamims 45,600 und die 5 Geschlechter Simeons nur 22,200 streitbare Männer, wornach — von dem Geschlechte der Daniten abgesehen — die durchschnittliche Stärke eines Geschlechts zwischen 4000 bis 20,000 Köpfen kriegsfähiger Mannschaft varirt.

5) Abgesehen davon, daß bei den Stämmen Ruben, Simeon, Gad, Isaschar, Sebulon, Dan und Naphtali die Geschlechter blos durch die Söhne dieser Stammväter begründet werden, dagegen bei Juda, Ephraim, Benjamin und Asser durch Söhne und Enkel, endlich bei Manasse durch Söhne, Enkel und Urenkel, zeigt sich noch der auffallende Unterschied, daß bei allen diesen Stämmen die Söhne, deren Söhne neue Geschlechter begründen, auch selbst ein Geschlecht haben, dagegen beim Stamme Levi die Söhne Geschlechter begründen, welche nur in den Geschlechtern ihrer Söhne oder der Enkel Levi's existiren. So begründet Juda's Sohn Perez das Geschlecht der Pereziten und zugleich durch seine Söhne Hezron und Hamul die Geschlechter der Hezroniten uud Hamuliten (Num. 26, 20 f.); der Sohn Manasse's Machir begründet das Geschlecht der Machiriten, zugleich aber durch seinen Enkel Gilead, den Sohn Machirs, das Geschlecht der Gileabiten und durch seine Urenkel oder Gileads Söhne noch 6 andere Geschlechter (Num. 26, 29—32). In diesen und den ähnlichen Fällen sind die von den Söhnen gebildeten Geschlechter, Pereziten, Gileabiten u. s. f. nicht blos zusammenfassende Benennungen der von Perez's, Gileads u. s. f. Söhnen begründeten Geschlechter, so daß das Geschlecht der Pereziten nur in den Geschlechtern der Hezroniten und Hamuliten, das Geschlecht Machirs nur in dem Geschlechte der Gileabiten und das Gileabitengeschlecht nur in den 6 Geschlechtern der Söhne Gileads wirklich existirt hätte; sondern neben den beiden Geschlechtern der Pereziten, Hezron und Hamul, gab es auch ein besonderes Geschlecht der Pereziten, und neben den 6 durch Gileads Söhne begründeten Geschlechter gab es auch ein besonders existirendes Geschlecht der Gileabiten, und neben diesem noch ein Geschlecht der Marichiten. Dies erhellt unzweifelhaft aus den Angaben über das Erbtheil des Stammes Manasse. Nach Jos. 13, 29 ff. erhielt der halbe Stamm Manasse, d. i. „die Hälfte der Söhne Machirs nach ihren Geschlechtern“ (V. 31), deren 7 Familienhäupter in 1 Chron. 5, 24 genannt sind, sein Erbtheil in Gilead und Basan, weil Jair (1 Chron. 2, 21 f.), der Enkel einer Tochter Machirs mit Noba, die Landschaft Basan erorbert hatte (Num. 22, 40 ff. Deut. 3, 14 vgl. meinen Comment. z. Josua, S. 261); und nach Jos. 17, 2 ff. wird „den übrigen Nachkommen Manasse's“ d. i. den 6 durch Gileads Söhne oder Machirs Enkel begründeten Geschlechtern (vgl. Jos. 17, 2 mit Num. 26, 30 ff.) ihr Erbtheil diesseits des Jordan durchs Loos zugetheilt. Hiernach hatte Machir außer dem Sohne Gilead wenigstens noch eine Tochter und nach Gen. 50, 23 auch noch andere Söhne, deren Kinder und Nachkommen dasjenige Geschlecht Machirs bildeten, welches neben den von seinem Sohne Gilead begründeten Geschlechtern der Machiriten bestand. Demgemäß werden wir annehmen dürfen, daß überall, wo von Vater und Sohn besondere Geschlechter genannt sind, das neben dem Geschlechte des Sohnes genannte Geschlecht des Vaters aus den Familien der übrigen nicht ausdrücklich genannten Söhne und Töchter bestand. — Anders verhielt es sich mit den Geschlechtern Levi's. Hier bestehen die nach den 3 Söhnen Levi's

benannten Geschlechter der Gersoniten, Kahatiten und Merariten nur in den von Gersons, Kahats und Merari's Söhnen oder Levi's Enkeln gebildeten Geschlechtern. Das Geschlecht der Gersoniten besteht nur in oder aus den Geschlechtern der Söhne Gersons, Libni und Simei; das Geschlecht der Kahatiten nur in den Geschlechtern der Söhne Kahats, Amran, Jizhar, Hebron und Usiel u. s. f., nicht aber zugleich neben denselben (vgl. Num. 3, 17 ff. mit Exod. 3, 14 ff.). Denn in Num. 3, 15—39 ist nur von Geschlechtern der Gersoniten, Kahatiten und Merariten die Rede, nirgends aber von einem Geschlechte der Gersoniten u. s. w. (nur von מִשְׁפְּחוֹת V. 21 f. 27. 29. 33 f.) aber nicht מִשְׁפַּחַת גֵּרְשֻׁנִּי וגו. Außerdem ist Num. 26, 58 ein durch Korah begründetes Geschlecht (מִשְׁפַּחַת הַקָּרְחִי) erwähnt und häufig von Priestergeschlechtern die Rede. Hiernach begründete Korah, der Sohn Jizhars des Sohnes Kahats, also ein Urenkel Levi's, ein besonderes Geschlecht, während Aaron mit seinen Söhnen die Priestergeschlechter begründet, weil er durch die Uebertragung des Priesterthums auf ihn und seine Nachkommen über seinen väterlichen Stamm erhoben wurde.

6) So steht Jos. 7, 17 מִשְׁפַּחַת יְהוּדָה für שֵׁבֶט יְהוּדָה V. 16; so heißt es Num. 26, 28: „Die Söhne Josephs nach ihren Geschlechtern sind Manasse und Ephraim," während Manasse und Ephraim doch nicht Geschlechter Josephs, sondern eigene Stämme begründen.

7) Die Verkennung dieses zwiefachen Gebrauchs von בֵּית אָב und בֵּית אָבוֹת hat mancherlei Mißverständnisse erzeugt. So meinten Clericus und Rosenmüller zu Num. 1, 1 und Knobel zu Exod. 6, 14, daß Beth Aboth „keineswegs terminus technicus für eine bestimmte verwandtschaftliche Gemeinschaft" sei, sondern bald mehr, bald weniger umfasse, sowohl von den israelitischen Stämmen, als von größeren und kleineren Stammabtheilungen vorkomme. Dagegen Saalschütz, Mos. Recht, S. 32 und Kurtz, Gesch. d. A. Bundes, II. S. 34 ff. übersetzen בֵּית אָבוֹת „Haus der Väter" (im Singular) und behaupten hiernach, der Ausdruck bezeichne entweder überall (Saalsch.) oder in den meisten Fällen (Kurtz) den ganzen Stamm und sei nur hie und da in eminentem Sinne „Bezeichnung aller Nachkommen Jakobs" oder „der ganzen Gemeinde". Diese Auffassung stützt sich, wie sich später zeigen wird, auf bloßen Mißverstand des Sprachgebrauchs, und muß eine ganze Reihe von Stellen gewaltsam verdrehen, ohne doch alle ihr entgegentretenden Schwierigkeiten beseitigen zu können. Nach ihr sind nämlich die Mischpachoth Unterabtheilungen der Beth Aboth und „der Stamm oder das Beth Aboth zerfiel in so viele Stammhäuser, wie der Stammvater Söhne hatte" (Kurtz, S. 36.), indem „ein Beth Aboth mehrere Beth-Ab in sich faßte". Allein die Unterordnung der Mischpachoth unter die Beth-Aboth scheitert schon an der Stelle 1 Chron. 23, 11, wornach zwei Söhne des Gersonitischen Geschlechts Simei zu einem Beth-Ab gezählt werden, wo also deutlich Beth-Ab eine Unterabtheilung der Mischpacha ist. Diese Instanz läßt sich auch nicht mit Kurtz durch die willkührliche Bemerkung entkräften, daß die Stelle nach dieser Fassung „sprachlich und sach-

lich in offenem und unversöhnlichem Widerspruche mit Num. 3, 24 stehe, in dem dort Gerschon selbst ein Beth-Ab bilde und seine Söhne die demselben untergeordneten Mischpachoth". Denn diese Behauptung stützt sich auf totale Mißdeutung der Worte: „der Fürst des Beth-Ab der Gersoniten (nicht: Gersons) war Eliasaf", indem Kurtz Gersoniten (גֵּרְשֻׁנִּי) mit Gerson (גֵּרְשׁוֹן) identifizirt und dazu noch verkennt, daß in Num. 3, 15—39 die Kinder Levi nicht in V. 17 nach dem Hause ihrer Väter, und in V. 18—20 nach ihren Geschlechtern aufgezählt werden, sondern in V. 17 nur die Namen der drei Söhne Levi's und V. 18—20 nur die Namen der Söhne Gersons, Kahats und Merari's, welche Geschlechter begründeten, genannt sind. Kurtz hat in V. 17 das בְּשֵׁמֹתָם mit בֵּית אֲבֹתָם verwechselt und V. 20 die Worte: „dies sind die Geschlechter Levi's nach ihren Beth Aboth" irrig als Schlußformel gefaßt, während sie Ueberschrift zu der folgenden Aufzählung der einzelnen Geschlechter der Gersoniten, Kahatiten und Merariten sind.

Hiezu kommen noch andere Stellen. Wenn nach Num. 36, 1 die Mischpacha der Söhne Gileads eine Mehrheit von Häuptern von Aboth oder Beth Aboth (רָאשֵׁי אָבוֹת) hat, wenn in 1 Chron. 7, 7 die Mischpacha der Belaiten fünf Häupter von Beth Aboth hat, wenn in 1 Chron. 7, 40 eine Menge Nachkommen Assers als Häupter von Beth Aboth aufgezählt sind, so folgt aus diesen Stellen eben so natürlich als nothwendig, daß jedes dieser Geschlechter mehrere Vaterhäuser hatte, mithin die Beth Aboth Theile oder Abtheilungen der Mischpachoth waren. Das Auskunftsmittel von Kurtz, daß in diesen und ähnlichen Stellen בית אבות für מַטֶּה stehe und den Stamm bedeute, und daß Stammfürsten nicht die Häupter des Stammes, sondern Häupter im Stamme bezeichne, wird so lange unstatthaft bleiben, als diese Deutung weder durch Analogien gesichert noch für בית אבות die Bedeutung „Stamm" erwiesen ist. Als Analogie kann aber nicht der im Pentateuch häufige Ausdruck נְשִׂיאֵי הָעֵדָה gelten, weil derselbe nicht Fürsten in der Gemeinde, sondern „die Fürsten der Gemeinde" bezeichnet. Eben so wenig läßt sich aus Num. 1 für בית אבות die Bedeutung Stamm begründen. Wenn hier dieselben Personen, welche in V. 4 einzeln unter der Benennung Haupt seiner Beth Aboth (רֹאשׁ לְבֵית־אֲבֹתָיו) auftreten, in V. 16 zusammen als „Fürsten ihrer väterlichen Stämme" (נְשִׂיאֵי מַטּוֹת אֲבוֹתָם) bezeichnet werden, so folgt hieraus eben so wenig „mit Nothwendigkeit, daß Haus der Väter und Stamm der Väter identische Begriffe sind", als aus der in diesem Cap. bei der Musterung jedes Stammes wiederkehrenden Formel: „Von den Kindern Ruben's (Simeons u. s. w.) waren ihre Zeugungen nach ihren Geschlechtern, nach ihren Beth Aboth an der Zahl der Namen so und so viel" (V. 20. 22. 24. 26 u. s. f.) folgt, daß die Mischpachoth Unterabtheilungen der Beth Aboth seien. Das „Zwingende" dieses Arguments soll nämlich in dem ausnahmslos gebrauchten Singulare בֵּית אֲבֹת neben dem Plurale מִשְׁפְּחוֹת liegen. Allein daß בית אבות kein Singular ist, sondern der Plural von בֵּית־אָב, das erhellt aus folgenden Stel-

len: In Num. 1, 2: „nehmt auf die Summe der ganzen Gemeinde der Söhne Israels nach ihren Geschlechtern, nach ihren בית־אבות, an Zahl der Namen u. s. w.", kann לְבֵית אֲבֹתָם nicht als Singular gefaßt und übersetzt werden: „nach ihrem Stamme", weil die ganze Gemeinde nicht einen Stamm, sondern zwölf Stämme bildete. Eben so in V. 45 f., wo nach Aufzählung der Gemusterten aller 12 Stämme die Gesammtzahl des Volks zusammengefaßt wird in die Formel: „Es waren alle Gemusterten der Söhne Israels לבית אבתם d. h. nach ihren (vorher einzeln aufgezählten) Vaterhäusern .... 603500 Mann". Wenn aber in diesen die Volkszählung einleitenden und abschließenden Versen das בית אבות nicht Singular sein und nicht den Stamm bedeuten kann, so darf man dem Worte diese Bedeutung auch nicht in der dazwischen stehenden Aufzählung der einzelnen Stämme aufbürden. Hier muß, wenn man nicht der Willkühr Thür und Thor öffnen will, die constant wiederkehrende gleiche Formel: לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם auch constant in gleichbleibender Bedeutung gefaßt werden.

Eben so wenig bezeichnet בית אבות irgendwo das ganze Volk oder den Complex aller 12 Stämme, das Haus der 12 Söhne Jakobs oder aller Nachkommen Jakobs. Die Stellen Exod. 6, 14 und Num. 17, 17, mit welchen Kurtz diese Bedeutung beweisen will, liefern richtig verstanden nicht nur hiefür keinen Beweis, sondern zeigen auch, daß die Fassung des בית אבות als Singular: „Väterhaus" statt als Plural: „Vaterhäuser" ganz haltlos ist. In den Worten: אֵלֶּה רָאשֵׁי בֵית־אֲבֹתָם (Exod. 6, 14) könnte בֵּית־אָבוֹת nur in dem Falle möglicherweise von dem „Hause der 12 Söhne Jakobs" gedeutet werden, wenn man mit Clericus, Vater, de Wette und andern Anhängern der längst verschollenen Fragmentenhypothese die Genealogie, zu welcher V. 14 die einleitende Ueberschrift bildet, von dem Zusammenhange, in welchem sie steht, losreißt und zu einem außer allem Zusammenhang stehenden „genealogischen Bruchstücke" macht, wogegen selbst Knobel anerkennt, daß „der Abschnitt V. 14—27 blos die Stammtafel Mose's und Aarons geben will und V. 14 zu übersetzen ist: dies sind die Häupter ihrer (des Mose und Aaron) Vaterhäuser, d. h. diese stehen an der Spitze der Vaterhäuser, welchen Mose und Aaron angehören".

Hier kann also בית־אבות eben so wenig einen (einzelnen) Stamm als das ganze Volk bedeuten; letzteres nicht, weil diese Genealogie blos die Gliederung des Stammes Levi angeben will, und die Söhne Rubens und Simeons nach ihren Geschlechtern in V. 14 und 15 nur genannt sind, um die Stelle zu markiren, welche Mose und Aaron, die von nun ab an die Spitze des ganzen Volks treten sollen, nach ihrer Abstammung von Levi in der natürlichen Gliederung des Volks einnahmen. Einen Stamm aber kann בית אבות hier nicht bedeuten, weil Mose und Aaron keinen Stamm bildeten, also nicht füglich von dem Stamme Mose's oder Aarons geredet werden konnte. — Auch in Num. 17, 17: „nimm von den Kindern Israel je einen Stab für ein Beth-Ab, von allen ihren Fürsten nach ihren Beth Aboth zwölf Stäbe" ist weder Beth Aboth „die zwölfgliedrige Einheit des

ganzen Volks" noch „Beth-Ab ohne alle (?) Möglichkeit eines Zweifels als Bezeichnung eines jeden einzelnen der zwölf Stämme zu fassen" (Kurtz). Der Sinn des fraglichen Verses ist bei Vergleichung von V. 21 einfach der: nimm von den Kindern Israel, d. h. von ihren Fürsten je einen Stab für ein Beth-Ab, zwölf Stäbe für die 12 Beth Aboth. Hieraus folgt nur, daß jeder der 12 Fürsten sein Beth-Ab hat, und daß Beth Aboth der einfache Plural von Beth-Ab ist und nicht das Väterhaus, sondern die Väterhäuser bedeutet. Wollte man übersetzen: „von allen ihren Fürsten nach ihrem Väterhause", so könnte das Väterhaus als die zwölfgliedrige Einheit nur das Haus Jakobs bezeichnen, und der Zusatz: nach ihrem Väterhause wäre nichtssagend, wenn nicht gar sinnlos. — Der hier klar vorliegende Gebrauch des בית־אבות als Plural von בית־אב läßt sich auch gar nicht mit Grund leugnen. Schon die von Gesenius im thes. s. v. בית für diesen Plural angeführten Analogien aus dem Syrischen könnten ihn rechtfertigen. Aber auch im Hebräischen hat schon längst Ewald (vgl. krit. Grammat. der hebr. Spr. vom J. 1844 und 1855. §. 270 c.) ganz gesicherte Analogien dafür beigebracht in בֵּית בָּמוֹת Höhenhäuser 2 Kön. 17, 29. 32 vgl. mit 23, 19, wo dafür בָּתֵּי בָּמוֹת steht, בֵּית־עֲצַבִּים Götzenhäuser 1 Sam. 31, 9 und בֵּית מְבַשְּׁלִים Ezech. 46, 24.

Nur so viel ergibt sich aus den bisher beleuchteten Stellen, daß Vaterhaus und Vaterhäuser nicht immer und überall technische Bezeichnung für die Unterabtheilungen der Geschlechter ist, sondern öfter auch nach mehr eigentlichen, d. h. aus der natürlichen Bildung der Stämme, Geschlechter und Familien hervorgegangenem Sprachgebrauche die Vaterhäuser bezeichnet, welche jeder Stamm, jedes Geschlecht, jede größere und kleinere Familienverwandtschaft in den Häusern ihrer Erstgeborenen besaß. Völlig zweifellos findet dieser letztere Sprachgebrauch z. B. in Num. 3 statt: „der Fürst des Vaterhauses (בֵּית־אָב) der Gersoniten war Eljasaf" (V. 24); „der Fürst des Vaterhauses der Kahatiten war Elizafan" (V. 30) und „der Fürst des Vaterhauses der Merariten war Zuriel" (V. 35). Hier bezeichnet zwar das Vaterhaus der in zwei Geschlechter getheilten Gersoniten, das Vaterhaus der vier Geschlechter der Kahatiten und das Vaterhaus der beiden Geschlechter Merari's den Complex jeder dieser drei Geschlechtergruppen, jedoch nicht als blos ideelle Einheit. Denn jeder Complex von Geschlechtern hatte eben so gut seinen wirklichen Einheitspunkt wie jede einzelne Familie in ihrem Hause. Diesen wirklichen Einheitspunkt der von einem Vater abstammenden Geschlechter bildet derjenige, der nach dem Tode des Vaters das Haus desselben fortsetzte, und der nach rechtskräftiger Succession als Fürst an der Spitze der ganzen Geschlechtsverwandschaft stand. Aus diesem mehr eigentlichen Gebrauche von „Vaterhaus" ist erst später der technische Gebrauch dieses Worts für die einzelnen Abtheilungen der Geschlechter geflossen.

8) So sprechen nach dem von den übrigen Stämmen gegen Benjamin geführten Vernichtungskriege die Aeltesten der Gemeinde: „nicht darf ge-

tilgt werden ein Stamm aus Israel" (Richt. 21, 17) und sorgen dafür, daß die 600 entronnenen Benjaminiten Weiber erhalten, um den Stamm nicht untergehen zu lassen.

9) So stammt z. B. der König Saul aus dem Geschlechte Matri (מַטְרִי 1 Sam. 10, 21), welches unter den ältern Geschlechtern Benjamins nicht vorkommt. Außerdem liefern die Geschlechtsregister der Chronik verschiedene genealogische Bruchstücke von Geschlechtern, deren Namen in Num. 36 nicht zu finden. Auch wird 1 Chron. 23, 11 von zwei Leviten des Gersonitischen Geschlechts Simei bemerkt: „sie hatten nicht viele Kinder und wurden zu einem Vaterhaus (לְבֵית־אָב) nach einem Census".

§. 141.

Landbesitz und Eigenthum der Israeliten.

Als die zu einem zahlreichen Volke herangewachsenen Kinder Israel nach ihrer Ausführung aus Aegypten am Sinai in den Bund mit Gott dem Herrn getreten und zum Bundesvolke erhoben waren, gab ihnen Jehova als Bundesgott das ihren Erzvätern verheißene Land Canaan zum Eigenthume, indem er mit seinem allmächtigen Arme die Canaaniter vor ihnen her schlug, ihr Land mit seinen Städten und Dörfern ihnen erobern half und durch Mose und Josua an die Stämme Israels vertheilen ließ (Num. 32. Jos. 13—21). — Den Patriarchen war für ihre Nachkommenschaft nur der Besitz des eigentlichen Canaan diesseits des Jordan gelobt; weil aber der canaanitische Stamm der Emoriter in der Zwischenzeit zwischen den Patriarchen und Mose sich auch über einen Theil des Ostjordanlandes ausgebreitet und hier zwei große Reiche gegründet hatte, deren Könige Sihon von Hesbon und Og von Basan den Israeliten feindlich entgegentraten, so wurden sie von den Israeliten geschlagen, ihr Gebiet eingenommen und von Mose selbst noch unter die Israeliten so vertheilt, daß die Stämme Ruben und Gad auf ihre Bitte wegen ihres Reichthums an Heerden den südlichen Theil desselben, das für Viehzucht besonders geeignete Land Jaeser und südliche Gilead, und die kriegerischen Geschlechter Machir's und Noba's vom Stamme Manasse zum Lohne für die bei der Eroberung bewiesene Tapferkeit den nördlichen Theil, das Königreich Basan

zum Eigenthum und Erbe empfingen, nachdem diese Stämme das Versprechen geleistet, alle ihre Gerüsteten mit über den Jordan schicken und ihren Brüdern das Land Canaan erobern helfen zu wollen (Num. 32. Deut. 2, 26—3, 20. Jos. 13, 15—32). — Die Einnahme und Vertheilung Canaans diesseits des Jordan wurde durch Josua vollbracht. Nachdem in mehreren Feldzügen die Herrschaft der Canaaniter im Süden und Norden des Landes vernichtet war, 31 Könige geschlagen und ihre Städte erobert waren, schritt Josua auf göttlichen Befehl zur Vertheilung des ganzen Landes nach den von Mose Num. 34 bestimmten Grenzen an die übrigen Stämme in der Weise, daß mittelst des Looses für die einzelnen Stämme die Lage ihres Gebiets innerhalb des ganzen Landes bestimmt, darauf von der zur Vertheilung verordneten Commission, bestehend aus dem Priester Eleazar, dem Heerführer Josua und zwölf in Num. 34, 16—29 namentlich aufgeführten Stammfürsten (Jos. 14, 1) Umfang, Größe und Grenze der einzelnen Stammgebiete nach der größeren oder geringeren Anzahl der Geschlechter und Familien jedes Stammes festgesetzt und geregelt wurden. Dabei ergab sich während der Vertheilung die Nothwendigkeit, das Land zuvor durch einen aus drei Männern für jeden Stamm gebildeten Ausschuß aufschreiben, d. h. nicht geometrisch vermessen, sondern nach der Zahl seiner Städte und Dörfer, der Bodenbeschaffenheit der einzelnen Landestheile u. dgl. aufnehmen zu lassen (Jos. 18, 4—9). Die Vertheilung selbst wurde aber, wie es scheint, so weit durchgeführt, daß nicht blos jedem Stamme für seine Geschlechter, sondern auch jedem Geschlechte für seine Familienabtheilungen ein verhältnißmäßiger Antheil am Grund und Boden zugewiesen wurde, mit Beachtung der Modificationen, welche die natürliche Gliederung der Stämme und Geschlechter durch die Erhebung Israels zum Volke Gottes erfahren hatte. Demgemäß erhielten die Nachkommen Josephs für Ephraim und Manasse zwei Stammgebiete, der Stamm Levi aber wegen seiner Erwählung zum Priesterstamme keinen selbstständigen Antheil am Lande neben den übrigen Stämmen, kein

eigenes Stammgebiet, sondern nur 48 Städte mit dazu gehörigen Weideplätzen für sein Vieh innerhalb der 12 Stämme (Jos. 21).

Wenn hiernach das ganze Land gleichmäßig unter die Stämme und Geschlechter Israels vertheilt war, so daß jedes Geschlecht und jedes Vaterhaus ein der Anzahl seiner Glieder entsprechendes Erbe für sich und seine Nachkommen erhielt, so kamen doch nicht alle Stämme und Stammtheile auch in den wirklichen Besitz des ihnen zugetheilten Grundes und Bodens, weil viele größere und kleinere Distrikte des Landes noch in den Händen der nicht vollständig ausgerotteten Canaaniter waren und denselben auch in der Folge nur durch schwere Kämpfe und selbst dann nur theilweise, niemals vollständig entrissen wurden. Doch wurden in der nächsten Zeit nach Josua's Tode die im Lande zurückgebliebenen Canaaniter zum größern Theile unterjocht und frohnpflichtig gemacht (Richt. 1), wodurch ihr Landbesitz Eigenthum der Israeliten wurde, und jeder Stamm für seine Geschlechter so viel Grund und Boden erhielt, daß die Bebauung desselben zur Erhaltung seiner Familien vollkommen ausreichen mußte, indem das ganze Land leicht eine größere Zahl von Bewohnern nähren konnte, als die Volkszahl Israels bei seinem Einzuge in dasselbe lieferte. Mit dem Lande nahmen aber die Israeliten auch seine Städte, Flecken und Dörfer in Besitz. Ueber die Vertheilung derselben bietet das A. Test. keine deutlichen Nachrichten. Aus dem Verzeichnisse der Städte, die dem Stamme Juda zufielen (Jos. 15), ergibt sich aber, daß nicht nur zu jeder Stadt einige Dörfer gehörten, sondern auch die Städte zusammengehörige Gruppen bildeten. Dieses Verhältniß ließ sich unschwer mit der israelitischen Stammverfassung in Einklang setzen, dergestalt daß den einzelnen Stammesabtheilungen bestimmte Gruppen von Städten sammt den dazu gehörigen Dörfern gegeben werden und so die Familien- und Geschlechtshäupter in den Bezirksstädten und deren Ländereien ihr Erbtheil erhalten konnten.

Die Art und Weise nun, wie Israel das Land Canaan zum Besitz erhielt, entspricht seiner Berufung zum Volke Gottes.

Hatte Israel auch durch die Gewalt der Waffen sich des Landes bemächtigt, so war es doch nicht seine Macht und Stärke, sondern der Arm des Herrn, der wunderbar ihnen geholfen und die Canaaniter geschlagen hatte, um die den Vätern gegebene Verheißung zu erfüllen, die Hand Jehova's, welche die Canaaniter ausgerottet und Israel gepflanzt hatte (Ps. 44, 3 f.). Dem entsprach auch die Vertheilung des Landes durchs Loos an die Stämme Israels und das an den Besitz geknüpfte Eigenthumsrecht. Obgleich das Land den Söhnen Israels zum ewigen Besitze zugesagt war (Gen. 13, 15 u. a.), so war doch das Behalten dieses Besitzes an die Bedingung der treuen Erfüllung seiner Bundespflichten geknüpft (Lev. 26, 32 ff. Deut. 4, 26 ff. 11, 9 ff. u. a.), und selbst der Grund und Boden nicht in der Weise Israels Eigenthum geworden, daß der Besitzer eigenmächtig darüber verfügen konnte. Das Land war und blieb Eigenthum Jehova's des Bundesgottes, in welchem die Israeliten als Fremdlinge und Beisaßen bei ihm wohnen (Lev. 25, 23), von dem Ertrage seines Bodens leben und an seinen Erzeugnissen und Früchten sich laben sollten. Damit nun Israel dieser Bedingung stets eingedenk bleibe, sollte für den Grund und Boden alle sieben Jahre ein Ruhejahr eintreten, das Land einen Sabbat dem Herrn feiern und jedes fünfzigste Jahr ein Halljahr sein, in welchem jeglicher wieder zu seinem Eigenthume, d. h. wiederum in den Besitz seines bis dahin veräußerten Landeigenthums käme (Lev. 25, 10. 13), indem das zum Erbe empfangene Grundstück unveräußerliches Eigenthum der Familien sein sollte. „Das Land soll nicht verkauft werden, so daß es verfallen bleibe" (לִצְמִתֻת Lev. 25, 23), sondern im ganzen Lande soll Lösung (גְּאֻלָּה), d. h. Auslösung, Rückkauf dem Verkäufer oder seinem nächsten Verwandten (Goël) gewährt sein (V. 24). Falls aber keine Lösung erfolgte, sollte das Verkaufte im Halljahre unentgeldlich an seinen ursprünglichen Besitzer oder dessen Erben zurückfallen (V. 28). Hiedurch wurde jeder Verkauf von Grundstücken zu einer Verpachtung, indem nur der Ertrag desselben oder der Betrag der

Jahresernten bis zum Halljahre verkauft wurde (Lev. 25, 15. 16). — Unter diesen Verhältnissen wird Verkauf von Landeseigenthum nicht leicht anders als in Folge von Verarmung vorgekommen sein. Wenn aber jemand aus Armuth sein Besitzthum zu veräußern genöthigt war, und entweder sein nächster Verwandter, dem die Lösung zunächst oblag, oder auch er selbst, falls er wieder zu dem für die Lösung erforderlichen Vermögen gelangte, das Verkaufte einlösen wollte, so waren die seit dem Verkaufe verflossenen Jahre zu berechnen und dem Käufer nur so viel zurückzuerstatten, als die Kaufsumme für die noch übrige Zeit bis zum nächsten Halljahre betragen hatte (Lev. 25, 25—27).

Dieses Recht der Lösung sowohl als des unentgeldlichen Rückfalles des Nichtgelösten im Halljahre galt unbeschränkt a. für das Grundeigenthum an Ländereien und die Häuser in den Dörfern und nicht ummauerten Ortschaften, b. für die Häuser der Leviten in den ihnen zugetheilten Städten und die zum Bezirke derselben gehörigen Fluren (Lev. 25, 31—34). In beschränkter Weise galt es a. für die Wohnhäuser in den mit Mauern umgebenen Städten, für welche beim Verkaufe die Lösung nur ein volles Jahr lang, vom Tage des Verkaufs an gerechnet, bestand, so daß, wenn sie bis dahin nicht erfolgte, alsdann das Haus dem Käufer für immer auf seine Nachkommen verblieb, ohne im Halljahre frei zu werden und an seinen früheren Besitzer oder dessen Erben zurückzufallen (V. 29—30); b. für die durch ein Gelübde dem Herrn geweihten Felder, mit der Einschränkung, daß dieselben, falls sie nicht für den vorgeschriebenen Schätzungspreis (vgl. Th. I. S. 320) eingelöst, sondern an einen andern verkauft waren, im Halljahre nicht an ihren ursprünglichen Besitzer oder dessen Erben zurückfielen, sondern als dem Jehova heilig, wie verbanntes Feld Eigenthum der Priester wurden (Lev. 27, 14—21); wogegen die Felder, die als gekauftes, nicht ererbtes Eigenthum dem Jehova geheiligt oder gelobt waren, wenn sie nicht gelöst wurden, im Halljahre an den Erbeigenthümer, von dem der Gelobende sie gekauft hatte, ohne Kaufschilling als sein

Eigenthum zurückfielen (V. 22—24. vgl. Th. I. S. 376. Not. 5). — Diese Beschränkungen flossen aus demselben Prinzipe wie das Lösungsrecht. Die Häuser in den mit Mauern versehenen Städten hingen nicht so enge mit dem Grund und Boden des Landes, welches der Herr seinem Volke zum Erbe gegeben, zusammen, daß sie als unveräußerlich betrachtet werden konnten (vgl. Th. I. S. 377). Durch ihren Verkauf wurde das vom Herrn den einzelnen Stämmen und Geschlechtern verliehene Erbe nicht alterirt. Daher übte das Halljahr auf ihren Besitz keinen Einfluß, und die Frist der Lösung für sie betrug nur ein volles Jahr, um einerseits dem Verkäufer die Möglichkeit zu gewähren, falls momentane Noth ihn zum Verkaufe genöthigt hatte, nach Beseitigung des eingetretenen Nothstandes wieder zu seinem Eigenthum zu kommen, andrerseits um den Käufer in den Stand zu setzen, von seinem gekauften Eigenthume unbeschränkten Gebrauch zu machen, falls er das Haus seinen Zwecken und Bedürfnissen gemäß umgestalten und umbauen wollte. Dagegen ein gekaufter Acker konnte von dem, der ihn gekauft hatte, nur so weit dem Herrn geheiligt werden, als er sein Eigenthum geworden war. Da er eigentlich nur seinen Ertrag bis zum Halljahre gekauft hatte, so konnte er auch nur diesen als Gelübde dem Herrn darbringen. Löste er ihn nun, so löste er ihn auch für sich nur bis zum Halljahre; löste er ihn nicht, so hatte das Heiligthum die Nutznießung bis zu dieser Frist, nach welcher der Acker in dem einen oder dem andern Falle unentgeldlich an den ursprünglichen Erbeigenthümer zurückfiel. — Anders verhielt es sich mit dem Erbeigenthumsfelde. Von diesem konnte der Besitzer dem Jehova, der ihm das ganze gegeben, einen Theil durch ein Gelübde weihen oder darbringen. Dabei war ihm zwar, wie bei allen Objekten der Gelübde außer den Opferthieren, auch die Lösung gestattet bis zum Halljahre; und er hatte in diesem Falle nur den Werth der Ernten bis zu dieser Frist nach dem festgesetzten Schätzungspreise mit Zulegung eines Fünftels darüber zu bezahlen, so daß das Feld sein Eigenthum blieb und vom Halljahre ab auch sein Ertrag ihm wieder

kostenfrei gehörte. Machte er aber von dieser Bewilligung keinen Gebrauch, so gab er damit zu erkennen, daß er das Feld oder den Acker dem Herrn ganz dargebracht habe oder darbringen wolle. Alsdann verblieb dasselbe auch für immer ein dem Herrn Geheiligtes und fiel im Halljahre den Priestern als Eigenthum zu [1]).

1) Ueber den Tausch von Grundstücken findet sich im Mos. Gesetze keine Verordnung. Daher bemerkt Michaelis (Mos. R. II. §. 73): „Ich finde kein Gesetz, das einem Israeliten verböte, sein Erbtheil zu vertauschen. Ein Tausch war auch, wenn er mich nur nicht in einen ganz anderen Stamm versetzte, nicht wider die Absicht des Gesetzes: denn der Zweck war doch dabei erhalten, daß die spätesten Nachkommen nie ganz unbegütert sein konnten". Auch Saalschütz (Mos. R. S. 155) ist der Meinung, „daß ein Tausch der Aecker, unter gewissen Umständen, unzweifelhaft gestattet war (natürlich nur innerhalb derselben Stämme und Familien wegen Num. 36, 9); denn Ruth 4, 7 wird als eine besondere Form des geschäftlichen Verkehrs der Tausch (Themurah) aufgeführt". Allein diese Gründe sind ganz unbeweisend. Die mosaischen Vorschriften über Lösung des Grundeigenthums und seinen unentgeldlichen Rückfall an den ursprünglichen Eigenthümer im Halljahre haben einen höhern Zweck als den, dem Unbegütertsein der späteren Nachkommen vorzubeugen; und die in Ruth 4, 7 erwähnte alte Sitte bei Kauf und Tausch ist älter als das mosaische Gesetz, da ihr in demselben schon eine eigenthümliche Anwendung in Betreff der Leviratsehe gegeben wird (vgl. §. 108). Daher läßt sich aus dem Umstande, daß diese symbolische Form des Geschäftsabschlusses ursprünglich von der Veräußerung und Besitznahme unbeweglicher Güter ausgegangen, in keiner Weise schließen, daß das mosaische Gesetz einen Tausch der Aecker gestattet hätte. Mit viel mehr Recht muß man daraus, daß das den Israeliten zum Erbe gegebene Land Jehova's Eigenthum war und blieb, den Schluß ziehen, daß der jeweilige Besitzer eines Grundstückes nicht berechtigt war, eigenwillig dasselbe gegen ein anderes zu vertauschen, so daß Naboth ganz im Geiste des Gesetzes handelte, wenn er seinen ererbten Weinberg dem Ahab weder verkaufen noch gegen einen andern vertauschen wollte (1 Kön. 21, 2 f.). Vgl. meinen Comment. z. d. St.

§. 142.

Erbfolge und Erbrecht.

Der Besitz von Grund und Boden, welchen Israel durchs Loos von Gott empfangen, sollte unveräußerliches Eigenthum der einzelnen Familien sein und bleiben. In Bezug auf Vererbung bestand das Herkommen, daß der väterliche Besitz auf seine Söhne überging in der Weise, daß der Erstgeborene ein Doppeltheil,

die übrigen Söhne einfache gleiche Theile erbten, also z. B. bei fünf Söhnen der Erstgeborene ein Drittel oder zwei Sechstel, die übrigen jeder ein Sechstel vom gesammten väterlichen Vermögen erhielten, wofür der Erstgeborene nach patriarchalischer Sitte als Haupt der Familie nicht nur die alternde Mutter bis zu ihrem Tode, sondern auch die unverheiratheten Schwestern bis zu ihrer Verheirathung in seinem Hause mit Nahrung, Kleidung und sonstigem Bedarf zu versorgen hatte. Dieses Herkommensrecht wird durch das mosaische Gesetz zunächst in Bezug auf die Vorrechte des Erstgeborenen genauer dahin bestimmt, daß bei zwei Frauen, einer geliebten und einer gehaßten, der Vater nicht den später geborenen ersten Sohn der geliebten Gattin dem älteren Erstgeborenen von der gehaßten vorziehen, sondern das Erstgeburtsrecht mit den zwei Theilen von seinem gesammten Eigenthume (בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ) dem Erstlinge seiner Kraft geben solle (Deut. 21, 15—17) [1]. Sodann wird das Herkommen in besonderer Veranlassung so erweitert, daß wenn jemand sterbe ohne einen Sohn zu haben, seine Besitzung auf seine Töchter übergehen; falls er aber auch keine Tochter habe, auf seinen Bruder, und in Ermangelung eines Bruders auf die Brüder seines Vaters, und wo auch diese fehleten, auf den nächsten Blutsverwandten aus seinem Geschlechte vererben solle (Num. 27, 8—11). — Um aber, wenn Töchter erbten, dem Uebergehen des väterlichen Erbgutes von einem Stamme auf den andern vorzubeugen, und jeden der zwölf Stämme das ihm bei der Besitznahme des Landes zugetheilte Eigenthum unverkürzt zu erhalten, ward weiter verordnet, daß die Erbtöchter nur Männer aus ihrem väterlichen Stamme heirathen sollen (Num. 36) [2].

Der Zweck dieser Bestimmungen ist einleuchtend. Jeder Familie soll ohne Alteration der Stammgebiete und Vermengung des Stammeigenthums das vom Herrn empfangene Besitzthum erhalten bleiben, so lange sie in männlichen oder weiblichen Nachkommen fortbesteht. Erst wenn sie ganz ausstirbt, indem die Ehe kinderlos geblieben oder die aus ihr entsprossenen Kinder in un-

mündigen Jahren vor den Eltern gestorben sind, soll ihr Besitz den Seitenlinien des väterlichen Geschlechts als Erbe zufallen. Nach dieser Intention des mosaischen Erbrechts müssen wir auch die im Gesetze nicht direkt entschiedene Frage: wann eine Familie als ausgestorben galt, oder wann die Brüder, Vatersbrüder u. s. f. Erben wurden, ob gleich beim Tode des kinderlosen Ehemanns oder erst nach dem Tode seiner Ehefrau, dahin beantworten, daß beim Ableben eines in kinderloser Ehe gestorbenen Erbbesitzers sein Erbgut nur dann an seine Brüder oder die Verwandten seines Geschlechts überging, wenn die Wittwe des Verstorbenen so weit in Jahren vorgeschritten war, daß sie in keine zweite Ehe mit Aussicht auf Kinder mehr treten konnte und wohl auch nicht mehr im Stande war, das Besitzthum zu bewirthschaften. War hingegen die nachgebliebene Wittwe noch jung, um wieder heirathen und noch Kinder empfangen und gebären zu können, so war nach älterem Herkommen des gestorbenen Mannes Bruder verpflichtet, die Leviratsehe mit ihr einzugehen, in welchem Falle das vacante Erbgut auf den ersten aus dieser Ehe entsprossenen Sohn, der des Verstorbenen Namen und Geschlecht fortsetzen sollte, vererbte. Falls aber kein Bruder des Verstorbenen lebte oder der vorhandene Bruder sich weigerte die Schwägerin zu heirathen, so konnte dieselbe, nachdem er dieser Liebespflicht gegen seinen verstorbenen Bruder vor Gericht sich entzogen hatte (vgl. §. 108) einen Mann außerhalb der Familie heirathen, in welchem Falle ihr oder ihres gestorbenen Mannes Vermögen, wie bei den Erbtöchtern, in den Besitz dieses zweiten Mannes kam und auf die ihr von demselben geborenen Kinder vererbte. — Die gegentheilige Ansicht, daß nämlich beim Tode eines kinderlos gestorbenen Ehemannes seine Wittwe in das Haus ihres Vaters zurückgeschickt worden und ihres Mannes Eigenthum sogleich an seine Brüder oder ferneren Verwandten übergegangen wäre, hat keinen Haltpunkt im mosaischen Gesetze [3]), und tritt auch in Widerspruch mit dem durch das mosaische Gesetz nicht aufgehobenen, sondern nur geregelten Leviratsrechte, und wird

durch die Geschichte des Buchs Ruth, in welcher 4, 3 erzählt ist, daß Noomi den Acker oder Landbesitz ihres verstorbenen Mannes Elimelech verkauft habe, als geschichtlich nicht zu Recht bestehend dargethan [4]). — Von Testamenten ist im mosaischen Gesetze und ganzen A. Test. keine Spur zu finden [5]).

1) Ein Vorrecht des Erstgeborenen tritt uns schon in Gen. 25, 31 ff. 38, 28 entgegen. Ferner entzieht Jakob dem Ruben das Erstgeburtsrecht wegen eines an ihm (dem Vater) verübten Vergehens (Gen. 49, 4 vgl. 35, 22) und trägt dasselbe auf Joseph über, indem er dessen zwei Söhne zu seinen Erben erhebt (Gen. 48, 20—22. 1 Chron. 5, 1). Solche Uebertragung, zu welcher der Patriarch durch göttliche Erleuchtung berechtigt war, konnte leicht unberechtigt nachgeahmt werden; deßhalb wird sie durch das Mos. Gesetz verboten.

2) Hieraus folgt, daß alle Söhne, nicht blos die von den vollen Ehefrauen, sondern auch die von Mägden oder Kebsweibern, gleichen Antheil am Erbe hatten, nur Hurensöhne ausgenommen, Richt. 11, 2. 7. So schon bei Jakob, wogegen die Ausschließung Ismaels (Gen. 24, 36) und der Söhne der Ketura vom Erbe Abrahams (Gen. 25, 5 f.) aus den auf Isaak allein lautenden göttlichen Verheißungen (Gen. 21, 10 ff.) zu erklären. — Töchter scheinen, wo Söhne vorhanden waren, in der Regel nicht geerbt zu haben. Doch kommen Ausnahmen von dieser Regel, freilich nur in sehr reichen Familien vor. Hiob gibt seinen Töchtern ein Erbe unter ihren Brüdern (42, 15); Caleb gibt seiner Tochter Achsa, nicht blos Debir, indem er sie dem Eroberer dieser Stadt zum Weibe gibt, sondern auch dazu noch „Oberquellen und Niederquellen", Jos. 15, 16 ff. Vgl. meinen Comment. z. Jos. S. 289. — In solchen Fällen scheinen die Männer, wenn sie aus einem anderen Stamme oder Geschlechte waren, in das Geschlecht ihrer Frauen aufgenommen worden zu sein. Denn hieraus allein erklärt sich, daß Jair, der Sohn Segubs aus dem Stamme Juda und der Tochter Machirs, des Sohnes Manasse's (1 Chron. 2, 21 f.), in Num. 32, 41 als Sohn Manasse's aufgeführt wird und die von ihm eroberten Ortschaften Basans unter dem halben Stamme Manasse zum Erbtheile erhält; ferner daß Neh. 7, 63 eine Priesterfamilie Barsillai vorkommt, die von Barsillai stammte, einem Priester, welcher diesen Geschlechtsnamen von seinem Weibe, einer Tochter des reichen Gileaditen Barsillai, angenommen hatte, sicherlich aus keinem anderen Grunde, als weil er durch seine Frau von den Gütern Barsillai's geerbt hatte, obgleich Barsillai auch einen Sohn hatte, 2 Sam. 19, 38 f. vgl. mit 1 Kön. 2, 7.

3) Das Zurückschicken der Frau in das elterliche Haus nach dem Tode ihres Mannes folgt weder aus Gen. 38, 11; denn Thamar war auch bei ihrer Verheirathung nicht aus dem Hause ihres Vaters fortgezogen, noch aus Deut. 22, 13 ff., noch aus dem Erbfolgegesetze Num. 27, 8 ff. — Selbst

die Stelle Lev. 22, 13, wo die Rückkehr einer verwittweten oder verstoßenen Priestertochter in das Haus ihres Vaters vorausgesetzt wird, beweist nur die Möglichkeit, daß eine kinderlose Wittwe beim Tode ihres Mannes in ihres Vaters Haus zurückkehren und von dem Vater sich unterhalten lassen konnte, aber durchaus nicht die Nothwendigkeit, daß sie dorthin zurückkehren mußte, um das Erbgut ihres verstorbenen Mannes dessen Brüdern oder Verwandten zu überlassen.

4) Wenn Noomi den Acker oder Feldbesitz, der auf dem Namen ihres Mannes und seines Erben stand, verkauft hat, wie Ruth 4, 3 deutlich zu lesen (vgl. Bertheau z. d. St.), so mußte derselbe nach dem Tode ihres Mannes in ihrem Besitze geblieben sein. Nun hatte zwar Elimelech zwei Söhne; aber diese waren mit den Eltern ausgewandert und hatten später im Lande Moab wohl geheirathet, waren aber dort auch gestorben, ohne in das väterliche Erbtheil eingetreten zu sein. Daher befindet sich dasselbe noch im Besitze ihrer Mutter, welche es verkauft, vermuthlich weil es so verschuldet war, daß sie den Besitz desselben für ihre Schwiegertochter Ruth nicht länger behaupten, oder vielleicht auch bei ihrer Rückkehr in die Heimath gar nicht mehr antreten konnte. — Nach dem bestehenden Rechte hatte der nächste Verwandte Elimelechs das Recht, den Acker zu lösen, d. h. ihn für sich zu erwerben. Dieser ist auch zum Lösen bereit; als er aber von Boas hört, daß, wenn er das Feld von der Hand Noomi's löse, er es auch von Seiten der Moabitin Ruth, der verwittweten Schwiegertochter Elimelechs erwerbe, um den Namen des Verstorbenen auf seinem Eigenthum zu erwecken, so zieht er sich zurück und überläßt das Lösen dem entfernteren Verwandten Boas (Ruth 4, 1—6), welcher das Erbtheil Elimelechs und seiner Söhne einlöst und auch die Ruth sich zum Weibe erwirbt, um den Namen des Verstorbenen auf seinem Eigenthume zu erwecken (V. 7—10). — Hiernach hängt die Lösung des Feldes mit der Erwerbung der Ruth unzertrennlich zusammen. Nach welchem Rechte? Aus dem Leviratsrechte läßt sich dieser Fall nicht erklären, weil weder der nächste Löser noch Boas Brüder Machlons, des verstorbenen Mannes der Ruth, sind, wie nach dem Vorgange der jüdischen Erklärer (vgl. Selden, de success. in bon. def. c. 15) zuletzt nach Bertheau, Comm. z. B. Ruth, S. 250 richtig bemerkt hat. Also etwa nach dem Herkommen, welches weiter als das durch die Schrift erhaltene Gesetz reichend, dem Löser des Ackers die Pflicht aufgelegt habe, die Wittwe zu heirathen, um den Grundsatz aufrecht zu erhalten, daß der Acker des kinderlos verstorbenen Besitzers einem mit seiner Wittwe erzeugten, als Erbe des Besitzers und seines Namens dastehenden Sohne verbleibe? wie Bertheau a. a. O. und Saalschütz, Mos. R. S. 812 f. 836 f. meinen. Allein das Festhalten eines solchen Herkommens wäre doch in der That einerseits eine Erweiterung der Verpflichtung zur Leviratsehe weit über die vom Gesetze für dieselbe gezogenen Grenzen hinaus, andrerseits zugleich eine Beschränkung des vom Gesetze aufgestellten Erbfolgerechts gewesen. Denn fiel nach der gangbaren Auf-

fassung von Num. 27, 8 ff. das Eigenthum eines kinderlos gestorbenen Ehemannes gleich nach seinem Tode seinen Brüdern oder nächstfolgenden Verwandten als Erbe zu, so würde dieses Erbrecht ja den nächsten erbberechtigten Verwandten entzogen worden sein, wenn ein ferner stehender Verwandter sich bereit erklärte, die nachgebliebene Wittwe zu heirathen, um mit ihr Kinder zu erzeugen, die des Verstorbenen Eigenthum erbten. — Auch die Annahme von Bertheau und Saalschütz, daß die Wittwe nach dem Rechte des Levirats (?) oder des Herkommens bis zu ihrem Tode nur im factischen Besitze oder Nießbrauche des Erbeigenthums ihres gestorbenen Mannes verblieben sei, reicht zur Erklärung unseres Falles nicht aus. Dadurch wäre allenfalls das Verzichten des ersten Lösers auf die Lösung des Feldes erklärt, aber die Erwerbung der Ruth von Seiten des Boas, um den Namen des Verstorbenen (Machlon) auf seinem Eigenthume zu erwecken, in keiner Hinsicht gerechtfertigt, weil hiedurch dem näheren Verwandten die Möglichkeit des Erbens entzogen wurde, und zwar widerrechtlich, falls Noomi und Ruth nur den Nießbrauch des Feldes entweder bis zu ihrem Tode oder bis zur Wiederverheirathung hatten, und dasselbe alsdann hätte den Verwandten ihrer Männer gesetzlich zufallen sollen. — Begreiflich wird das Verzichten des ersten Lösers auf das Lösungsrecht, und rechtmäßig wird der Schritt des Boas nur bei der Annahme, daß das verkaufte Feld Erbeigenthum der Ruth war. Alsdann konnte der erste Löser mit Recht aus dem Lösen Nachtheil für seine eigene Besitzung befürchten (V. 6), weil in diesem Falle das Feld entweder beim Tode der Ruth auf ihre Verwandten, als ihre gesetzlichen Erben, oder falls sie heirathete und Kinder bekam, auf ihren Mann und ihre Kinder überging, in beiden Fällen also für den Löser verloren ging, so daß er das Geld, welches die Lösung ihm gekostet, ganz oder theilweise einbüßte zum Nachtheile seiner eigenen Besitzung. — Somit folgt aus dieser Erzählung, daß die Frau als Wittwe ihren kinderlos verstorbenen Mann beerbte und das Erbgut des Mannes erst nach dem Tode seiner Wittwe, und auch in diesem Falle nur, wenn sie nicht in eine zweite Ehe getreten war, an seine Verwandten überging. Hatte die Wittwe hingegen wieder geheirathet, so wurde wie bei Erbtöchtern ihr Erbe Eigenthum des (zweiten) Mannes und der Kinder, die aus dieser Ehe entsprungen waren, ohne daß eine solche Wittwe bei ihrer ersten Verheirathung erbende Tochter gewesen war. Denn aus dieser Voraussetzung läßt sich der fragliche Fall schon deßhalb nicht erklären, weil „es sich hier nicht um einen vom Vater ererbten Acker, den Noomi oder Ruth als Erbtöchter besessen, sondern um den des Elimelech und seiner Söhne handelt". Bertheau, B. d. Richt. S. 252.

5) Weder der Ausdruck: „seinem Hause befehlen" (sein Haus bestellen) 2 Sam. 17, 23. 2 Kön. 20, 1. Jes. 38, 1, noch die Tob. 8, 23 erwähnte Verschreibung führen auf testamentarische Verfügung. Erst bei den späteren Juden kommen Testamente vor, vgl. Gal. 3, 15. Hebr. 9, 27, und bei fürstlichen Familien (Joseph. Antiq. XIII, 16, 1. XVII, 3, 2. de bell. jud.

II, 2, 3), so wie im talmudischen Rechte nach griechischem und römischem Vorbilde. Vgl. Gans, das Erbrecht, I. S. 149 ff., wo das talmudische Erbrecht in seinen Hauptpunkten dargestellt ist. Mehr über dasselbe bei Selden, de successionibus in bona defuncti ad leges Ebr. Lond. 1636.

§. 143.

Die Stamm- und Volksverfassung.

Die Grundzüge der bürgerlichen Verfassung waren Israel in seiner natürlichen Gliederung nach Stämmen, Geschlechtern und Vaterhäusern gegeben, indem nach patriarchalischer Sitte die durch das Recht der Geburt (Erstgeburt) an die Spitze der einzelnen Stämme und Stammesabtheilungen gestellten Väter als Häupter derselben die Verhältnisse der Stämme und Geschlechter ordneten, ihre allgemeinen Angelegenheiten verwalteten, vorkommende Streitsachen schlichteten, Vergehen und Verbrechen straften und Recht und Gerechtigkeit handhabten. Mit dem Tode Jakobs aber verloren die Söhne Israels ihre einheitliche Spitze und gemeinsames Haupt. Seinem erstgeborenen Sohne Ruben hatte der sterbende Erzvater wegen eines Frevels am väterlichen Ehebette das Recht der Erstgeburt entzogen und das Scepter dem Juda zugesprochen, das dem Erstgeborenen gebührende doppelte Erbtheil aber auf die beiden ältesten Söhne Josephs übertragen und unter diesen wieder segnend den jüngeren Ephraim über den älteren Manasse gestellt (Gen. 48 u. 49). Als nun bei zunehmender Vermehrung die Nachkommen der zwölf Stammväter sich immer weiter in Geschlechter und Familien verzweigten, trat das Vorrecht der Erstgeburt mehr und mehr hinter der Gleichheit und Gleichberechtigung der einzelnen Stämme zurück. Und da auch bei der Begründung der Geschlechter die Enkel mehrfach den Söhnen gleichgestellt wurden, so gelangten die Häupter der Geschlechter und Vaterhäuser allmälig fast zu gleicher Autorität und Stellung wie die Stammhäupter, indem jeder in seinem Kreise das Regiment führte, so weit es bei der Knechtschaft, in welche die Israeliten allmälig in Aegypten gekommen, möglich war. — Auf diese Weise gingen aus den Stamm-, Geschlechts- und Familienhäuptern

die Aeltesten (זְקֵנִים) hervor, die schon vor Mose die Oberen des Volks bilden. Denn Mose und Aaron versammeln bei ihrer Ankunft in Aegypten die Aeltesten Israels, um den göttlichen Auftrag der Ausführung des Volks aus der Knechtschaft Aegyptens dem Volke zu verkünden (Exod. 3, 16. 18. 4, 29). Als ferner kurz vor dem Auszuge Gott Mose'n befiehlt, zur ganzen Gemeinde Israels zu reden, daß jeder sich ein Lamm nach den Vaterhäusern nehmen solle, ein Lamm für das Haus, zum Pascha (12, 4), vollzieht Mose den göttlichen Befehl dadurch, daß er alle Aeltesten Israels ruft und zu ihnen spricht: „nehmet euch Schafe nach euren Geschlechtern und schlachtet das Pascha", (V. 21). — Schon diese Stellung der Aeltesten zum Volke, daß sie die Gemeinde nach ihren Geschlechtern repräsentiren, ihre Rechte vertreten, und wo es gilt auf das Volk einzuwirken, in Anspruch genommen werden, zeigt klar, daß dieselben nicht „durch freie Wahl des Volks zu ihrer Stellung erhoben" waren, nicht „im Gegensatz zu dem Geburtsadel der Stammhäupter den persönlichen Verdienstadel des Volks" darstellen, nicht „gewissermaßen ein demokratisches Element in der sonst aristokratischen Verfassung bilden" [1]), sondern nur die Vorstände der Geschlechter und Familien sind, welche diese Stellung von jeher vermöge des Erstgeburtsrechts hatten. Nirgends werden die Aeltesten neben den Stamm- und Familienhäuptern als von diesen verschiedene Volksvertreter erwähnt, sondern nur da kommen sie vor, wo es gilt, die Oberen oder Repräsentanten der Gemeinde ohne Rücksicht auf die genealogische Gliederung der verschiedenen Volkshäupter in kurz zusammenfassender Weise zu bezeichnen [2]).

Die Aeltesten bilden auch keinen besonderen Stand von Beamteten wie die aus ihnen gewählten Schoterim (שֹׁטְרִים, γραμματεῖς, Schreiber; Luther: Amtleute), welche schon die Aegypter als Aufseher über die Frohnarbeiten des Volks angestellt hatten (Exod. 5, 6. 10. 14. 19). Diesen Namen oder vielmehr das mit demselben bezeichnete Amt hatte ein Theil der Aeltesten oder Volkshäupter wahrscheinlich davon erhalten, daß

in jenen alten Zeiten nicht jedes Stamm- oder Familienhaupt zur Führung der für die Verfassung der Stämme sehr wichtigen Geschlechtsregister und zur schriftlichen Aufzeichnung anderer Documente von staatsrechtlicher Bedeutung befähigt war, weßhalb man die hiezu Befähigten aus der Gesammtheit der natürlichen Volksoberen auswählte und mit diesem Geschäfte betraute [2]).

1) Wie Kurtz, Gesch. d. A. B. II. S. 33 die Sache darstellt. Aber diese von den constitutionellen Verfassungsformen der Neuzeit abstrahirte Vorstellung ist dem Geiste des alten Orients ganz fremd und hat im A. T. nicht den mindesten Haltpunkt. Denn die Stelle Deut. 29, 9, in welcher die Aeltesten von den (niederen oder höheren) Stammhäuptern „ausdrücklich unterschieden" sein sollen (Kurtz), beweist richtig verstanden das Gegentheil. Wenn Mose hier sagt: „Ihr seid heute alle vor den Herrn euren Gott gestellt, eure Häupter, eure Stämme, eure Aeltesten und eure Schoterim, alle Männer Israels", so springt es in die Augen, daß in dieser rhetorischen Aufzählung vermöge des oratorischen Parallelismus membrorum wie den Stämmen die Männer Israels, so den Häuptern die Aeltesten und Schoterim correspondiren, mit andern Worten, daß, wie die Stämme aus den Männern Israels bestanden, so die Häupter aus den Aeltesten und Schoterim, also die Aeltesten mit den Häuptern identisch sind. Sehr instructiv hiefür ist noch 1 Kön 8, 1—3, wo die von Salomo zur Einweihung des Tempels versammelten Repräsentanten des Volks in V. 1 als die „Aeltesten Israels und (zwar) alle Häupter der Stämme, die Fürsten der Väter (d. i. Vaterhäuser) der Söhne Israels" bezeichnet, in V. 3 aber kürzer „alle Aeltesten Israels" genannt werden, woraus klar hervorgeht, daß in V. 1 die Bezeichnung: „die Aeltesten Israels" nur allgemeine Benennung der Volkshäupter ist, welche dann durch ו explic. näher als Häupter der Stämme und Fürsten der Vaterhäuser bestimmt werden. Hiernach sind dann auch Stellen zu beurtheilen wie Jos. 23, 2, wo die vollständige Repräsentation des Volks durch: „alle Stämme, die Aeltesten Israels und seine Häupter und seine Richter und seine Schoterim" ausgedrückt ist, oder endlich Deut. 5, 20, wo „alle Häupter eurer Stämme und eure Aeltesten" für: und eure übrigen Aeltesten, analog der Ausdrucksweise: die Bewohner Jerusalems und die Männer Juda's für: des übrigen Juda's (Jes. 5, 3) zu fassen ist. Vgl. noch meinen Comment. z. Jos. S. 115 f.

2) Dies ergibt sich deutlich aus der Thatsache, daß bald die Fürsten der Gemeinde (נְשִׂיאֵי הָעֵדָה Exod. 16, 22. Num. 32, 2 oder הַנְּשִׂאִים רָאשֵׁי הָאָבוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל Num. 36, 1) bald die Aeltesten Israels (Exod. 17, 5 f.) als Vertreter des Volks mit Mose verhandeln oder ihm als obersten Leiter zur Seite stehen (Num. 16, 25. Deut. 27, 1) und daß selbst zu dem von Jethro nach seiner Ankunft im Lager Mose's veranstalteten Opfermahle, zu welchem

unstreitig nach patriarchalischer Sitte die Stamm-, Geschlechts- und Familienhäupter als die natürlichen Spitzen und Repräsentanten des Volks geladen waren, nach Exod. 18, 12 „Aaron und alle Aeltesten Israels kamen, das Brod zu essen mit dem Schwiegervater Mose's vor Gott".

3) Daß שֹׁטֵר etymologisch nicht Ordner, als verwandt mit סדר (Ewald, Alterthümer, S. 291), sondern Schreiber bedeute, darüber vgl. meinen Comm. zu Jos. 1, 10 und Gesenii thes. s. v.; und daß die Schoterim auch Aelteste waren oder aus ihnen gewählt wurden, ergibt sich unzweifelhaft aus Num. 11, 16: „versammle 70 Mann von den Aeltesten Israels, von welchen du weißt, daß sie Aelteste und Schoterim des Volkes sind" (זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו) und aus Deut. 31, 28, wo sie mit den Aeltesten der Stämme als Repräsentanten des Volks genannt sind. In der mosaischen Staatsverfassung werden sie am häufigsten neben den Richtern genannt, Deut. 1, 15. 16, 18, worauf Saalschütz, Mos. R. S. 59 die Vermuthung gründet, „daß Richter und Schoterim in den Stämmen und in den Städten die zweierlei Aemter vertraten, welche jetzt als Gericht und Polizei gleichfalls getrennt sind". S. unten §. 149. Not. 6.

Diese aus den patriarchalischen Verhältnissen hervorgegangene Verfassung des Volks mit seiner Vertretung durch die Väter oder Häupter der Vaterhäuser wurde mit der Erhebung Israels zum Volke Jehova's nicht geändert, sondern als Grundlage der Staatsverfassung und Verwaltung festgehalten. Noch vor der Bundesschließung wählt Mose am Horeb die Männer, welche er auf den Rath seines Schwiegervaters als Obere über Tausende, Hunderte, Fünfzige und Zehne dem Volke zu Richtern und den Stämmen zu Schoterim setzt, nicht aus der Masse des Volks, sondern aus den Häuptern der Stämme (vgl. Exod. 18, 21 ff. mit Deut. 1, 15), wodurch die obrigkeitliche Gewalt in den Händen derer bleibt, die sie vermöge ihrer Geburt bisher hatten, und nur die Ausübung der Rechtspflege neugestaltet und geordnet wird (vgl. §. 149). Sodann bei der Gesetzgebung sind es alle Häupter der Stämme und (übrigen) Aeltesten, welche als Repräsentanten des Volks Mose'n das Reden mit Gott anheimgeben und auf seine Stimme zu hören versprechen (Exod. 20, 15 f. vgl. mit Deut. 5, 20 ff.); und „siebzig von den Aeltesten Israels" sind es, die als die Edlen (אֲצִילִים), als der Adel des Volks mit Mose, Aaron, Nadab und Abihu den Bund mit dem Herrn schließen, den Gott Israels schauen und das Bundesopfer-

mahl halten (Exod. 24, 1. 9—11). Und als später Mose'n die Last der Führung und Regierung des Volks zu schwer wurde, versammelt er auf Gottes Geheiß 70 Männer von den Aeltesten und Schoterim vor die Stiftshütte, auf welche Jehova von dem Geiste Mose's legt, daß sie mit ihm an der Last des Volks tragen, d. h. in der Gesammtleitung des Volks ihn unterstützen (Num. 11, 16. 24). In beiden Fällen werden aus sämmtlichen Aeltesten siebenzig ausgewählt wegen der Bedeutsamkeit dieser Zahl, die in ihrer Zusammensetzung aus Zehn, der Zahl der Vollständigkeit, und Sieben, als Signatur des Bundes, die Gesammtheit des Bundesvolks darstellt [4]). — In anderen Fällen wurde aus der Gesammtheit der Aeltesten oder Volkshäupter ein dem jedesmaligen Zwecke entsprechender kleinerer Ausschuß gewählt, so behufs der Volkszählung für jeden Stamm ein Haupt seiner Vaterhäuser, Fürsten ihrer väterlichen Stämme, Häupter der Geschlechter Israels (אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל Num. 1, 4. 16); so zur Auskundschaftung des Landes Canaan auch zwölf Männer nach der Zahl der Stämme, einer aus jedem Stamme, lauter Fürsten (נְשִׂאִים) oder Häupter der Söhne Israels (Num. 13, 2 ff.); so zur Vertheilung des Landes Canaan gleichfalls zwölf Männer, je ein Fürst vom Stamme (Num. 34, 17 ff.). — Diese Repräsentanten des Volks, deren Zahl und Auswahl je nach den verschiedenen Anlässen, bei welchen sie handelnd auftreten, verschieden ist, vertreten nicht nur das ganze Volk, jeder seinen Stamm, sein Geschlecht, sein Vaterhaus, sondern bilden auch die Gemeinde (הָעֵדָה oder קָהָל Versammlung), mit welcher Mose verhandelt [5]) und heißen in dieser Eigenschaft „Berufene der Gemeinde", קְרִיאֵי הָעֵדָה Num. 1, 16. 26, 9 oder קְרִיאֵי מוֹעֵד Num. 16, 2 [6]).

Die Gemeinde ist somit nicht das ganze Volk, sondern nur das durch seine Häupter vertretene Volk; vgl. Num. 27, 21, wo „alle Söhne Israels" von der „ganzen Gemeinde" unterschieden sind [7]). Sie beschließt und handelt im Namen des ganzen Volks; sie repräsentirt nicht nur, sondern regiert auch das Volk, wird aber Mose'n, den Gott zum Gründer und Mittler

seines Bundes mit Israel erkoren und wunderbar bestätigt hat, und Aaron, dem das Priesterthum vertraut wird, untergeordnet und in allen ihren Beschlüssen und Handlungen an den durch Mose'n geoffenbarten und als Gesetz promulgirten Willen Jehova's gebunden.

4) Die symbolische Bedeutsamkeit der Zahl siebenzig wird auch von Kurtz a. a. O. S. 385 anerkannt, aber vermuthungsweise zugleich die Mitwirkung einer realistischen Beziehung auf die Zahl der Mischpachot angenommen, weil Jahn (bibl. Archäol. II, 1. S. 59) aus Num. 26 herausgezählt habe, daß die Zahl der Mischpachoth in Israel 71 betragen habe, also für jede Mischpacha ein Aeltester gewählt worden sei. Denn wenn auch Jahn's Zählung nicht genau sei, indem er — was jedenfalls unzulässig — da, wo eine Mischpacha so stark war, daß sie in mehrere Unterabtheilungen mit dem Rechte selbstständiger Mischpachoth zerfiel, die Hauptabtheilungen auch mitzähle, so treffe doch die Zahl wenigstens ungefähr zu. Allein wie Kurtz dies bei Jahn hat finden können, ist ganz unbegreiflich. Jahn zählt a. a. O. in Num. 26, 5—50 nur 59 Hauptfamilien (d. h. Geschlechter, Mischpachoth), deren Häupter mit den 12 Stammfürsten ein Collegium von 71 gemacht hätten. Die Ungenauigkeit seiner Zählung besteht auch nicht darin, daß er alle selbstständigen Mischpachoth gezählt hat; denn dazu war er nach dem, was wir §. 140 darüber bemerkt haben, vollkommen berechtigt, sondern in einem einfachen kleinen Rechenfehler, indem in Num. 26, 5—50 nicht „bis 59", sondern nur 57 Geschlechter aufgezählt sind. Damit verliert aber die Annahme „einer realistischen Beziehung" ihren Halt, da zur Zurechnung der Stammfürsten zu den Geschlechtshäuptern gar kein Grund vorhanden ist.

5) Vgl. Exod. 12, wo V. 3 „Gemeinde Israels" und V. 21 dafür: „die Aeltesten Israels" steht, ferner Deut. 31, wo es V. 28 heißt: „die Aeltesten eurer Stämme und eure Schoterim" und dafür in V. 30: „die ganze Versammlung Israels", also „beide verschiedenen Ausdrücke jedesmal identisch sind und Gemeine oder Versammlung Israels so viel heißt als das durch seine Repräsentanten gegenwärtige Volk Israel". Saalschütz, Mos. R. S. 39.

6) Aus Num. 16, 2 vgl. mit Num. 26, 9 erhellt einerseits die Identität von עֵדָה und מוֹעֵד, andrerseits zugleich, daß „Berufene der Gemeinde" nicht blos die 12 Stammfürsten heißen, sondern alle Repräsentanten des Volks, die bei allgemeinen Versammlungen auftraten. Denn nach Num. 16, 2 waren die 250 Männer von den Söhnen Israels, die zur Rotte Korahs gehörten, „Fürsten der Gemeinde, Berufene der Versammlung, namhafte Männer". „Es waren also offenbar die bedeutendsten Familien-Väter, welche an andern Stellen auch Aelteste genannt werden Num. 11, 16. Deut. 29, 9. 31, 28 und unter dieser Benennung schon in Aegypten vorkommen Exod. 12, 21". Saalschütz, S. 38.

7) Mehr Belege dafür, daß die Gemeinde nur die Versammlung der Häupter ist, gibt Saalschütz a. a. O. S. 44 ff.

Noch mehr befestigt und zum Abschluß gebracht wurde diese Stammverfassung dadurch, daß die Vertheilung des verheißenen Landes ihr angepaßt, daß das dem Bundesvolke zum bleibenden Erbtheile verliehene unbewegliche Eigenthum den Söhnen Israels nach ihren Stämmen, Geschlechtern und Vaterhäusern zugetheilt ward (vgl. §. 141). Hiedurch kamen ohne Zweifel die größeren Städte als Centralpunkte der einzelnen Stammgebiete in den Besitz derjenigen Familien, welche die Stammhäuser der verschiedenen Stammesabtheilungen bildeten, und wurden auf solche Weise nicht nur die Sitze der Väter und Häupter dieser Abtheilungen, sondern gewissermaßen auch die natürlichen Repräsentationen der größeren und kleineren Stammesgliederungen, auf welche als Kreisstädte oder Distriktsorte selbst der den Geschlechtern eignende Name Alaſim (אֲלָפִים Mich. 5, 1) übertragen wurde.

Unter diesen Umständen konnte die Stammverfassung mit ihren Fürsten, Häuptern oder Aeltesten so tiefe und feste Wurzeln im Volks- und Staatsleben treiben, daß sie weder in den unruhigen Zeiten der Richter erschüttert noch durch die Einführung des Königthums aufgelöst wurde. Die Aeltesten oder Häupter der Stämme bleiben vielmehr die Repräsentanten und Vertreter des Volks und üben als eine Art Landstände nicht nur auf die Königswahlen großen Einfluß (1 Sam. 8, 4 ff. 10, 20 ff. 2 Sam. 3, 17 ff. 5, 1 ff.), sondern werden auch von den Königen bei allen wichtigen Staatsangelegenheiten zu Rathe gezogen (1 Kön. 8, 1. 20, 7. 2 Kön. 23, 1) und machen ihre einflußreiche Stellung zuweilen sehr energisch geltend (1 Kön. 12). — Selbst bei der Auflösung des Reichs behalten die Aeltesten die innere Verwaltung und Leitung des Volks, sowohl im Exile (Jer. 29, 1. Ezech. 14, 5. 20, 1), als nach der Rückkehr aus demselben, wo sie im Vaterlande den fremden Machthabern gegenüber das Organ des Volks sind und seine Rechte wahrnehmen (Esr. 4, 2 f. 5, 9. 6, 7. 10, 8. Neh. 10, 1), bis in die Zeiten der Makkabäer hinein (1 Makk. 12, 6. 35. 13, 36); obgleich

die Stammverfassung schon mit der Wegführung des Volks ins Exil ihren festen Grund und Boden verloren hatte und nach dem Exile, weil außer Priestern und Leviten hauptsächlich nur Geschlechter der Stämme Juda und Benjamin zurückkehrten, unter dem Drucke und wiederholten Wechsel der fremden Herrscher die alte Bedeutung nicht wieder gewinnen konnte.

Zweites Capitel.

Die theokratische Verfassung.

§. 144.

Die Gemeinde Jehova's.

Durch seine Erwählung zum Bundesvolke wurde Israel die Bestimmung zu Theil, Gemeinde des Herrn (Jehova's) oder Gottes zu sein (עֲדַת יְהוָה Num. 27, 17. 31, 16. קְהַל יְהוָה Num. 16, 3. 20, 4 u. ö. קְהַל הָאֱלֹהִים). Die Gemeinde Jehova's ist weder mit der Gesammtheit der leiblichen Nachkommen Jakobs noch mit der durch ihre Häupter repräsentirten politischen Gemeinde Israels ganz zu identifiziren, sondern sie bestand aus der Gesammtheit derer, die das Bundeszeichen der Beschneidung an sich trugen und die vollen Bundesrechte genossen [1]). Da das in Israel gepflanzte Reich Gottes trotz seiner zeitweiligen Beschränkung auf das eine Volk Israel den Keim der Universalität, der Ausbreitung unter allen Völkern in sich trug, so war auch von Anfang an der mit Abraham geschlossene und am Sinai mit Israel aufgerichtete Bund nicht ausschließlich auf die leiblichen Nachkommen der zwölf Söhne Israels beschränkt. Schon dem Abraham wird zum thatsächlichen Beweise, daß das durch ihn und seinen Samen anzubahnende Heil für alle Geschlechter der Erde bestimmt sei, die Beschneidung aller Männlichen seines Hauses geboten, wodurch seine Knechte, die nach Hunderten zählten, seinem Hause zugerechnet, zu Mitgenossen der ihm gewordenen Bundesverheißungen gemacht und dem verheißenen Samen eingegliedert werden. Und wenn auch dieser Same, als

er zu einem zahlreichen Volke herangewachsen war, von den übrigen Völkern ausgesondert wurde und im Lande Canaan allein wohnen sollte, so zog doch mit den Israeliten ein großer gemischter Haufe fremden Volks (Exod. 12, 38. Num. 11, 4. Jos. 8, 35) aus Aegypten, der von ihnen nicht zurückgewiesen wurde. Auch hielten sich zu allen Zeiten unter den Israeliten Fremdlinge, d. h. Individuen auswärtiger (heidnischer) Völker auf, welchen das Gesetz, wenn sie nur des Götzendienstes sich enthielten und einzelne religiöse Satzungen beobachteten (vgl. I. §. 65), nicht blos Schutz und Duldung, sondern auch gleiche bürgerliche Rechte mit den Israeliten gewährte, so daß sie sogar unbewegliches Eigenthum, Ländereien erwerben (Lev. 25, 47 ff.) und Jehova Opfer darbringen konnten (Num. 15, 15 f. 26. 29), ohne daß sie zur Gemeinde Jehova's gehörten. Aber auch der Eintritt in diese war ihnen gestattet, wenn sie sich der Beschneidung unterwarfen. Hiedurch wurden sie befähigt, das Paschalamm zu essen und am Bundesmahle des Volkes Israel theilzunehmen, und dadurch Mitglieder der Gemeinde des Herrn (Exod. 12, 48). Von dieser Aufnahme in die Bundesgemeinschaft sind nur ausgeschlossen die unter Israel sich aufhaltenden Edomiter und Aegypter, jedoch nur bis ins dritte Geschlecht, in welchem die ihnen geborenen Söhne aufgenommen werden konnten (Deut. 23, 8. 9). Dagegen sind für immer ausgeschlossen die sieben zur Ausrottung bestimmten canaanitischen Völkerstämme, mit welchen Israel wegen ihrer götzendienerischen Greuel keinen Bund schließen sollte (Exod. 34, 15 f. Deut. 7, 1—4), ferner die Ammoniter und Moabiter wegen des gegen Israel auf seinem Zuge durch die Wüste an den Tag gelegten, auf Vernichtung des Volkes Gottes abzielenden Hasses, endlich von Individuen die am Zeugungsgliede Verstümmelten (Entmannten) und die Hurenkinder (מַמְזֵר [2]) Deut. 23, 2—7), weil an solchen der Frevel einer Zerstörung der physischen oder ethischen Weltordnung haftete.

1) Diese Rechte verloren indeß die vom Aussatze Befallenen bis zu ihrer Wiederaufnahme in den Bund mit Jehova nach erfolgter Genesung. Vgl. I. §. 59. II.

2) Ueber מַמְזֵר, das außer Deut. 23, 3 nur noch Zach. 9, 6 vorkommt, ist nur so viel ausgemacht, daß es einen bezeichnet, an dessen Geburt ein bedeutender Makel haftet. Die eigentliche Bedeutung ist ungewiß; LXX: ἐκ πόρνης, Vulg. de scorto natus. Die Rabbinen erklären: spurios i. e. liberos qui ex coitu illicito et matrimonio illegitimo orti sunt. S. das Nähere in Gesen. thes. p. 781 u. Saalschütz, Mos. R. S. 693.

§. 145.

Die israelitische Reichsverfassung oder Theokratie.

Obgleich die Israeliten in ihrer organisch gegliederten Stammverfassung die Elemente zur Bildung eines eigenen Staates besaßen, so erhielten sie doch erst nach ihrer Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft und ihrer Aufnahme in den Bund mit Jehova, dem Herrn der ganzen Erde (Exod. 19, 5) durch Mose die Gesetze und Ordnungen für das Reich, welches sie im Lande Canaan gründen sollten. Diese Reichsverfassung, welche nach dem von Josephus dafür gebildeten Ausdrucke Theokratie, Gottesherrschaft genannt zu werden pflegt [1]), wurzelt in dem einzigartigen Verhältnisse, in welches der Schöpfer und Regierer der ganzen Welt zu dem von ihm zur Ausführung seiner Heilsrathschlüsse erkorenen Volke Israel getreten ist [2]), und besteht ihrem Wesen nach darin, daß Gott selbst a. als Gesetzgeber die Verhältnisse des religiösen und bürgerlichen Lebens dieses Volks durch unmittelbare, Mose'n ertheilte Offenbarung ordnet und theilweise neugestaltet [3]), ferner b. auch die Verwaltung und Regierung des israelitischen Staates oder Reichs in seine Hand nimmt dergestalt, daß er im Allerheiligsten der Stiftshütte und des Tempels über den Cherubim der Bundeslade in einer Wolke thronend seinem Volke stets real gegenwärtig ist, in wichtigen Staatsangelegenheiten seinen Willen durch das Urim und Thummim des Hohenpriesters oder durch inspirirte Propheten kundthut und wo nöthig auf wunderbare oder unmittelbare (übernatürliche) Weise richtend, strafend und segnend eingreift, endlich c. dem Volke die nöthigen Führer und Herrscher erweckt und mit der zur Ausrichtung ihres Amtes erforderlichen Macht ausrüstet. Hiedurch

wurden alle menschlichen Obrigkeiten der Israeliten im allereigentlichsten Sinne des Worts Diener und Stellvertreter Gottes, die nur sein Gesetz auszuführen, seinen Willen zu vollstrecken hatten, und bei willigem Gehorsam seines allmächtigen Beistandes gewiß waren, im entgegengesetzten Falle aber, wenn sie eigenwillig oder eigenmächtig handelten, der göttlichen Strafe und Verwerfung nicht entgingen. Denn alleiniger Herr und Herrscher [4]) war Jehova, der Bundesgott, der als Gesetzgeber, oberster Richter und Regent seines erwählten Volks alle den Staat constituirenden Gewalten in sich vereinigt und dieselben durch seine Diener handhaben und vollziehen läßt.

Für die Gesetzgebung berief er Mose'n zum Organe seines Willens, so daß durch ihn die eigentliche Gesetzgebung abgeschlossen wurde. Die Propheten nach Mose waren nur Wächter und Ausleger des mosaischen Gesetzes und die Offenbarungen, welche sie erhielten, bezogen sich nur auf die geschichtliche Entwicklung des Reichs auf dem durch das Gesetz gelegten Grunde. — Mit der richterlichen Gewalt wurden die Stammfürsten und Aeltesten der Gemeinde betraut, und die vollziehende theils von den Stammfürsten ausgeübt, theils von den Männern, die Jehova in außerordentlicher Weise zur Führung und Regierung seines Volks berief und mit Herrschergewalt bekleidete. Zu diesen menschlichen Inhabern und Trägern der Staatsgewalten kam noch die Priesterschaft, welche mit ihrem Haupte, dem Hohenpriester, die religiösen Beziehungen der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder zum Herrn ihrem Gotte zu vermitteln hatte, und nicht blos in dieser Hinsicht eine mittlerische Stellung zwischen dem Gottkönige und seinem Volke einnahm, sondern auch in der Beziehung, daß einerseits der Hohepriester vermöge der ihm verliehenen Urim und Thummim in allen das Wohl und Wehe des ganzen Staats betreffenden Angelegenheiten den göttlichen Willen erfragen konnte und dem Volke wie seinen Obern kundzuthun hatte, andererseits die Priester als Bewahrer des Gesetzes in zweifelhaften Fällen die höchste richterliche Entscheidung aus

und nach dem Gesetze zu ertheilen hatten. Aber trotz dieser mittlerischen Stellung, zu welcher die Priester hiedurch in der Theokratie erhoben wurden, war die theokratische Reichsverfassung doch wesentlich verschieden von jeder hierarchischen Staatsverfassung, einmal weil die innere und äußere Verwaltung des Staats in den Händen nicht der Priesterschaft, sondern theils der Stammfürsten und Aeltesten, theils der von Gott unmittelbar berufenen Herrscher, Heerführer und Könige lag; sodann weil die Priester sammt dem Hohepriester für ihre geistliche und weltliche Amtswirksamkeit streng und unabweichbar an das von Gott geoffenbarte Gesetz gebunden waren; endlich weil dem Uebergreifen der priesterlichen Gewalt und jedem hierarchischen Streben in der Sendung von **Propheten**, die in göttlicher Autorität und Kraft ohne Ansehen der Person alle Stände in die Schranken des Gesetzes wiesen, ein mächtiger Damm gesetzt war [b]).

1) Gegenüber den bei andern Völkern eingeführten monarchischen, oligarchischen und demokratischen Regierungsformen sagt **Josephus** c. Ap. II, 16 von der mosaischen Verfassung: *ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπεῖδεν· ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, Θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς.* Uebrigens macht Josephus nach seiner ethnisirenden oder hellenisirenden Anschauung Mose'n zum Urheber der Theokratie, um denselben hoch über alle Weisen Griechenlands zu erheben. — Ganz subjektivistisch verflüchtigt noch **Ewald** (Gesch. d. V. Isr. II. S. 188 ff.) das reale Wesen der Theokratie in eine Idee der höheren, unter Mose auf dem Boden älterer Gemeinschaften sich erhebenden Religion, welche den rein geistigen unsichtbaren Gott Jahve, den sie zuerst mit aller Macht erfaßt hat, „auch für alle irdischen Verhältnisse als den einzigen Herrscher setzte und neben ihm ausdrücklich jeden menschlichen König ausschloß".

2) Treffend bemerkt **Oehler** in **Herzog's** Realencykl. VIII. S. 8: „Die alttestamentliche Idee des göttlichen Königthums drückt nämlich nicht das allgemeine Machtverhältniß Gottes zur Welt, sondern seine besondere Herrschaft über das Bundesvolk aus, welches darum in diesem spezifischen Sinne Gott als seinen König anruft, Ps. 44, 5; 68, 25 u. a.; mit andern Worten, König ist Gott als der Heilige Israels, Jes. 43, 15. Ps. 89, 19. Er, der von Alters her (Ps. 74, 12) König seines Volkes ist und es in Ewigkeit bleibt (2 Mos. 15, 18. Ps. 10, 16), wird König der heidnischen Nationen erst in der Zukunft, wenn er kommt in seiner letzten Reichsoffenbarung, und jene ihm als dem Gotte Israels sich beugen, Ps. 93. 96. 97. 99. Obad. V. 21. Jes. 24, 23. Sach. 14, 9".

3) Für das bürgerliche Recht gibt die mosaische Legislation nur Vorschriften über die Verhältnisse des socialen und staatlichen Lebens, die entweder in unmittelbarer Verbindung mit der Moralität und Religion standen oder nach den Grundsätzen der Gottesherrschaft neugestaltet werden mußten. Ueber das Erbrecht z. B. enthält sie nur drei vereinzelte Bestimmungen, von welchen zwei (über das Erben der Töchter) in besonderen Veranlassungen gegeben wurden, die dritte Deut. 21, 15 ff. ein Unrecht aus dem Rechte verbannen soll. Alles übrige wird als bereits bestehendes Recht vorausgesetzt. Ferner enthält sie keine Gesetze über Kauf und Verkauf, sondern nur über Einlösung u. dgl. mehr. Was mit dem religiösen Leben überhaupt oder nach seiner besonderen Gestaltung durch den Bund mit Gott in keinem näheren Zusammenhange steht, wird durch die theokratische Gesetzgebung nicht umgestaltet. Es ist daher irrig mit Kurtz, Gesch. d. A. B. II. S. 280 zu sagen: „Die sittlichen, Cultus- und Staatsgesetze sind nicht einander über- oder untergeordnet, sondern stehen einander völlig gleich, sie alle fordern, wo sie übertreten werden, je nach ihrem Gewichte, in gleicher Weise religiöse Sühne oder bürgerliche Bestrafung".

4) Obgleich hiernach Jehova die Rechte und Pflichten eines unbeschränkten irdischen Königs übernommen hatte, so wird er doch — von dem poetischen und verschieden gedeuteten בִישֻׁרוּן מֶלֶךְ Deut. 33, 5 abgesehen — in diesem Sinne erst dann König genannt, als es sich um die Wahl eines menschlichen Königs handelt. So lehnt Gideon die ihm angetragene Herrschaft über Israel mit den Worten ab: „nicht ich will herrschen über euch, noch mein Sohn soll über euch herrschen, Jehova soll herrschen (יִמְשֹׁל) über euch", Richt. 8, 23; und als Samuel Bedenken trägt, dem Volke einen König zu geben, spricht Jehova zu ihm: „gehorche der Stimme dieses Volks in allem, was sie dir sagen; denn nicht dich haben sie verschmähet, sondern mich haben sie verschmäht über sie König zu sein" (מִמְּלֹךְ) 1 Sam. 8, 7. — Das יִמְלֹךְ Exod. 15, 18 bezeichnet Jehova's Herrschaft über alle Völker. — Die triviale Ansicht von J. D. Michaelis, Mos. R. I. §. 35, daß Gott nur den Namen eines Königs als einen Titel angenommen, der den Israeliten zur Ehre gereichte, um die Abgötterei zu verdrängen — bedarf keiner weiteren Widerlegung.

5) In eine Hierarchie läßt sich die Theokratie nur verwandeln, wenn man mit K. D. Hüllmann, Staatsverfassung der Israeliten, Lpz. 1834, in der oberflächlichsten Weise des vulgären Rationalismus jede übernatürliche Offenbarung Gottes leugnet, die ganze mosaische Geschichte für mythisch ausgibt und im Widerspruche mit der wirklichen Geschichte des ganzen A. Testaments den „jedesmaligen Ersten der Aharonischen Familie zum sichtbaren Staatsoberhaupte" (S. 66) zu machen sich erlaubt. Wie wenig Grund zur Annahme einer Hierarchie oder Priesterherrschaft bei den Israeliten vorhanden, das haben selbst C. v. Lengerke, Kenaan, S. 514 u. Saalschütz, Mos. R. S. 24 f. anerkannt, indem der letztere insbesondere nachgewiesen hat, wie weder das Gesetz den Priestern wirkliche Ansprüche

auf die politisch-einflußreichsten Stellungen einräume, ihnen nicht einmal einen eigenen Grundbesitz an Ländereien zutheile, noch auch die Geschichte von einem sich in die politische Gewalt Eindrängen etwas wisse; obgleich Saalschütz selbst zu einseitig das Wesen der Theokratie in der Gesetzgebung sucht und darauf beschränkt, daß Gott durch das ein für allemale abgeschlossene, durch Mose geoffenbarte Gesetz im Volke herrsche, und die übrigen Momente, namentlich den Einfluß der Propheten und die Bedeutung des Urim und Thummim rationalisirend abzuschwächen sucht.

§. 146.

Das Prophetenthum.

Das Prophetenthum war eben so sehr unmittelbarer Ausfluß als wesentliches Requisit der Theokratie. Wie die Gottesherrschaft als eine Stiftung der göttlichen Heilsoffenbarung durch die prophetische Vermittlung Mose's gegründet wurde, so konnte sie auch nur durch Propheten aufrecht erhalten werden. Daher billigt Jehova die Rede des über die furchtbare Manifestation seiner heiligen Majestät am Horeb erschreckten Volks: „daß nicht Gott ferner mit ihnen reden möge, sondern Mose, auf den sie hören wollen", und verheißt ihnen Propheten wie Mose zu erwecken aus ihren Brüdern, die in seinem Namen alles, was er ihnen gebiete, zu ihnen reden sollen, und gibt zugleich die Kennzeichen zur Unterscheidung der wahren Propheten von den falschen an, damit Israel nicht gleich den Heiden auch Zauberer und Wahrsager achte, sondern sich ganz an Jehova seinen Gott halte (Deut. 18, 9—22 vgl. Exod. 20, 18 f.) [1]. — Durch diese göttliche Verheißung werden die Propheten als nothwendige Vermittler zwischen dem Herrn und seinem Volke in Aussicht gestellt und durch das auf sie bezügliche Gesetz als ein besonderer Stand neben den Priestern und den Volkshäuptern oder Aeltesten legitimirt [2]). — Zwar hatte Jehova in dem durch Mose gegebenen Gesetze seinen Willen dem Volke vollständig geoffenbart, so daß die Gesetzgebung für die Folgezeit keiner Ergänzung bedurfte. Auch hatte er seiner Gemeinde in dem Priesterthume die Vermittler gegeben, welche durch die Opfersühne die religiöse Gemeinschaft derselben mit Gott pflegen und erhalten, und als Bewahrer des Gesetzes auch die Kenntniß desselben in ihr verbreiten

sollten; endlich hatte er in dem dem Hohepriester verliehenen Urim und Thummim auch dem Volke ein Mittel geboten, durch welches seine bürgerlichen Obern in allen wichtigen Angelegenheiten des Staats, worüber das Gesetz keine Entscheidung darbot, den Willen des Gottkönigs erfragen konnten (vgl. I. §. 37). Dennoch konnten diese Institutionen nicht für alle Fälle, in welchen Jehova als König seinen Willen Israel offenbaren wollte, und nicht für alle Bedürfnisse des Volks nach Offenbarungen seines Gottes ausreichen. Einerseits mußte Jehova als König seines Volks auch für die Fälle, wo weder das Volk noch seine geistlichen und weltlichen Oberen nach seinem Willen fragten, und wo die Priester als Lehrer des Gesetzes seine Hand in der Führung des Volks aus den Verheißungen und Drohungen des Gesetzes nicht erkannten, wo des Herrn Rath vor Menschen Augen verborgen war und Glück und Unglück des Volks seinem Verhalten gegen Gott nicht zu entsprechen schien, Organe sich bereiten und erwecken, die in das Geheimniß seines Rathes eingeweiht (Am. 3, 7) kraft übernatürlicher Erleuchtung befähigt und autorisirt waren, in der Kraft seines Geistes den Frommen wie den Gottlosen seinen Arm zu offenbaren, sein Thun zu verkünden und dem Volke durch Wort und That zu bezeugen, daß Er, Jehova, als König in seinem Reiche herrsche. Andrerseits aber machte auch das dem menschlichen Geiste angeborene Bedürfniß, sich mit Gott in Gemeinschaft zu wissen und in Lebensverkehr mit ihm zu treten, für die Theokratie eine Institution nöthig, welche das, was andere Völker durch Orakelwesen, Zeichendeutung und Wahrsagerkünste zu erlangen suchten, den Israeliten in Wahrheit bot, nicht zur Befriedigung irdischer und selbstsüchtiger Zwecke, sondern um das Volk mit dem Geiste des Herrn zu erleuchten, zu heiligen und die wahre geistige Lebensgemeinschaft mit Gott anzubahnen, in welcher das Gottesreich sich vollenden sollte. — In dieser zwiefachen Hinsicht sind die Propheten als Sprecher, נְבִיאִים d. h. Verkündiger göttlicher Rede die menschlichen Organe Jehova's zur Ausrichtung seines Willens an das Bundesvolk, die geisterfüllten Träger seiner Herrschaft, welche

von den Frommen als „Wagen Israels und seine Reiter" (2 Kön. 2, 12. 13, 14), geachtet, d. h. für die kräftigste Schutzmacht des Reichs gehalten wurden, aber auch dem von der Gottlosigkeit ausgehenden sittlichen Verderben widerstanden gleich einer festen Stadt, einer eisernen Säule und einer ehernen Mauer gegen Könige, Fürsten, Priester und das gemeine Volk (Jer. 1, 18) [3]).

Aus dieser Stellung, welche dem Gesagten zufolge die Propheten in der Theokratie einnahmen, ergibt sich von selbst, daß diese Träger des göttlichen Geistes keinen erblichen Stand und überhaupt keine geschlossene irdische Corporation bilden konnten [4]), sondern daß Jehova selbst die für diesen Beruf geeigneten Personen aus allen Ständen [5]) sich erwählte und mit seinem Geiste zur Verwaltung ihres Amtes ausrüstete, um sie als seine Boten zur Verkündigung seines Worts an das Volk zu senden.

1) Die Verheißung: „Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern wie du bist und will meine Worte in seinen Mund geben und er soll zu ihnen reden alles was ich ihm gebiete", die Mose gleich nach Promulgation des Dekalogs vom Herrn empfing, aber dem Volke erst später mittheilte, läßt sich weder mit Hofmann, Weissag. u. Erf. I. S. 253 ff., Schriftbew. II, 1. S. 83 f. von den alttestamentlichen Propheten mit Ausschluß des Messias, noch mit Kurtz, Gesch. d. A. B. II. S. 523 ff. und vielen älteren Theologen allein vom Messias mit Ausschluß der Propheten des alten Testaments verstehen. Die erste Auffassung wird dem: wie du bist nicht gerecht, die andere wird durch den Zusammenhang, in welchem Mose diese Gottesverheißung dem Volke eröffnet, als unrichtig erwiesen. Sie ist unvereinbar sowohl mit dem ferneren Zusammenhange, nach welchem die obrigkeitlichen Gewalten Israels überhaupt aufgeführt werden, C. 17, 14—20 der König, 18, 1—8 die Priesterschaft, V. 9—21 die Propheten, als mit dem näheren Zusammenhange, nach welchem Mose dem Volke die göttliche Verheißung der Sendung von Propheten eröffnet, damit es sich nicht an Wahrsager, Zeichendeuter u. dgl. wende, und dazu noch in V. 20 f. die Kennzeichen der falschen Propheten angibt. Hiernach können wir unter dem verheißenen נָבִיא Propheten nicht den Messias mit Uebergehung der alttestamentlichen Propheten verstehen, sondern müssen mit Hengstenberg, Christologie, I. S. 110 ff. d. 2. Aufl. unterscheiden zwischen der Weissagung, in welcher alle Propheten, sofern sie aus dem Geiste Christi redeten (1 Petr. 1, 11) und in Christo ihre Vollendung erreichten, einheitlich zusammengefaßt und zusammengeschaut sind, und zwischen ihrer zeitlichen, successiven Erfüllung, nach welcher der Prophet in vielen einzelnen menschlichen Individuen Israel erweckt

wird und schließlich in Christo, dem Vollender der Prophetie, urbildlich und wesenhaft erscheint. — Was Kurtz gegen diese Auffassung einwendet, trifft nicht zum Ziele und die „Lösung des Räthsels", die er dafür in Vorschlag bringt, daß nämlich, als sich am Sinai die Nothwendigkeit einer Mittlerschaft zwischen Jehova und dem Volke durch Mose herausstellte und Jehova, diese Mittlerschaft billigend, die Sendung des Messias als zukünftigen Mittlers verhieß, „sich Mose die Erfüllung dieser Verheißung als bald nach seinem Abscheiden eintretend denken mochte" — diese Auskunft ist unvereinbar mit dem hellen prophetischen Blicke, mit welchem Mose die ganze zukünftige Entwicklung Israels überschaut, nicht blos die Errichtung eines irdischen Königthums, sondern auch den Abfall des Volks, die Wegführung des Königs (Deut. 28, 36) und eine lange Reihe von Strafgerichten bis zur endlichen Zerstreuung des Volks unter die Heiden voraussieht und vorausverkündigt. Sollte Mose etwa gemeint haben, daß dies alles sofort nach seinem Scheiden erfolgen, oder daß bevor es nicht zum Aeußersten gekommen, Gott nicht durch Propheten zu seinem Volke reden werde? Hiezu kommt, daß Mose ganz unverkennbar und unbestreitbar die göttliche Verheißung von der Sendung von Propheten überhaupt bis auf Christum, in welchem die Verheißung ihre Enderfüllung erreicht, verstanden hat, also wenn dieselbe nur von der Sendung des Messias zu verstehen wäre, sich nicht blos über die Zeit ihrer Erfüllung geirrt, sondern die göttliche Verheißung selbst so total mißverstanden hätte, wie es bei der ihm zu Theil gewordenen Offenbarung, indem Gott nicht durch Gesicht und Traum sich ihm offenbarte, sondern von Mund zu Mund mit ihm redete (Num. 12, 6—8), ganz undenkbar ist.

2) Der wahre Prophet redet im Namen Jehova's und was er redet, geschieht und trifft ein; dagegen ein falscher Prophet ist, wer sich vermißt, im Namen Jehova's zu reden, was Gott ihm nicht geboten, und ein solcher daran zu erkennen, daß sein Wort nicht geschieht, nicht eintrifft (Deut. 18, 21 f.). Wer im Namen anderer Götter redet, der soll, selbst wenn er Zeichen und Wunder gethan hat, sterben, soll getödtet werden, Deut. 13, 2—4. 6. 18, 20.

3) Ausführlicheres über die Prophetie s. in meinem Lehrb. d. hist. krit. Einleit. in d. A. Test. §. 61 ff. und über die geschichtliche Entwicklung des Prophetismus vgl. Hävernick's Hdb. d. Einleit. II, 1. S. 13 ff. — Keine Ahnung vom Wesen der Prophetie hat Saalschütz, wenn er Mos. R. S. 128 in dem Prophenthum nichts weiter findet als „die Eröffnung einer unbeschränkten Lehr- und Rede-Freiheit"!

4) So weissagen die 70 Aeltesten, auf welche vom Geiste Mose's gelegt war, daß sie mit ihm an der Last des Volkes trügen, nur einmal und nicht wieder (Num. 11, 16 ff.) und sind schwerlich als ein Aeltesten-Collegium anzusehen, das auch nur bis zur Einnahme des Landes Bestand gehabt hätte. Auch die von Samuel und Elia ausgegangenen Prophetenschulen sind nur freie Vereine von für Gottes Wort empfänglichen Männern,

welche sich um diese besonders hervorragenden Propheten sammelten und unter ihrer Leitung zur Belebung des theokratischen Geistes im Volke mit wirkten, ohne daß aus ihnen namhafte Propheten erstanden, und keinen dauernden Bestand hatten, da sie nach dem Tode ihrer geistigen Väter und Führer nicht weiter erwähnt werden.

4) Ein Amos wird aus dem Hirtenstande zum Propheten berufen; Zephanja stammte wahrscheinlich aus königlichem Geschlechte; Jeremia, Ezechiel und Zacharja waren aus priesterlichem Geschlechte. Selbst Frauen treten zuweilen als Prophetinnen auf, Mirjam, Debora, Hulda, Exod. 15, 20. Richt. 4, 4. 2 Kön. 22, 14, mit denen nicht zu verwechseln die Ehefrauen der Propheten, die auch den Namen „Prophetin" Jes. 8, 3 führen.

§. 147.

Das irdische Königthum.

Ein irdisches Königthum war mit der Gottesherrschaft wohl verträglich, wenn die Könige sich nur dem Willen Jehova's unbedingt unterordneten, von seinem Geiste sich leiten ließen und als die irdischen Träger seines göttlichen Königthums nur sein Gesetz und Recht in Vollzug bringen wollten. — Die Stammfürsten hatten bei der natürlichen Gleichheit und der unter sündigen Menschen unvermeidlichen Rivalität der Stämme keine rechte einheitliche Spitze, welche besonders unter schwierigen Verhältnissen das Regiment des Staats mit Kraft und Weisheit führen konnte. Zunächst zwar sollte Israel als Volk Jehova's kein sichtbares irdisches Oberhaupt erhalten, sondern den Herrn als seinen König erkennen lernen und der Zuversicht leben, daß Jehova, der Gott der Geister alles Fleisches, seine Gemeinde nicht wie eine Heerde ohne Hirten lassen, sondern einen Mann über sie bestellen werde, der vor ihnen her ausziehe und einziehe und sie ausführe und einführe (Num. 27, 16 f.), sowie er ihr Mose und Josua gegeben und nach Josua's Tode in Zeiten der Noth Richter oder Schopheten von Othniel bis auf Samuel herab erweckte. Aber wie Gott diese einzelnen Männer an die Spitze des Staates berief und mit der vollziehenden Gewalt betraute, so konnte er auch seinem Volke Könige geben. — Diese schon durch den Patriarchen ertheilte Verheißung, daß Könige aus ihren Lenden hervorgehen werden (Gen. 17, 6. 16. 35, 11), geweckte Hoffnung, deren

künftige Erfüllung Mose in seinen letzten Reden als verwirklicht voraussschaut (Deut. 28, 36), erhielt eine feste Grundlage erst in dem Königsgesetze, Deut. 17, 14—20, durch welches das irdische Königthum in den Gottesstaat eingegliedert wird [1]). Wenn Israel — so verkündigt Mose a. a. O. — einen König über sich setzen will gleich allen Völkern rings umher, so soll es nicht einen fremden Mann, sondern einen aus der Mitte seiner Brüder und zwar den zum Könige über sich setzen, welchen Jehova erwählen werde; und wenn der erwählte König den Thron eingenommen, soll er nicht auf irdische Stützen seiner Macht, nicht auf Luxus, Schwelgerei und Reichthümer bedacht sein [2]), sondern sich von den levitischen Priestern eine Abschrift des Gesetzes geben lassen und dasselbe fleißig lesen und zur unabweichlichen Richtschnur seines Handelns und Regierens machen, auf daß er lange herrsche, er und seine Söhne in Israel.

Dieses Gesetz, welches nicht die Einführung des irdischen Königthums vorschreibt, sondern nur für den Fall, daß Israel einen König verlange, wie andere Völker sie haben, die Wahl desselben und seine Stellung in der Theokratie festsetzt, kam erst unter Samuel zur Anwendung und zur Ausführung bei der nach seinen Bestimmungen vollzogenen Wahl Sauls zum Könige, mit welcher das irdische Königthum in Israel seinen Anfang nahm [3]). — Saul und hernach David werden von Jehova zu Fürsten über Israel erwählt und durch den Propheten Samuel in göttlichem Auftrage zu diesem Amte gesalbt (1 Sam. 10, 1. 16, 13), hierauf dem Volke als die von Gott Erwählten kundgethan und von demselben anerkannt. Dabei wird im ersten Falle das „Recht des Königthums" durch Samuel verkündigt, in ein Buch geschrieben und vor Jehova, d. h. in der Stiftshütte niedergelegt (1 Sam. 10, 17—25), im zweiten Falle von David beim wirklichen Antritt seiner Regierung ein Bund vor Jehova mit dem Volke geschlossen (2 Sam. 5, 3). — Mit der Salbung als dem Symbole der göttlichen Weihe, der Ausrüstung mit der zur Regierung erforderlichen Kraft des göttlichen Geistes (vgl. I. §. 64),

war die Krönung, d. h. Aufsetzung eines Krondiadems (נֵזֶר 2 Kön. 11, 12. 2 Sam. 1, 10) als des Abzeichens der königlichen Würde [4]), sowie die in feierlichen Acclamationen sich kundgebende Huldigung des Volks verbunden (1 Sam. 10, 24. 1 Kön. 1, 25. 39. 2 Kön. 11, 12). — Das Recht des Königthums aber, welches dabei verkündigt, oder der Bund, der vor Jehova vom Könige mit dem Volke geschlossen wurde, war nicht ein Vertrag zwischen dem Könige und den Stammhäuptern oder Aeltesten als Vertretern des Volks, nicht eine Constitution im modernen Sinne, sondern von Seiten des Königs das feierliche Gelöbniß, das Volk nach dem göttlichen Gesetze, dessen Abschrift ihm hiebei wohl eingehändigt wurde (vgl. 2 Kön. 11, 12) zu regieren, und von Seiten des Volks die ausgesprochene Verpflichtung, dem Könige, als dem von Gott eingesetzten Herrscher unterthan zu sein [5]). — Die von Jehova über sein Volk gesetzten Könige waren keine constitutionellen Fürsten, mit welchen die Volksvertreter eine „Wahlcapitulation" abzuschließen hatten, sondern vom Volke unabhängig; und wenn die Volkshäupter sie anzuerkennen zögerten oder sich weigerten, so machten sie sich einer sündlichen Auflehnung gegen die Herrschaft des Gottkönigs schuldig, wofür die göttliche Strafe nicht ausblieb. Die Könige waren allein von Jehova abhängig, für ihre Regierung nicht nur ganz an das mosaische Gesetz gebunden, sondern auch verpflichtet, den ihnen durch Propheten verkündigten Willen Jehova's zu befolgen; widrigenfalls sie verworfen (1 Sam. 13, 13. 15, 26 ff.) oder mit anderen Strafen gezüchtigt wurden. Nicht irgendwelche Volksvertretung, sondern allein das gottgeordnete Prophetenthum war die theokratische Macht, welche die Willkühr der Könige in Schranken hielt und durch Wort und That die Oberherrschaft des Gottkönigs bezeugte.

1) Die Einwendungen gegen den mosaischen Ursprung dieses Gesetzes sind widerlegt von Hengstenberg, Beitrr. III. S. 246 ff. und in der 2. Aufl. von Hävernick's Hdb. d. Einl. I, 2. S. 473 f. Vgl. noch den gediegenen Artikel: Königthum in Israel, von Oehler in Herzog's Realencykl. VIII. S. 8 ff.

2) In dem Gesetze heißt es wörtlich: „nur soll er nicht viel Rosse haben und soll das Volk nicht nach Aegypten zurückführen, um viele Rosse zu haben; und er soll nicht viel Weiber haben, daß sein Herz nicht abwendig werde; und Silber und Gold soll er sich nicht mehren" (V. 16). — Die vielen Rosse deuten auf Stützung seiner Herrschaft durch eine stehende Kriegsmacht (vgl. Jes. 31, 1); und die „vielen Weiber", die leicht das Herz abwendig machen, dienen nicht blos zur Befriedigung der Fleischeslust, sondern fast noch mehr zum Luxus orientalischer Herrscher. Vgl. meinen Comment. z. d. BB. d. Kön. S. 165. Not. 2.

3) Gideon hatte die ihm, freilich auch nicht in theokratischer Gesinnung angetragene Königswürde als Beeinträchtigung der Herrschaft Jehova's ausgeschlagen, Richt. 8, 23; und die dreijährige Herrschaft des Bastards Abimelech über Israel zu Sichem (Richt. 9) war ganz ephemer und reine Tyrannei. — Auch unter Samuel war die Gesinnung des Volks, aus der das an den Propheten gestellte Verlangen nach einem Könige floß, „eine Verleugnung des Majestätsrechtes Jehova's und der theokratischen Volksherrlichkeit, eine Verkennung der Macht und Treue des Bundesgottes und des wahren Fundaments des Volksglücks, sofern der Grund des bisherigen Unglücks nicht in dem Abfalle von Gott und seinem Gesetze, sondern in der mangelhaften Verfassung gesucht und eben darum die Hoffnung einer besseren Zukunft statt auf die Bekehrung des Volks zu seinem Gotte, vielmehr auf die Herstellung einer besseren Verfassung gebaut wurde". Oehler a. a. O. S. 10. Dennoch willigt Gott in ihr Verlangen, nachdem er sie zuvor durch Samuel hatte verwarnen lassen (1 Sam. 8, 9 ff.), weil ihr Geschrei um Hülfe gegen die Philister vor ihn gekommen war (1 Sam. 9, 16), um sie durch den König aus dieser Bedrängniß zu erretten, weil das irdische Königthum an sich mit der Gottesherrschaft nicht in Widerspruch stand.

4) Obgleich dies erst bei der Thronbesteigung des Joas erwähnt ist, so hat es doch ohne Zweifel von jeher stattgefunden, da schon Saul ein נֵזֶר auf seinem Haupte trug, 2 Sam. 1, 10 und David eine goldene Krone (עֲטֶרֶת פָּז Ps. 21, 4 vgl. 89, 40 u. 132, 18 נֵזֶר). Beide Worte bezeichnen dasselbe; denn die Könige hatten nicht Diadem und Krone, wie Jahn, bibl. Archäol. II, 2. S. 225 meint, sondern die Krone hatte die Form eines Diadems. Vgl. Hengstenberg, Christol. II. S. 566 der 2 Aufl. — Die übrigen Insignien der Königswürde waren das Scepter (שֵׁבֶט), ursprünglich ein langer, gerader Stab, Hirtenstab, als Zeichen der Herrschaft, statt dessen Saul gewöhnlich eine Lanze führte (1 Sam. 18, 10. 22, 6) und der Thron (כִּסֵּא), ein hoher Sessel mit Armlehnen, später bei Salomo sehr prachtvoll und erhaben (1 Kön. 10, 18 ff.), als Sinnbild der Herrlichkeit und Erhabenheit des Königthums.

5) Die von J. D. Michaelis, mos. R. I. §. 54 f. aus modernen Theorien von constitutionellen Königthümern geschöpfte und durch sein Ansehen weit verbreitete Vorstellung von einem „Wahlrechte des Volks" und

von „Wahlcapitulationen" hat keinen Grund, weder in dem Gesetze, das nicht dem Volke ein Wahlrecht einräumt, sondern die Wahl Gott zuschreibt, noch in der Geschichte, indem weder Saul noch David vom Volke gewählt werden, die Wahl Jerobeams aber als Empörung gegen Gott (vgl. meinen apolog. Vers. üb. d. Chron. S. 445 ff. u. meinen Comment. z. d. BB. d. Kön. S. 188 f.) kein Recht begründen kann. — Der Bund, welchen David zu Hebron allen Aeltesten Israels (nicht mit ihnen, wogegen das כָּרַת לְ) schloß, 2 Sam. 5, 1—3. 1 Chron. 11, 1—3, läßt sich schon aus dem Grunde nicht so deuten, daß „die Stammältesten David eine Capitulation vorlegten", weil die Aeltesten zu David kommen mit der Anerkennung: „Jehova hat zu dir gesprochen, du sollst weiden mein Volk Israel und du sollst Fürst sein über Israel". In dem: du sollst weiden mein Volk Israel, sind die Rechte und Pflichten des Königs, in dem: du sollst Fürst sein über Israel, ist die Stellung des Volks zum Könige vorgezeichnet. Aehnlich war der Bund, welchen bei der Thronbesteigung des Joas der Hohepriester Jojada zwischen Jehova und dem Könige und dem Volke schloß, 2 Kön. 11, 17; und dem analog werden wir uns auch das von Samuel beim Regierungsantritte Sauls verkündete Recht des Königthums vorzustellen haben. Vgl. Oehler a. a. O. S. 11.

Festen Bestand und zugleich wahrhaft theokratische Bedeutung gewann das Königthum erst durch David, da Saul, dem Volke auf sein aus ungöttlicher Gesinnung geflossenes Verlangen zum Könige gegeben, sich bald seiner Stellung überhob und wegen seines Widerstrebens gegen den durch Samuel ihm eröffneten Willen des Herrn verworfen wurde. David hingegen erwies sich als ein Mann nach dem Herzen Gottes und als der rechte von Jehova über sein Volk bestellte Hirte darin, daß er gleich nach Antritt seiner Regierung über alle Stämme, nachdem er die Burg Zion von den Jebusitern erobert hatte, die Zionsstadt nicht nur zu seiner Residenz machte, sondern auch durch Aufstellung der Bundeslade daselbst und Errichtung eines Zeltes für sie behufs der geordneten Vollziehung des legitimen Jehovacultus, zum Sitze des Heiligthums und hiedurch zur Wohnstätte des Königs der Ehren (Ps. 24, 7 ff.) erhob; ferner darin, daß er auf Zion nicht blos für sich einen Palast baute (2 Sam. 5, 11), sondern auch dem Herrn Zebaoth einen Palast, in welchem sein Name wohne, zu bauen beschloß (2 Sam. 7, 2 ff.), wodurch er thatsächlich zu erkennen gab, daß sein Königthum nur unter dem

Schirm und Beistand der wahren Gottesherrschaft Segen stiften und Gedeihen haben könne. Hiefür empfing er denn auch durch den Propheten Nathan die göttliche Verheißung: Jehova werde das Königthum ihm und seinem Samen nach ihm, der aus seinen Lenden hervorgehe, d. h. seiner Nachkommenschaft bestätigen und den Thron seines Königreichs auf ewig festgründen, 2 Sam. 7, 12 ff. — Durch diese Verheißung, sowie durch den der göttlichen Weisung gemäß nicht von David selbst, sondern erst von seinem Sohne Salomo ausgeführten Tempelbau wurde das irdische Königthum die sichtbare Repräsentation der Herrschaft Jehova's in Israel. Zion oder Jerusalem wurde Mittelpunkt nicht nur des irdischen Königreichs, sondern zugleich des in Israel gegründeten Gottesreichs; und der theokratische König wurde Stellvertreter Jehova's, der auf dem „Throne Jehova's" (1 Chron. 29, 23), oder „des Königthums Jehova's" (28, 5) sitzend dem Volke Gottes Recht und Gerechtigkeit schaffte (2 Sam. 8, 15) und seine Feinde überwand; der auch alle theokratischen Ordnungen überwachte, für die Erhaltung und sofern nöthig Wiederherstellung des Heiligthums und legitimen Cultus sorgte (1 Kön. 6—8. 2 Kön. 12, 4 ff. 22, 3 ff.), selbst die Priesterschaft beaufsichtigte und ihren Dienst regelte (1 Chron. 23 ff. 2 Chron. 29—31 u. a.); der endlich als Haupt des Volks an der Spitze desselben vor Gott im Heiligthume erschien und im Namen der Gemeinde Anbetung und Opfer darbrachte (2 Sam. 6, 18. 1 Chron. 29, 10. 1 Kön. 8, 14 ff.), ohne damit in die dem Priesterthume zustehenden gottesdienstlichen Rechte und Funktionen einzugreifen [6]).

Das Königthum sollte in Israel, wie bei den meisten alten Völkern, erblich sein (Deut. 27, 20 vgl. 1 Sam. 13, 13), wurde es aber erst unter David in Kraft der göttlichen Verheißung 2 Sam. 7, 12 ff., welche auch durch den nach Salomo's Tode zur Strafe seines Götzendienstes über den Samen Davids verhängten Abfall der zehn Stämme vom Davidischen Königshause nicht aufgehoben wurde [7]). In der Regel folgte, wo nicht wie

bei Salomo der Herr durch Propheten anders bestimmte (1 Chron. 28, 5 f.), der älteste oder erstgeborene Sohn dem Vater auf dem Throne (2 Chron. 21, 3), doch nicht ohne Ausnahmen, 2 Chron. 11, 22. 2 Kön. 23, 35. Wurde der König wegen Krankheit zum Regieren unfähig, so übernahm der Sohn und Thronfolger die Regierung (2 Kön. 15, 5) und bei der Minderjährigkeit des Nachfolgers trat wahrscheinlich eine Regentschaft ein, wenn nicht die Königin Mutter als גְּבִירָה Gebieterin, die überhaupt bei dem jungen Könige im größten Ansehen stand [8]), oder der Hohepriester als Vormund den jungen König leitete, 2 Kön. 12, 3.

6) Daß bei dem Opfern der Könige (2 Sam. 6, 17. 1 Kön. 3, 4. 8, 62 ff. 9, 25 ff.) die priesterliche Vermittlung nicht ausgeschlossen, sondern als selbstverständlich vorauszusetzen ist, wird mit Recht von Oehler a. a. O. S. 12 anerkannt. Doch die Meinung dieses Gelehrten, daß das israelitische Königthum besonders in David und Salomo einen gewissen priesterlichen Charakter trage, ist sehr zu beschränken. Denn darin, daß „der König an der Spitze des Volks und im Namen desselben Gott die Anbetung darbringt", liegt keine priesterliche Funktion, indem ja jeder Hausvater mit den Seinigen vor Gott treten und für sich und sein Haus zum Herrn beten konnte; die weitere Behauptung aber: „und hinwiederum dem Volke den göttlichen Segen zurückbringt" ist in den dafür angezogenen Stellen 2 Sam. 6, 18. 1 Chron. 29, 10. 1 Kön. 8, 14. 55 nicht enthalten. Denn in 1 Chron. 29, 10 heißt es: „David segnete (יְבָרֵךְ d. h. pries) den Jehova Angesichts der ganzen Versammlung"; in 1 Kön. 8, 14 u. 55 bezeichnet das בֵּרַךְ gleichfalls nur das Gottes Herrlichkeit preisende Bitt- und Dankgebet, welches Salomo zur Gemeinde gewendet und in ihrem Namen gesprochen; und daß endlich in 2 Sam. 6, 18 das וַיְבָרֶךְ אֶת־הָעָם בְּשֵׁם יְהוָֹה nicht die Ertheilung des priesterlichen Segensspruches bedeutet, sondern nur einen Gott preisenden Segenswunsch, mit welchem David nach Beendigung der religiösen Feier das Volk entließ, das zeigt die analoge Stelle 2 Chron. 31, 8: „Hiskia und die Fürsten segneten (priesen) Jehova und sein Volk Israel". — Noch weniger findet sich im A. Testamente eine Spur davon, daß — wie Thenius, Comm. z. d. BB. d. Kön. S. 152 u. 350 behauptet — „Salomo in eigener Person als Hohepriester fungirt habe", und „der kraftvolle König Usia das von David und Salomo geübte Oberpriesterthum habe wiederherstellen wollen". Vielmehr war das Unterfangen Usia's, im Heiligen zu räuchern, ein frevelhafter Eingriff in die priesterlichen Rechte (Num. 18, 7), für den er auch sofort vom Herrn mit dem Aussatze bestraft wurde, 2 Chron. 26, 16 ff. u. 2 Kön. 15, 5.

7) Vgl. 1 Kön. 11, 36. Dem Jerobeam wird zwar verheißen, daß Gott ihm, falls er seine Gebote halten werde, ein beständiges Haus bauen

wolle, wie er es David gebaut, aber zugleich hinzugefügt, daß die Demüthigung des Hauses David dauern werde nicht auf immer (V. 39), womit gesagt ist, daß die Verheißung des ewigen Königthums an der Dynastie Davids trotz ihrer temporären Demüthigung realisirt werden solle.

8) Darauf weiset schon ihre Benennung גְּבִירָה 1 Kön. 15, 13. 2 Kön. 10, 13. Jer. 13, 18 hin, so wie der Umstand, daß beim Regierungsantritte fast jedes Königs der Name seiner Mutter genannt wird, 1 Kön. 14, 21. 15, 2 u. ö., und daß Bathseba sich zur Rechten des Königs, ihres Sohnes setzt, 1 Kön. 2, 19 vgl. mit 1, 16. Vgl. Oehler a. a. O. S. 14. Note.

Durch David und Salomo gewann das Königthum große irdische Pracht und Herrlichkeit. Als „Gesalbte des Herrn" waren die Könige in den Augen des Volks geheiligte Personen (1 Sam. 24, 7. 11. 26, 11. 16. 23. 2 Sam. 1, 16), ohne daß sie wie bei andern orientalischen Völkern vergöttert und den Unterthanen unzugänglich wurden. Vielmehr sprachen sie persönlich dem Volke in höchster Instanz Recht (2 Sam. 15, 2. 1 Kön. 3, 9. 16 ff.) und führten im Kriege gewöhnlich selbst die Truppen an (1 Sam. 13, 2 ff. 2 Sam. 5, 6 u. a.), erschienen auch sonst vielfach unter dem Volke, Anordnungen zu treffen (Jes. 7, 3) und Feierlichkeiten zu leiten (1 Sam. 6. 1 Kön. 8). — Zur unmittelbaren Ausrichtung ihrer Befehle und im Kriege zum Schutze ihrer Person hatten sie eine Leibwache, die Crethi und Plethi, welche auch die von ihnen gefällten Urtheile vollstreckte [9]). — In der Staatsverwaltung und Regierung wurden sie unterstützt von Hof- und Staatsbeamten, welche als Fürsten (שָׂרִים 1 Kön. 4, 2) oder Räthe (יֹעֲצִים) ihnen dienten, deren gegenseitige Rangstellung sich aber nicht genau ermitteln läßt. Genannt werden in 2 Sam. 8, 16—18. 20, 23—26. 1 Chron. 27, 32—34 und 1 Kön. 4, 1—6 folgende: a. der Heeresoberste oder Oberfeldherr (עַל כָּל־הַצָּבָא); b. der Befehlshaber der Crethi und Plethi; c. der Kanzler (מַזְכִּיר), wahrscheinlich Vorstand des Staatsarchivs [10]); d. der Staatssecretär (סוֹפֵר) [11]); e. der Hohepriester; f. vertraute Räthe unter dem Titel Cohanim oder Freunde (רֵעָה) des Königs, auch „die Ersten zur Hand des Königs" 1 Chron. 18, 17 genannt, „die vor dem Angesichte des

Königs stehen" 1 Kön. 12, 6, „die das Angesicht des Königs sehen" 2 Kön. 25, 19. Jer. 52, 25; g. der Aufseher über die öffentlichen Arbeiten (Staatsbauten) oder Oberfrohnmeister (עַל הַמַּס)[12]; h. die Verwalter der königlichen Domänen und Schätze[13]; i. der Hofmarschall oder Palastpräfekt (נָגִיד עַל הַבַּיִת oder אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת) und andere Hofbeamte, wie Mundschenk (מַשְׁקֶה 1 Kön. 10, 5), Garderobemeister (אֲשֶׁר עַל הַמֶּלְתָּחָה 2 Kön. 10, 22) und untergeordnete Hofdiener. Außerdem gehörte zum Luxus der Könige Israels (vgl. Pred. 2, 4 ff.) nach orientalischer Herrschersitte, obgleich im Widerspruche mit dem Gesetze, eine große Zahl von Frauen und Kebsweibern (2 Sam. 5, 13. 1 Kön. 11, 3. 2 Chron. 11, 21), die beim Tode des Königs Eigenthum seines Nachfolgers wurden (2 Sam. 12, 8)[14].

Ueber das Einkommen der Könige zur Bestreitung ihrer Hofhaltung, der Ehrengeschenke und anderer aus der königlichen Kasse zu befriedigenden Staatsbedürfnisse ist im Königsgesetze nichts bestimmt; noch läßt sich dasselbe aus dem von Samuel 1 Sam. 8, 10 ff. dem Volke zur Warnung vorgehaltenen „Rechte des Königs" (מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ) ersehen, da dieses „Recht" nur das eigenmächtige Verfahren eines Despoten charakterisiren soll. Nach den verschiedenen geschichtlichen Andeutungen des A. Testaments hierüber bestanden die Einkünfte des Königs a. in freiwilligen Geschenken der Audienz Suchenden, indem nach orientalischer Sitte kein Unterthan seinem Könige ohne eine Gabe als Ausdruck seiner Verehrung zu nahen pflegt (1 Sam. 10, 27. 16, 20), zum Theil auch auswärtiger Besuche (1 Kön. 10, 10. 25. 2 Chron. 32, 23); b. in regelmäßigen Naturallieferungen der Unterthanen für die königliche Hofhaltung (1 Kön. 4, 7 vgl. 1 Sam. 17, 25); c. in unfreiwilligen Geschenken, d. h. Tributen der unterworfenen Völkerschaften (2 Sam. 8, 2. 1 Kön. 5, 1. 2 Kön. 3, 4. Jes. 16, 1); d. in dem wohl nicht unbedeutenden Antheile an der Kriegsbeute (2 Sam. 8, 11. 12, 30); e. dem Ertrage der königlichen Domänen, d. h. der von ihrem Privatvermögen erworbe-

nen [15]) Aecker, Weinberge, Waldungen und Heerden (1 Chron. 27, 25 ff. 2 Chron. 26, 10); endlich im Gewinne durch Handel, Schifffahrt und andern Regalien (1 Kön. 10, 11. 14 f. 22 f. Am. 7, 1).

Das legitime Königthum in Israel währete bis zum Untergange des Reichs durch die Chaldäer, während das Königthum der abgefallenen zehn Stämme schon viel früher unterging und in dem unaufhörlichen, meist blutigen Wechsel der Dynastien sich als Königthum der Sünde (Am. 9, 8) darstellte. Mit dem über Zedekia hereinbrechenden Gerichte wird das Davidische Königthum suspendirt, „bis der kommt, welchem es gebührt" (Ezech. 21, 32 vgl. 17, 22), dem Gott den Thron seines Vaters David geben wird (Luc. 1, 32). „Das herodianische Königthum, schon um seines idumäischen Ursprungs willen mit der theokratischen Ordnung (Deut. 17, 15) in Widerspruch, ist eine bloße Karrikatur" [16]).

9) הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי 2 Sam. 15, 18. 20, 7. 1 Kön. 1, 38. 44. Joseph. Antiq. VII, 5, 4: σωματοφύλακες, wofür später הַכָּרִי וְהָרָצִים 2 Kön. 11, 4. 19, eigentl. die Scharfrichter und Läufer bedeutend, wogegen Andere (zuletzt Rüetschi in Herzog's Realencykl. VIII. S. 53 ff.) die Worte durch: „Kreter und Philister" und „die Karier und Läufer" erklären. Vgl. meinen und Thenius' Comment. zu 1 Kön. 1, 38.

10) מַזְכִּיר LXX Jes. 36, 22: ὑπομνηματογράφος, 2 Sam. 8, 16: ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων, Vulg. acommentariis, wornach man darunter meist den Reichsannalisten versteht, Thenius zu 1 Kön. 4, 3 aber den, „der dem Könige als μνήμων die zu besorgenden Staatsgeschäfte in Erinnerung bringen und ihn dabei berathen mußte".

11) סֹפֵר eigentl. Schreiber, Sekretär des Königs oder Staatssekretär, nicht ein Kriegsbeamter, wie Michaelis meinte. Vgl. meinen Comment. z. d. BB. d. Kön. S. 43 und Oehler a. a. O. S. 15.

12) Die Frohnarbeiten wurden nicht sowohl dem Könige, als vielmehr dem Staate, zu allgemeinen Staatszwecken — Tempelbau, Festungsbau, vielleicht auch Palastbau — geleistet, wozu Salomo zunächst die zu Frohnsklaven gemachten Ueberreste der Canaaniter (1 Kön. 9, 20. 2 Chron. 2, 16 f. vgl. 1 Kön. 5, 29), aber auch Israeliten (1 Kön. 5, 27. 11, 28. 12, 4) verwandte. — Die Combination dieser verschiedenen Stellen bei Bertheau zu 2 Chron. 8, 10 steht in Widerspruch nicht nur mit 2 Chron. 2, 16 f. sondern auch mit 1 Kön. 5, 27—29. Vgl. meinen Comment. z. d. St.

13) Nach 1 Chron. 27, 25—31 hatte David zwölf Verwalter seiner Schatzkammern (Kassen) und Domänen, welche שָׂרֵי הָרְכוּשׁ hießen. „Von Sa-

lomo hingegen werden 1 Kön. 4, 7—19 zwölf Präfekten נִצָּבִים aufgeführt, die in den verschiedenen Gegenden des Reichs die Naturallieferungen für den königlichen Hof zu besorgen hatten, und unter einem Oberpräfekten (V. 5) standen.

14) Doch läßt sich ein förmliches „Harem, von Verschnittenen bewacht", (Winer, R. W. I. S. 668) für die älteren Zeiten des israelitischen Königthums nicht erweisen. Unter David und Salomo ist von סָרִיסִים, eunuchi nirgends die Rede, außer 1 Chron. 28, 1, wo aber ohne Zweifel nur Hofbeamte überhaupt gemeint sind, indem der Chronist wie häufig den Sprachgebrauch seiner Zeit auf die ältere Zeit übertragen hat; vgl. Bertheau z. d. St. — Da kein Castrat in die Gemeinde des Herrn aufgenommen werden sollte (Deut. 23, 2), so wird gewiß David nicht Eunuchen mit zu der Versammlung berufen haben, in welcher er seinem Sohne und dem ganzen Volke die Erbauung des Hauses Gottes ans Herz legen wollte. — Die Stelle 1 Sam. 8, 15 aber liefert kein geschichtliches Zeugniß. Sonst werden Sarisim (Luth. Kämmerer) nur als königliche Adjutanten erwähnt, zuerst im Zehnstämmereich unter Ahab 1 Kön. 22, 9 und später 2 Kön. 8, 6. 9, 32; im Reiche Juda erst unter Josia 2 Kön. 23, 11; aber nirgends als Hüter des Harems, wie im persischen Reiche Esth. 2, 3. 14. 4, 4 f.

15) Gottlose Könige eigneten sich auch durch Confiscationen Privatgüter zu, 1 Kön. 21, 15 f. vgl. Ezech. 46, 18. Förmliche Vermögenssteuern werden erst spät, zur Deckung von Kriegsschatzungen erwähnt, 2 Kön. 15, 20. 23, 35.

16) Oehler a. a. O. S. 14. — Die rabbinischen Satzungen über das Königthum s. in Wilh. Schickardi jus regum Hebr. c. animadvv. et not. J. B. Carpzovi. Lps. 1674. 4 und Othonis lex. rabb. phil. p. 575 sqq.

Zweiter Abschnitt.

Gerichtswesen und Rechtspflege.

Erstes Capitel.

Die Gerichtsordnung.

§. 148.

Begriff und Ursprung des bürgerlichen Rechts und Gerichts.

Das Recht ist eine auf Naturordnung gegründete ethische Ordnung und seiner Idee nach Ausfluß der in der Welterhaltung und Weltregierung waltenden göttlichen Gerechtigkeit, in seiner irdischen Gestaltung aber theils Produkt überlieferter Beobachtung

und Gewohnheit, theils positives Gesetz oder Festsetzung von Obrigkeiten oder Gesetzgebern. In beiden Fällen aber ist es nicht unwillkührliche oder willkührliche Menschensatzung, sondern aus den gottgeordneten Grundverhältnissen menschlicher Gemeinschaft und dem angeborenen oder anerschaffenen sittlichen Bewußtsein entsprungen, und — weil in der Natureinrichtung wie im Gewissen der Menschen von Gott stammend — eine Macht über den Menschen, welcher die Individuen wie die menschlichen Gemeinschaften sich unterzuordnen haben. Zwar bildet sich die Gewohnheit wie Sitte und Sprache allmälig, fast unwahrnehmbar, aber doch nicht nach subjectivem Belieben, sondern vermöge des Rechtsbewußtseins, welches den Einzelnen, die Familie, das Volk als sittliche Substanz und bestimmender Trieb erfüllt, mit innerer Nothwendigkeit aus den für die Entwicklung der Menschheit gesetzten objectiven Ordnungen des Landes, des Volks und Geschlechts, unter deren Einflüssen jeder Mensch aufwächst. Da jedoch die Verhältnisse, welche Gewohnheiten erzeugen und Lebensnormen begründen, sich mit der fortschreitenden Entwicklung der Menschen und Völker ändern und für die neu entstehenden Verhältnisse die herkömmlichen Ordnungen und Einrichtungen nicht mehr genügen oder denselben nicht mehr entsprechen, so muß, sobald ein solcher Widerspruch eingetreten, die Gesetzgebung eingreifen und den herkömmlichen Rechtszustand ergänzen oder modifiziren und den fortgeschrittenen Lebensverhältnissen entsprechend gestalten [1]).

So finden wir auch bei den Israeliten ein Gewohnheitsrecht [2]), welches durch die mosaische Gesetzgebung theils ergänzt, theils modifizirt und, so weit dasselbe mit der Bestimmung, welche Israel durch seine Erhebung zum Volke Gottes erhielt, unvereinbar war, aufgehoben und durch neue, den neuen Lebensbeziehungen entsprechende und förderliche Institutionen und Verordnungen ersetzt und umgestaltet wird.

Wie das Recht, so ist auch das Gericht Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit. Durch das Gericht soll das Recht gewahrt,

der Rechtszustand aufrecht erhalten und wo er verletzt worden, wieder hergestellt werden. „Das Gericht ist Gottes" (לֵאלֹהִים), heißt es Deut. 1, 17 [3]); denn in ihm bethätigt sich die Gerechtigkeit als schützende und vergeltende Macht; schützend und wahrend die Ordnungen und Einrichtungen des bürgerlichen Gemeinlebens, vergeltend durch Verhängung von Lohn oder Strafe, je nachdem die Forderungen und Bestimmungen des Rechts erfüllt oder übertreten werden. Da aber der Lohn nicht sowohl in besonderen Auszeichnungen, als vielmehr im ungeschmälerten Vollgenusse der durch die bürgerliche Ordnung gewährten Lebensgüter besteht, so hat auch das bürgerliche Gericht, als Träger und Pfleger des Rechts, oder das Richteramt zumeist zu wachen über die Erfüllung der bestehenden Gesetze und Rechte, und nur gegen die Uebertretung strafend einzuschreiten, um dem Unrechte zu steuern und das Recht wiederherzustellen [4]).

1) Vgl. die lehrreiche Entwicklung des Begriffes und der Entstehung des Rechtes bei Stahl, die Philosophie des Rechts, II. S. 161 ff. der 2. Aufl.

2) Vgl. Conr. Jken, de institutis et caeremoniis legis Mos. ante Mosen, diss. I. §. 14 sqq. II. §. 15 sqq., Michaelis, Mos. R. I. §. 3, Hengstenberg, Beitrr. III. S. 340 f. u. A. bei Winer, R. W. I. S. 416.

3) Demzufolge ist „das Recht suchen ein Fragen Gottes, Exod. 18, 15; vor Gott tritt, wer vor dem Gericht erscheint, Deut. 19, 17; hiernach sind auch die Ausdrücke הִגִּישׁ אֶל הָאֱלֹהִים Exod. 21, 15. בֹּא עַד הָאֱלֹהִים Exod. 22, 8 zu erklären, sei es nun, daß durch dieselben auf den in der Rechtspflege waltenden Gott (vgl. auch Exod. 18, 19) hingewiesen wird oder daß die Richter selbst als Stellvertreter Gottes geradezu Elohim heißen (vgl. 22, 27 [?]. Ps. 82, 1. 6)". Oehler in Herzog's Realencykl. V. S. 57.

4) Vgl. Stahl a. a. O. S. 244 ff.

§. 149.

Richter und Gerichte.

In der patriarchalischen Zeit hatte der Hausvater die richterliche Gewalt über alle Angehörigen seines Hauses, selbst über Leben und Tod, Gen. 38, 24. Mit der Vermehrung der Familien ging diese Gewalt naturgemäß auf die Häupter der Stämme und Geschlechter über, welche neben der Verwaltung der Stammes-

angelegenheiten auch das Richteramt über ihre Stamm- und Volksgenossen ausübten, soweit dies die Lage der Israeliten in Aegypten zuließ. Als nun Mose das Volk aus der Knechtschaft Aegyptens befreit hatte, wandten sich alle Recht Suchenden an ihn, den Retter des Volks, den Gott so wunderbar als seinen Gesandten beglaubigt hatte, Exod. 18, 13 ff. Da Mose aber die Rechtspflege allein nicht zu bewältigen vermag, so wählte er auf Jethro's Rath aus den Häuptern der Stämme, d. h. aus der Gesammtzahl der Aeltesten Männer, die das Volk als weise, verständig, gottesfürchtig, wahrhaft und uneigennützig in Vorschlag gebracht, und setzt dieselben zu Richtern als Obere (שָׂרִים) über Tausende, Hunderte, Fünfzige und Zehne und zu Schoterim für die Stämme mit der Vorschrift, alle kleinen Händel des Volks ohne Ansehen der Person gerecht zu entscheiden, die schwierigeren Sachen aber ihm zur Entscheidung vorzulegen, damit er sie nöthigenfalls vor Gott bringe, Exod. 18, 19—26. Deut. 1, 13—18.

Diese Ordnung der Rechtspflege schloß sich eng an die bereits bestehende Stammverfassung des Volks an, nicht blos darin, daß Mose die Richter aus den Aeltesten, d. h. den Männern wählte, die bisher an der Spitze der Stämme und Stammesabtheilungen gestanden, sondern wohl auch hinsichtlich der Gliederung des neu organisirten Richterstandes, in der Ernennung von Richtern über Tausende, Hunderte u. s. w. Denn mag immerhin diese Eintheilung der während des Zugs nothwendig gewordenen militärischen Gliederung des Volks entsprechen, indem Num. 31, 14 Obere (שָׂרִים) über Tausende und Hunderte als Kriegshauptleute (פְּקוּדֵי הֶחָיִל) erwähnt sind [1]): so war doch diese militärische Gliederung selbst nicht nach der bloßen Kopfzahl gemacht, sondern der natürlichen Gliederung der Stämme in Geschlechter, die auch Tausende genannt wurden, in Vaterhäuser und kleinere Familiengruppen angepaßt, so daß wie für die Heerführung so nun auch für die Rechtspflege der Geschlechter nach Tausenden, und die größeren und kleineren Abtheilungen der Geschlechter nach Hunderten, Fünfzigen und Zehnen geordnet und eingetheilt waren.

Hiernach dürfen wir uns auch das im biblischen Texte nicht näher bestimmte Verhältniß dieser Richter unter einander weder als eine Stufenfolge von Gerichtsinstanzen vorstellen, so daß die Streitenden von dem Richter über Zehen an den über Fünfzig u. s. f. hätten appelliren können, noch auch blos so, daß „der Dekarch nur ganz geringfügige Sachen entscheiden sollte, bedeutendere der Pentakontarch, noch wichtigere der Hekatontarch u. s. w."[2]). Denn an Unter- und Oberrichter in dem Sinne von Appellationsinstanzen ist deßhalb nicht zu denken, weil das mosaische Gesetz dieselben überhaupt nicht kennt; vielmehr sollen die von Mose ernannten Richter, jeder in seinem Bereiche, die kleinen, d. h. leicht zu ermittelnden und zu beurtheilenden Sachen endgültig entscheiden, und nur die schwereren, d. h. die Sachen, über welche sie kein Urtheil zu fällen wagen, sollen sie (die Richter, nicht die streitenden Partheien) an Mose zur Entscheidung bringen[3]). Nach dieser Bestimmung kann die Gliederung der Richter sich nur auf den verschiedenen Umfang ihrer Competenz bezogen oder darin bestanden haben, daß von den Richtern über Tausende die Streitigkeiten zwischen den Stämmen und Hauptgeschlechtern des Volks, von den Richtern über Hunderte u. s. w. die Händel unter den größeren und kleineren Abtheilungen der Geschlechter und Familien zu richten und zu schlichten waren.

1) J. Schnell, das israel. Recht in seinen Grundzügen dargestellt, Basel, 1853. S. 6 und Oehler in Herzog's Realencykl. V. S. 58 vermuthen, daß diese Kriegshauptleute über 1000 und über 100 zugleich das Richteramt versehen haben. Das ist möglich, aber nicht gewiß.

2) So Knobel zu Exod. 18. Diese Ansicht hat J. Schnell a. a. O. näher dahin bestimmt, daß die kleineren Kreisrichter für geringere Sachen, die andern für höhere und die Häupter über Tausende vielleicht für das Blutgericht bestellt gewesen seien, und zu begründen versucht durch Verweisung auf Deut. 21, 5, wo zwischen zweierlei Rechtssachen, die man als Händel und Stöße bezeichnen könne, unterschieden sei, und auf Deut. 17, 8, wo sich Blut, Streitsachen und Stöße entgegengesetzt werden, also eine dreigegliederte Theilung, wie ähnlich in der Geschichte Josaphats 2 Chron. 29, 10 angegeben sei. Allein diese Unterscheidungen von Händeln und Stößen (רִיב und נֶגַע) oder von Blut (דָּם), Streitsachen (רִיב) und Stößen (נֶגַע) führen durchaus nicht auf verschiedene Gerichte, sondern nur auf verschiedene Streitsachen, welche die Gerichtsbehörde, falls ihr die Entscheidung zu schwierig

erscheint, vor das höhere Tribunal bringen soll. Noch weniger läßt sich mit Schnell aus Num. 35, 24, wornach bei Fragen über Blut die Gemeinde entscheiden soll, folgern, daß die Entscheidung hierüber nur den Richtern über Tausende zugestanden hätte. — Dagegen nimmt Hengstenberg, Beitrr. III. S. 417 an, die Richter seien nach der Abstufung der Geschlechter, größeren und kleineren Familien gewählt worden, und unter ihnen habe eine natürliche Unterordnung bestanden, so daß die Häupter der Geschlechter die Vorsitzer, die Häupter der größeren oder kleineren Familien die Beisitzer mit größerem oder geringerem Stimmrechte waren.

3) Den Unterschied von kleinen (קָטֹן) und schweren (קָשֶׁה) Sachen hat schon J. Selden, de Synedriis, Lib. I. c. 16 recht klar entwickelt: Causa difficilior et major censebatur ob dubia in ea juris quod subinde etiam ab ipso Numine tunc auctum Mosique explicatum. Difficilior autem non erat — — ulla puto, sive capitalis, sive pecuniaria, sive alia, sive sacra sive profana, cujus jus satis selectis illis judicibus exploratum cognitumque, mit Verweisung auf Deut. 1, 17 (p. 349) und zugleich die Vorstellung von Appellationsinstanzen widerlegt: non omnino video causam ejusmodi aliquam, sive sacram sive profanam, sive capitalem sive pecuniariam seu quocunque nomine alio dictam ita Mosi reservatam, ut apud eum solum agi judicarive necessario deberet. Universae judicibus illis seu praefecturis permissae. Nec quod aut sacra aut capitalis esset aliove ejusmodi nomine diceretur, ideo deferenda erat ad Mosem causa aliqua ejusmodi, sed tantum ob difficultatem quae accideret in jure explicando, sive ipsa juris capita spectes sive poenarum discrimina ex eodem jure introducta (p. 350).

Diese allgemeinen Bestimmungen über die Richter blieben auch für die Folgezeit, als die Israeliten in den Besitz Canaans gelangt waren, in Kraft. Für diese Zeit wird Deut. 16, 18 nur ganz im Allgemeinen verordnet: „Richter und Schoterim sollst du in allen deinen Thoren (Städten) dir setzen, daß sie das Volk richten mit gerechtem Gericht", „wenn ein Hader ist zwischen Männern" (Deut. 25, 1 ff.), weil die früher (am Horeb) über Wahl und Competenz der Richter getroffenen Ordnungen in Kraft bleiben sollten. Auch diese Richter, welche die Localgerichte in den einzelnen Städten bildeten, hatten alle kleinen, d. h. aus dem Gesetze leicht zu entscheidenden Streitsachen endgültig abzuurtheilen und die Schuldigen zu bestrafen. Für die schwierigeren Fälle aber, welche während des Wüstenzuges vor Mose zur Entscheidung gebracht wurden: „wenn eine Sache zu schwer ist zum Gericht zwischen Blut und Blut, zwischen Streitsache und Streitsache und zwischen Verletzung und Verletzung",

d. h. wenn der Richter zweifelhaft war, unter welche Kategorie ein Todtschlag oder eine andere Klagsache zu stellen, nach welchem Gesetze der Schuldige zu bestrafen war — für diese Fälle wird in Deut. 17, 8 vgl. mit 19, 16 ff. ein höheres Gericht angeordnet, welches seinen Sitz am Orte des Heiligthums haben und aus Priestern und Richtern bestehen soll mit dem Hohepriester und einem (weltlichen) Oberrichter an der Spitze. In diesem Obergerichte hatte der Laienrichter die Untersuchung zu führen (Deut. 19, 18), die Priester vermöge der nach Lev. 10, 11 ihnen obliegenden Verpflichtung: die Söhne Israels über alle Gebote, die Jehova zu Mose geredet, zu belehren, aus dem Gesetze Bescheid zu ertheilen (Deut. 17, 11), endlich der Richter das Urtheil zu fällen [4]). Auch dieses Obergericht ist kein Appellationsgericht, „denn es richtet nicht, nachdem bereits das Localgericht ein Urtheil gefällt hat, sondern in Fällen, in denen das letztere zu entscheiden sich nicht getraut" [5]).

Neben den Localgerichten in den einzelnen Städten, über deren Zusammensetzung nur so viel aus dem Gesetze klar ist, daß sie aus eigentlichen Richtern und aus Schoterim zusammengesetzt waren [6]), bildeten in jeder Stadt noch die Aeltesten einen Senat oder Magistrat, dem als Vertreter der Gemeinde oder Bürgerschaft die Pflicht oblag, das Böse aus seiner Mitte fortzuschaffen. Dieser Senat hatte auch verschiedene einfache Familiensachen, die keine tiefere richterliche Untersuchung erforderten, zu entscheiden und beziehungsweise die Schuldigen zu bestrafen, selbst am Leben [7]), sowie den vorsätzlichen Todtschläger an den Bluträcher auszuliefern, Deut. 19, 12.

4) In Deut. 17, 8—12 wird zwar neben den levitischen Priestern nur genannt „der Richter, welcher in jenen Tagen sein wird", und dieser dann V. 12 „dem Priester, welcher steht zu dienen daselbst dem Herrn", d. i. dem Hohepriester zur Seite gestellt; aber aus Deut. 19, 17 ergibt sich klar, daß dem weltlichen Richter noch andere Richter zur Seite standen. Ganz willkührlich deutet Saalschütz, Mos. R. S. 72 die Worte Deut. 17, 8: „gehe zu den levitischen Priestern und dem Richter, der in jenen Tagen sein wird", vgl. mit V. 12: „wer mit Vermessenheit handelt, ohne zu hören auf den Priester oder auf den Richter", dahin, daß „man sich regelmäßig bei

streitigen Rechtssachen an das Collegium der Priester in der Hauptstadt wenden könne, wenn nicht die oberste richterliche Gewalt sich in andern Händen befinde". Vielmehr ist ganz deutlich neben den levitischen Priestern und neben dem „Priester", d. h. Hohepriester ein Oberrichter genannt und dem Hohepriester gleichgestellt. Unter diesem Oberrichter oder dem „Richter, der in jenen Tagen sein wird" hat man ohne Zweifel das weltliche Oberhaupt des Volkes zu verstehen, in den Zeiten nach Josua die sogenannten Richter, später die Könige. Die Priester aber, die in diesem Obergerichte saßen, nahmen diese Stelle ein nicht in der Eigenschaft von eigentlichen Richtern, sondern als Lehrer des Gesetzes, welche über die streitige oder dunkle Rechtssache „nach Maßgabe des Gesetzes" (Deut. 17, 11) belehren sollen, so daß „nach ihrem Urtheile jede Rechtssache und Verletzung" entschieden würde (Deut. 21, 5). — Als vor dieses Obertribunal gehörend wird Deut. 19, 16 speziell der Fall bezeichnet, wenn jemand durch falsches Zeugniß auf einen Andern die Schuld eines Verbrechens bringen wollte. Ob aber in diesem Falle die streitenden Partheien selbst das Recht hatten, die Sache vor das Obergericht zu bringen — wie E. Riehm, die Gesetzgeb. im Lande Moab, S. 64 diese Stelle faßt — das steht noch in Frage; da die Worte: so sollen die beiden Männer, die Streit haben, treten vor Jehova, vor die Priester und Richter, die in jenen Tagen sein werden (Deut. 19, 17), auch nach Analogie von 17, 8 ff. so verstanden werden können, daß das Localgericht die Sache mit den Streitenden dem Obergerichte überweisen solle. — Ganz verkehrt ist es aber, wenn Saalschütz a. a. O. S. 591 aus Deut. 17, 8 folgert, daß diesem höchsten Gerichtsamte das Recht gegeben sei, die Insubordination der Untergerichte durch den Tod zu bestrafen. Denn dieser V. handelt von Widersetzlichkeit nicht der Richter, sondern der Gerichteten. — Ausführliche Erörterungen über dieses Obergericht s. bei J. Gerhard, comment. in Deuter. c. 17. p. 1025 sqq.

5) Oehler a. a. O. S. 59.

6) Die Schoterim als Aufzeichner und Bewahrer der genealogischen Listen (vgl. meinen Comm. z. B. Jos. S. 12) standen den Richtern zur Seite nicht blos als Schreiber, sondern zugleich als Räthe, sofern Besitz und andere Rechtsverhältnisse mit der Abstammung und Geschlechtsfolge eng zusammenhingen; vielleicht auch als Polizei für die Ausführung der gefällten Urtheile. Die verschiedenen Meinungen darüber s. bei Selden, de Synedr. I. p. 342 sq. Im Mos. Gesetze ist weder das Verhältniß derselben zu den Richtern noch die Zahl der für ein Stadtgericht erforderlichen Richter bestimmt. Josephus umschreibt das Gesetz so: *Ἀρχέσθωσαν δὲ καθ' ἑκάστην πόλιν ἄνδρες ἑπτὰ, οἱ καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν περὶ τὸ δίκαιον σπουδὴν προησκηκότες· ἑκάστῃ δὲ ἀρχῇ δύο ἄνδρες ὑπηρέται διδόσθωσαν ἐκ τῆς τῶν Λευιτῶν φυλῆς.* Antiq. IV, 8, 14. Er läßt also die Stadtgerichte aus 7 Männern bestehen, denen 2 Gehülfen (wahrscheinlich meint er die Schoterim) aus den Leviten beigegeben gewesen. Allein diese Angabe ist jedenfalls erst von viel späteren Zeiten und Einrichtungen abstrahirt, da nach dem mosaischen Gesetze

die Leviten mit der Rechtspflege nichts zu schaffen haben, sondern die Richter wie die Schoterim aus den Aeltesten gewählt werden sollen. Aber auch mit den späteren Verhältnissen scheint diese Aussage nicht zu stimmen; vgl. Selden l. c. lib. II. p. 165 sqq. — Im Talmude (Sanhedrin, I, 6 u. a.) werden zweierlei Localgerichte besprochen, die einen aus 23 Männern bestehend (בתי דינים של עשרים ושלשה) für die grösseren Städte, die andern aus aus 3 Männern (ב' די של שלשה) bestehend für die Flecken und kleinsten Städte. Aber auch diese Angaben scheinen wenig historischen Grund zu haben, wie man urtheilen muß nach der Art und Weise, wie die Talmudisten diese Zahl von Richtern aus Num. 35, 24 f. 14, 27 u. a. Gesetzesstellen abzuleiten versuchen. Vgl. Selden l. c. lib. 2. p. 144 sqq. — Wahrscheinlich war die Zahl der Richter in den verschiedenen Städten nicht gleich, und nach Maßgabe der Vorschrift: Richter über Zehne, Fünfzige u. s. f. zu setzen nur im Allgemeinen der Einwohnerzahl entsprechend. — Wohl nicht zum eigentlichen Richterstande gehörten die Exod. 21, 22 erwähnten פְּלִלִים Schiedsmänner, zur Abschätzung eines Leibesschadens, von denen sich nicht bestimmen läßt, ob sie für solche Fälle von den Richtern oder von den streitenden Partheien gewählt wurden und in diesem Falle ohne Zuziehung von Richtern die Sache entschieden.

7) Als solche sind im Gesetze genannt: die Bestrafung eines unbändigen und widerspenstigen Sohnes, Deut. 21, 18 ff.; die Verleumdung der Keuschheit einer in die Ehe getretenen Jungfrau von Seiten ihres Mannes, 22, 13 ff.; und die Verhandlung über Verweigerung der Leviratsehe, 25, 7 ff. — Diese Sachen gehören sämmtlich mehr in das Gebiet der Verwaltung, als in die eigentliche Rechtspflege, so daß die Aeltesten hiebei nicht so sehr als Richter, sondern viel mehr als Vertreter der Gemeinde und Erhalter der guten Ordnung einzuschreiten hatten. Dagegen finden wir Deut. 21, 2 die Aeltesten und die Richter thätig, aber so, daß auch hier der Unterschied beider Aemter nicht zu verkennen. Wenn ein Erschlagener im Lande gefunden wird, ohne daß der Mörder auszumitteln, sollen die Aeltesten und die Richter messen bis zu den Städten, welche rings um den Erschlagenen liegen, um die Stadt zu ermitteln, welcher als der nächstgelegenen die Sühne dieses Verbrechens oblag, hierauf aber sollen die Aeltesten dieser Stadt allein den Sühnritus zur Reinigung derselben von dem Verdachte der Blutschuld (vgl. I. §. 62) vollziehen, in Gegenwart von levitischen Priestern. — Bei Ermittlung der Stadt sollten die Richter als Vertreter des bürgerlichen Rechtes mitwirken, bei dem Sühnritus die Priester als die berufenen Zeugen und Vertreter des göttlichen Rechts zugegen sein, während die Sühnung der Stadt von dem auf ihr lastenden Verdachte der Blutschuld nur Sache der Aeltesten als Repräsentanten der Statgemeinde war.

In der Folgezeit bestimmte David, als er nach Beendigung seiner Kriege die Verwaltung des Reichs, insbesondere des Cultus ordnete, 6000 Leviten zu Schoterim und Richtern (1 Chron. 23,

4 vgl. 26, 29), von welchen übrigens zweifelhaft bleibt, ob sie den Localgerichten für die denselben obliegenden allgemeinen Funktionen beigegeben wurden, oder nur dazu bestimmt wurden, die Leistungen des Volks für das Heiligthum (Zehnten, Erstlinge u. dgl.) zu verwalten, zu überwachen und in streitigen Fällen hierüber richterlich zu entscheiden [8]). — Später ließ sich Josaphat die Verbesserung der im Laufe der Zeit wahrscheinlich in Verfall gerathenen bürgerlichen Rechtspflege angelegen sein. Dieser König, der auch für die Verbreitung der Kenntniß des Gesetzes unter dem Volke Sorge trug (2 Chron. 17, 7—9), stellte nicht nur in allen festen Städten Richter an (2 Chron. 19, 5—7), offenbar aus den Aeltesten nach Vorschrift des Gesetzes, sondern ordnete auch in Jerusalem aus Leviten, Priestern und Stammhäuptern (רָאשֵׁי אָבוֹת) ein Obertribunal an „zum Gerichte Jehova's und für die Rechtsstreite", welchem der Hohepriester für die Sache Jehova's (d. h. für das geistliche Recht) und der Fürst des Hauses Juda für die Sache des Königs (d. h. die weltlichen Rechtssachen) präsidirten und die Leviten als Schoterim zugetheilt waren, mit der Bestimmung, in allen schwierigen Fällen, die von den Localgerichten an dasselbe gebracht wurden, Bescheid zu ertheilen (הִזְהִיר), 2 Chron. 9, 8—11.

8) Obgleich die erste Ansicht die herrschende ist (vgl. noch Oehler a. a. O. S. 60), so hat doch die zweite die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Denn aus der Vergleichung von 1 Chron. 23, 4 mit 26, 29 erhellt deutlich, daß diese 6000 Leviten den „äußeren Dienst" (הַמְּלָאכָה הַחִיצוֹנָה) verwalten sollen, im Unterschiede von dem Dienste der übrigen Leviten, welcher a. in der Dienstleistung für die Priester beim Cultus, b. in der Bewachung des Heiligthums, c. in der Ausführung der Tempelmusik bestehend, als der innere Dienst bezeichnet werden konnte. Dieser Gegensatz spricht sehr dafür, daß der „äußere Dienst" der zu Schoterim und Richtern bestimmten Leviten sich auf die Leistungen Israels für das Heiligthum bezog oder הַמְּלָאכָה הַחִיצוֹנָה לְבֵית הָאֱלֹהִים Neh. 11, 16 war. Vgl. Bertheau zu 1 Chron. 23, 4 f. und 26, 29. Hiefür könnte vielleicht auch noch die Bestimmung dieser Leviten „zu Schoterim und Richtern" — während sonst immer „Richter und Schoterim" genannt sind — in Anschlag zu bringen sein, sofern diese Zusammenstellung andeutet, daß die Schoterim bei diesem Dienste den Richtern über-, nicht wie bei den Localgerichten denselben untergeordnet waren.

§. 150.

Das Gerichtsverfahren.

Das gerichtliche Verfahren oder der Rechtsgang war sehr einfach. Die Richter, die Mose am Horeb einsetzte, sollen „zu jeder Zeit" das Volk richten (Exod. 18, 22); und wer bei Mose Recht suchte, that es vor der Stiftshütte, wo er mit Aaron und den Fürsten der Gemeinde saß, um über Recht und Gesetz Bescheid zu geben, Num. 27, 2 vgl. Exod. 18, 19 f. — Die Richter in den Städten hatten nach der Sitte des alten Orients ihren Sitz am Thore (Deut. 21, 19. 22, 15. Prov. 22, 22. Am. 5, 11. 15) auf dem öffentlichen Platze der Städte, wo auch Markt gehalten wurde (2 Kön. 7, 1) [1]. Hier erschienen die Streitenden vor denselben und brachten ihre Klage mündlich vor (Deut. 1, 16. 21, 20. 25, 1); und der Angeklagte, der nicht erschienen war, wird vorgefordert (25, 8). — Anwälte oder Sachwalter kommen im A. Testamente nicht vor [2]. Selbst die höchsten Richter des Volks hielten öffentliche Rechtspflege; Debora z. B. unter einer Palme (Richt. 4, 5), die Könige im Thore oder Hofe des Palastes (2 Sam. 15, 2. 6 vgl. 14, 4 ff. 1 Kön. 3, 16) [3].

1) Vgl. Höst, Nachrichten von Marokko, S. 239 und Winer, R. W. II. S. 616.

2) Weder aus Hiob 29, 15—17 noch aus Jes. 1, 17 lassen sich — mit Michaelis, Mos. R. VI. §. 298 — Sachwalter herleiten. Beide Stellen beziehen sich nur auf Richter; vgl. Saalschütz, Mos. R. S. 594.

3) Salomo ließ an seinem Palaste eine eigene Thronhalle zur Gerichtshalle bauen, 1 Kön. 7, 7 vgl. meinen und Thenius' Comment. z. d. St. — Später halten die Fürsten Juda's Gericht in einer Zelle des königlichen Palastes, Jer. 36, 12, kommen aber auch aus dem Hause des Königs in den Tempel, um im Eingange des neuen Thores vor dem versammelten Volke über den von Priestern und (falschen) Propheten angeklagten Jeremia zu richten, Jer. 26, 10 ff.

Dem Richter ist zur Pflicht gemacht zu hören und scharf zu prüfen [4]. Als Beweismittel dient nach Umständen das einfache Wahrzeichen, Exod. 22, 12 (13) vgl. Deut. 22, 15. Am. 3, 12, selbst das Wort des Klägers (Deut. 21, 18 ff., wo die Eltern den widerspenstigen Sohn verklagen) [5], gewöhnlich aber die

Aussage von Zeugen, die aber nicht von einem, sondern nur von zwei oder drei Zeugen als gültig anerkannt werden soll, Deut. 19, 15, besonders in Criminalsachen, Deut. 17, 6. Num. 35, 30. Dabei ist dem Richter strenge Prüfung der Zeugen vorgeschrieben; und wer eines falschen Zeugnisses überführt worden, soll derselben Strafe unterliegen, die den Angeklagten getroffen hätte (Deut. 19, 18 f.). Eine Beeidigung der Zeugen scheint nicht stattgefunden zu haben [6]). Wo Zeugen fehlten, z. B. bei Diebstahl, soll der Eidschwur (שְׁבוּעַת יְהוָה) entscheiden (Exod. 22, 6—11) [7]). Auch scheint man, nach Prov. 18, 18 und 16, 33 zu urtheilen, in Ermangelung anderer beweiskräftiger Indicien und Mittel zur Entdeckung des Schuldigen das Loos angewandt zu haben, obgleich dasselbe im Pentateuche nicht erwähnt, sondern nur in Josua 7, 14 u. 1 Sam. 14, 40 ff. als unmittelbare Gottesentscheidung gebraucht ist. — Andere Mittel zur Ermittlung der Wahrheit oder zur Erlangung eines Geständnisses der Schuld, wie Orakel, Ordalien oder Zwang (Gefängniß, Tortur) kennt das mosaische Gesetz nicht. — Die Tortur wurde als ausländisches Institut erst von den Herodiern eingeführt [8]).

4) Vgl. Deut. 1, 16 f. und 13, 16, wo die Ausdrücke gehäuft sind, „um die ganze durchgreifende Arbeit des Richters darzustellen, in ihrem Nachdruck, in ihrer Einläßlichkeit, ihrer Ausbauer". Schnell a. a. O. S. 10.

5) „Wenn das Vaterherz und das der Mutter so weit kommen, daß sie vor der Gemeine des Volks ihr Kind dem Richter überantworten, dann ist das Aeußerste geschehen, was der Richter zu wissen bedarf". Schnell, S. 11.

6) Für den Zeugeneid führt Michaelis, Mos. R. VI. §. 299 die Stelle Lev. 5, 1 an; „es ist aber dort nicht von einer Vereidung der Zeugen auf ihre Aussage die Rede, sondern von einer feierlichen Abjuration der Anwesenden, durch welche diejenigen, welche um die Sache wissen, veranlaßt werden sollen, als Zeugen aufzutreten; vgl. Prov. 29, 24". Oehler a. a. O. S. 60; vgl. Saalschütz, Mos. R. S. 605 ff. — Nach Josephus (Antiq. IV, 8, 15) wurden nur freie Israeliten, nicht Frauen und Sklaven, als Zeugen zugelassen. — Uebrigens wurden auch Verträge und Käufe durch Zeugen rechtskräftig, Gen. 23, 12 ff. Ruth 4, 9. Jer. 32, 10 ff., so daß die Zeugen schriftliche Urkunden ersetzten. Vgl. Winer, R. W. Art. Zeugen.

7) Doch ist der Eid vor Gericht nur vorgeschrieben für den Fall der Beschädigung oder Entwendung eines anvertrauten Guts, wo der Depo=

sitär sich durch einen Eid von der Schuld daran reinigen konnte, Exod. 22, 10 f., und wahrscheinlich auch, wenn jemand seinem Nächsten ein anvertrautes Gut oder Depositum oder etwas Entwendetes oder Gefundenes ableugnete, Lev. 5, 22 ff. vgl. 1 Kön. 8, 31. — Wurde in diesem letzten Falle der Eid falsch geschworen, und der Schwörende ging später in sich, so hatte er das dem Anderen Vorenthaltene mit Zulegung eines Fünftels zu erstatten, worauf er durch ein Schuldopfer Sühnung seiner Sünde erhalten konnte (vgl. I. S. 220). — Ueber den falschen Eid oder Meineid verhängt das Gesetz keine bürgerliche Strafe, sondern verbietet ihn nur als Entheiligung des Namens Jehova's, Lev. 19, 12, mit Androhung göttlicher Ahndung, Exod. 20, 7. Deut. 5, 11. — Die Eidesleistung bei Gericht scheint jederzeit in der Beantwortung einer an den Schwörenden gerichteten Adjuration des Richters mit Amen (אָמֵן, σὺ εἶπας) bestanden zu haben, 1 Kön. 22, 16. Matth. 26, 63. Daß der Schwörende selbst eine Eidesformel gesprochen habe, wie Saalschütz, Mos. R. S. 613 meint, läßt sich aus Exod. 22, 6 ff. nicht darthun. Nur im gewöhnlichen Leben sprach der Schwörende den Schwur selbst aus, entweder: „so thue mir Jehova und so füge er hinzu", 1 Sam. 20, 13. Ruth 1, 17, oder: „so thue mir Gott (Elohim) u. s. w." 1 Sam. 3, 17. 25, 22, oder: „so wahr Jehova lebt" (חַי יהוה) Richt. 8, 19. 1 Sam. 20, 3. 1 Kön. 1, 29. Oft aber vermied man hiebei den Namen Gottes und schwur beim Leben (der Seele) dessen, dem man etwas eidlich betheuern wollte, 1 Sam. 1, 26, oder bei Jehova und der Seele des Angeredeten (1 Sam. 20, 3. 25, 26. 2 Kön. 2, 2), zumal des Königs (1 Sam. 17, 55. 2 Sam. 11, 11), jedoch nicht beim Leben des abwesenden Königs — wie Winer, R. W. I. S. 304 daraus schließt, daß die Aegypter dies thaten und noch heutzutage die Perser thun. — In der späteren Zeit kamen besonders bei den Pharisäern die Schwüre auf bei dem Himmel, bei der Erde, bei dem Tempel, der heiligen Stadt, dem eigenen Haupte, Matth. 5, 34 f. 23, 16. Vgl. Wetstein, Schöttgen und Lightfoot z. d. St., auch Tholuck zu Matth. 5, 34 f.

8) Joseph. de bell. jud. I, 30, 2 sq. vgl. Matth. 18, 31 ff. — Das Num. 5, 11 ff. vorgeschriebene Ordale (I. §. 61) gehört nicht in die bürgerliche Rechtspflege. — Die Stellen Lev. 24, 22 f. Num. 15, 34 f., wo Verbrecher in Verwahrsam gebracht werden, bis Jehova über ihre Bestrafung entscheidet, gehören in die Zeit, wo die Gesetzgebung noch nicht abgeschlossen war; und daß das Urim und Thummim nicht zur Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten diente, ist schon I. S. 182 bemerkt worden. — Sehr ausführlich und minutiös sind die rabbinischen Satzungen über das gerichtliche Verfahren. Die wichtigsten gibt Saalschütz, Mos. R. in den Noten zu Cap. 87—90 und in vollständiger, systematischer Darstellung Frankel, der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte. Berl. 1846.

Das Urtheil wurde nach Ermittlung des Thatbestandes mündlich [9]) gefällt und ohne Verzug vollstreckt [10]); die Strafe vor

den Augen des Richters vollzogen, Deut. 25, 2 f., wahrscheinlich von den Gerichtsdienern; die Todesstrafe der Steinigung von der ganzen Gemeinde (Num. 15, 36) oder den Leuten der Stadt (Deut. 22, 21), wobei die Hand der Zeugen die erste sein sollte, den Verbrecher zu tödten, Deut. 17, 17. 13, 9; was von keinem Zeugen zu erwarten stand, der nicht von der Wahrheit seiner Aussage aufs gewisseste überzeugt war [11]); oder von dem Bluträcher an dem Mörder oder Todtschläger (Num. 35, 19 ff.), und nach Einführung des Königthums von den Dienern des Königs (2 Sam. 1, 15) oder seinen Trabanten, der königlichen Leibwache, von diesen jedoch wohl nur an Staats- oder Majestätsverbrechern, 1 Kön. 2, 25. 34. 46. 2 Kön. 10, 25.

9) Erst unter den Königen scheinen Urtheilssprüche der Richter auch niedergeschrieben worden zu sein; vgl. Hiob 13, 16. Jes. 10, 1.

10) Vgl. Num. 15, 36. Deut. 22, 18, wie noch jetzt im Oriente, vgl. Wellsted's Reisen, I. S. 266 f.

11) In Lev. 24, 14 legen die sämmtlichen Zeugen ihre Hand auf das Haupt des Gotteslästerers, aber nicht um ihn für schuldig zu erklären, sondern um die Schuld der Gotteslästerung, die sie angehört, auf sein Haupt zurückzugeben.

§. 151.

Das Synedrium.

Die mosaische Gerichtsverfassung, wenn auch zu Zeiten sehr in Verfall gerathen [1]), erhielt sich im Ganzen unverändert bis zur Auflösung des Reiches Juda. Auch im Exile hatten die Israeliten Richter aus ihrer eigenen Nation (Susann. V. 5. 41), so wie nach dem Exile in ihrer Abhängigkeit von fremden Herrschern; obgleich für diese Zeiten sichere Nachrichten fehlen, da die Angaben des Josephus und der Talmudisten über die Localgerichte mit einander in Widerspruch stehen (vgl. §. 149. Note 6).

In diese Zeiten fällt die Entstehung des großen Synedriums (סנהדרין גדולה) und zwar, wie schon der von den Talmudisten nach dem griechischen συνέδριον gebildete Name Sanhedrin beweist, erst in die Zeiten der Griechenherrschaft, obgleich die Rabbinen seinen Ursprung von dem Num. 11, 16 auf dem Zuge

durch die Wüste von Mose ernannten Collegium der siebzig Aeltesten herleiten [2]). Die erste geschichtliche Spur von demselben begegnet uns wahrscheinlich in der γερουσία τῶν Ἰουδαίων 2 Makk. 1, 10. 4, 44. 11, 27. 3 Makk. 1, 8 (vgl. Josephi Antiq. XII, 3, 3. XIII. 5, 8) unter der Seleucidenherrschaft, der Name τὸ συνέδριον erst zur Zeit des Antipater und Herodes bei Josephus (Antiq. XIV, 9, 4). Diese in Jerusalem constituirte oberste Justiz- und Administrativbehörde bestand aus Oberpriestern (ἀρχιερεῖς d. h. Vorstehern der 24 Priesterordnungen sammt dem Hohepriester), Aeltesten (πρεσβύτεροι Stamm- und Familienhäuptern) und Schriftgelehrten (γραμματεῖς, vgl. Marc. 15, 1. Luc. 22, 66. Matth. 26, 57. 59. Apstlgesch. 5, 21. 22, 30), sowohl Pharisäern als Sadducäern, Apstlgesch. 5, 34. 23, 6. Nach talmudischen und rabbinischen Angaben bestand sie aus siebzig Gliedern mit einem Präsidenten (ראש oder נָשִׂיא), in der Regel wohl dem Hohepriester, einem Vicepräsidenten (אב בית דין) und Gerichtsdienern (ὑπηρέται Joh. 18, 22. Marc. 14, 65 vgl. Apstlgesch. 23, 2) [3]). Seine Sitzungen hielt das Synedrium in einem Gerichtslocale in den Umgebungen des Tempels [4]); in Fällen aber, die keinen Aufschub litten, versammelte es sich auch im Hause des Hohenpriesters (Matth. 26, 3), und urtheilte nach Sanhedrin I, 5 über Rechtssachen, die einen ganzen Stamm, oder einen falschen Propheten, oder einen willkührlichen Krieg betrafen, wahrscheinlich auch über Staatsverbrechen; obgleich ihm unter der römischen Oberherrschaft das Recht über Leben und Tod (jus gladii) entzogen ward, so daß es die von ihm gefällten Todesurtheile vom römischen Procurator bestätigen lassen mußte [5]). In Religionssachen erstreckte sich sein Einfluß weit über die Grenzen von Jerusalem und Judäa, selbst über Palästina hinaus bis nach Syrien hinein (Apstlgesch. 9, 2). Auch scheint es bis nach der Zerstörung Jerusalems fortbestanden zu haben [6]).

1) Wie aus den vielfachen Rügen von Bestechlichkeit der Richter, gewaltthätiger Behandlung der Armen im Gerichte, bei den Propheten z. B. Amos 2, 6. 7. 5, 4—15. 6, 12. Jes. 5, 23. 10, 1 ff. Mich. 3, 11. 7, 3.

Jer. 21, 22. 22, 3 u. a., vgl. schon 1 Sam. 8, 3. Prov. 18, 5. 24, 23, und über falsche Zeugen, Prov. 6, 19. 12, 17. 19, 5 u. a. erhellt.

2) Die talmudischen und rabbinischen Angaben und Satzungen über dasselbe gibt in großer Vollständigkeit J. Selden, de Synedriis, Lib. II. c. 4 sqq. et Lib. III. Mehr gesichtet sind die Zusammenstellungen in H. Witsii miscellan. sacr. lib. II. dissert. 3 und Relandi Antiqq. sacr. II, 7. Beide haben auch schon den unhistorischen Charakter dieser Satzungen erkannt, besonders Witsius l. c. diss. 3. §. 79 sqq.

3) Die Zahl 70 oder 72 ist nicht geschichtlich, sondern aus Num. 11, 16 ff. gebildet, je nachdem man die dort im Lager zurückgebliebenen Eldad und Medad (V. 26) mit zu den in V. 25 genannten Siebzig rechnete oder besonders zählte. Vgl. Selden l. c. II. p. 108 sqq. — Schwerlich war die Zahl der Glieder zu allen Zeiten gleich und stieg wohl zu keiner bis auf siebzig. — Verzeichnisse der Vorsitzer von Esra bis auf Gamaliel nach den rabbinischen Angaben liefern Witsius l. c. §. 48 und Reland l. c. §. 11.

4) Die Talmudisten verlegen das Sessionszimmer unter dem Namen לשכת הגזית in den Vorhof oder den Zwinger (חיל) des zweiten Tempels (Mischn. Peah III, 6. Sanhedr. XI, 2. Midd. V, 4), später in die am Tempelberge gelegenen Tabernen חֲנֻיוֹת, als ihnen die דיני נפשות judicia capitalia genommen worden, Gem. Schabb. XV, 1. — Dagegen Josephus, de bell. jud. V, 4, 2 erwähnt ein Rathhaus, ἡ βουλή, τὸ βουλευτήριον zwischen dem Xystus und dem Porticus des Tempels. — Nach Mischn. Peza oder Jom tob V, 2 wurden an den Sabbaten und Festtagen keine Gerichtssitzungen gehalten; dagegen nach Gem. Sanhedr. 10. fol. 88, 1 versammelte sich das Synedrium an diesen Tagen nur nicht in der לשכת הגזית, sondern im חיל am Tempelberge in der Nähe des Vorhofs der Weiber, und die Sitzungen fanden in der Zeit nach dem Morgenopfer bis zum Abendopfer statt. Vgl. Selden l. c. II, 10. §. 2.

5) Vgl. Joh. 18, 31: ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα, mit Babyl. Sanhedr. fol. 24, 2: Quadraginta annis ante vastatum templum ablata sunt judicia capitalia ab Israele. Hiemit scheint freilich in Widerspruch zu stehen die Verurtheilung und Steinigung des Stephanus, Apstlgsch. 7, so wie die Angabe in Babyl. Aboda sar. f. 8, 2: daß das Synedrium 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels seine Sitzungen aus dem Tempel (der לשכת הגזית) in die Tabernen verlegt habe mit der hinzugefügten Erläuterung: cum viderent crescere interfectores (interfectorum numerum): convenit nobis migrare a loco in locum (hinc in alium locum), ne simus rei. Vgl. Selden II, 15, 8 u. 11. Aber diese Erklärung ist doch im Grunde nichts weiter als ein Versuch, die Entziehung des Rechtes der Todesstrafe in ein freiwilliges Verzichten auf dieses Recht aus Humanität umzudeuten. Die Steinigung des Stephanus aber, wenn ihr auch eine gerichtliche Verhandlung von Seiten des Synedriums mit Vernehmung von Zeugen (Apstlgsch. 6, 12 ff.) vorherging, bleibt dennoch ein tumultuarisches Verfahren, bei

welcher das Synedrium seine Competenz überschritt zu einer Zeit, wo Pilatus nicht in Jerusalem war, wie später auch die Hinrichtung des Jakobus des Gerechten gleichfalls in Abwesenheit des römischen Procurators, Joseph. Antiqq. XX, 9, 1. — Hiernach haben die meisten Gelehrten (vgl. Winer, R. W. II. S. 553. Not. 4) mit Recht sich dafür entschieden, daß dem Synedrium überhaupt das jus gladii entzogen war, auch bei religiösen Verbrechen, welche nur nach dem mosaischen Gesetze abgeurtheilt werden konnten, so daß dasselbe auch in diesen Fällen nur den Proceß führen und das Urtheil fällen konnte, das Todesurtheil aber nur vom römischen Procurator gefällt und executirt werden konnte.

6) Auch hierüber sind die talmudischen Aussagen unklar und widersprechend. Nach der babylonischen Gemara soll es bei der Zerstörung Jerusalems unter dem Präses Jochanan ben Zakai nach Jabne, darauf unter Gamaliel I. nach Uscha, dann nach Sephacha, hernach unter R. Juda dem Heiligen nach Beth Schear und Sephoris verlegt worden, zuletzt unter dem Kaiser Antoninus Pius in Tiberias gewesen sein. Vgl. Selden II, 15. §. 7 sqq. und Witsius l. c. §. 77.

Zweites Capitel.

Das theokratische Strafrecht.

§. 152.

Charakter des theokratischen Strafrechts.

Das mosaische Strafrecht gibt sich als Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit darin zu erkennen, daß seinen Strafbestimmungen nicht nur das Prinzip der strengen, aber gerechten Vergeltung zu Grunde liegt, sondern auch die Absicht, das Böse auszurotten und eine heilige Scheu vor der Gerechtigkeit des heiligen Gottes im Herzen des Volks zu erzeugen. Das Recht der Wiedervergeltung, jus talionis, erstreckt sich nicht blos auf die Verletzung der Person; — „Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Beule um Beule", Exod. 21, 23 – 25. Lev. 24, 17. 19. 20. Deut. 19, 21, — sondern auch auf das Eigenthum, — „wer Vieh erschlägt, soll es erstatten Stück für Stück" (Lev. 24, 18). — Das Prinzip der Wiedervergeltung wird zwar nicht erst durch das mosaische Gesetz eingeführt, sondern ist viel älter und findet sich, besonders in der Form der Blutrache bei sehr vielen alten Völkern [1]) als uralte

(Gen. 27, 45), ihrem letzten Grunde nach auf Gen. 9, 5 f. zurückgehende Sitte, nach welcher vor allen Dingen das Leben, dann aber auch das Eigenthum als Subsistenzmittel der Familie zu schirmen und zu wahren dem nächsten Verwandten des Getödteten, Beschädigten oder Beeinträchtigten obliegt. Diese Obliegenheit nannten die Israeliten lösen (גָּאַל) und den, der sie zu erfüllen verbunden war, Löser (גֹּאֵל Goël). Recht und Pflicht des Lösers wird von Mose als herkömmlich vorausgesetzt und dem theokratischen Prinzipe untergeordnet. Löser sind die leiblichen Brüder, nächst ihnen die Brüder des Vaters (Oheime), weiter die leiblichen Vettern, endlich die übrigen Blutsverwandten aus dem Geschlechte, Lev. 25, 48 f. Dem Löser und zwar jedesmal dem nächsten unter den vorhandenen Blutsverwandten macht das Gesetz zur Pflicht, sowohl den durch Verkauf aus Noth in fremde Hände übergegangenen Grundbesitz, als auch das durch Verarmung in Leibeigenschaft gerathene Familienglied (Lev. 25, 25 ff. 47 ff.), sowie das der Familie durch Mord entrissene Blut wieder einzulösen; wie denn auch das veruntreute oder entwendete Eigenthum bei seiner Rückgabe dem Löser erstattet werden sollte, wenn der Eigenthümer unterdeß gestorben war (Num. 5, 8). Als Löser des Bluts, גֹּאֵל הַדָּם gew. Bluträcher übersetzt, kann und soll er den Mörder tödten, wenn er ihn trifft, Num. 35, 19. — Sollte aber die Wiedervergeltung eine gerechte sein, so mußte sie der Schuld entsprechen; so durfte der in Versehen begangene Todtschlag nicht in derselben Weise wie der Mord durch Blutvergießen gerächt werden. Wenn daher nach herkömmlicher Sitte die Vollziehung der Blutrache Ehrensache und Pflicht des ganzen Geschlechts war (2 Sam. 14, 7), so wird sie durch das mosaische Gesetz der Familienrache entzogen und dem theokratischen Rechte so eingegliedert, daß dem Vergießen unschuldigen Blutes gesteuert wurde (vgl. §. 155).

Das mosaische Gesetz führt den Grundsatz durch, daß die Strafe dem Vergehen, der Verschuldung angemessen sei, daß auf das Haupt des Schuldigen zurückfalle, was derselbe dem andern

zugefügt. Es beschränkt daher die Strafe auf den Schuldigen allein, ohne sie auf seine Kinder auszudehnen (Deut. 24, 6), und nimmt auch das Eigenthum überhaupt nur zur Erstattung und als Strafersatz in Anspruch, wenn der Schuldige sich am Eigenthume des Nächsten vergriffen oder die Integrität des Hauses angetastet hatte. Durch die Strafe soll nur das Böse ausgerottet und das Recht gewahrt und wiederhergestellt werden. Von allen Strafbestimmungen des mosaischen Gesetzes gilt, was Deut. 19, 19 f. in Bezug auf den falschen Zeugen gesagt ist: „Thut ihm, wie er ausgesonnen, seinem Bruder zu thun, und tilge das Böse aus deiner Mitte". Wenn aber hinzugefügt wird: „Die Uebrigen mögen es hören und sich fürchten und nicht wieder so etwas Böses thun in deiner Mitte" (V. 20 vgl. 17, 13), so ist dieser allgemeine Zweck der Strafe durchaus nicht mit der Abschreckungstheorie zu identifiziren, d. h. mit der Tendenz, durch die Art und Weise der Bestrafung vor Verbrechen abzuschrecken [1]. Durch Ausrottung des Bösen mittelst der Strafe soll nur der Ernst der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit zur Anerkennung gebracht werden, damit die Bösen sich fürchten nicht blos vor der Strafe, sondern viel mehr vor dem gerechten Gerichte, dem die Frevler ohne Ansehen der Person verfallen. — Wie ferne dem theokratischen Strafrechte jene Theorie liegt, das ergibt sich schon aus den Festsetzungen, über welche die Zahl der Schläge und die Höhe der Geldstrafen nicht hinausgehen soll, noch deutlicher aus dem Fehlen jeder Art von Tortur oder Infamie bei den Strafen.

Wenn aber theils hiedurch, theils durch die sorgfältige Unterscheidung zwischen Verbrechen aus Frechheit und Vergehen aus Schwachheit, Leichtsinn und Fahrlässigkeit die Strafen gemildert und dem Maße der Verschuldung entsprechend festgesetzt werden, so soll doch hiedurch der Ernst der vergeltenden Gerechtigkeit nicht im Mindesten abgeschwächt werden. Im Gegentheil, so sehr das mosaische Gesetz auch der menschlichen Schwäche Rechnung trägt und selbst Manches verbietet, ohne eine bürgerliche Strafe dafür festzusetzen (vgl. nur z. B. Lev. 19): so entschieden bringt es

doch auf die Heiligung Israels in der Furcht vor der Heiligkeit Jehova's, des Bundesgottes. Es bezeichnet daher selbst die Vergehen aus Schwachheit als Schuld und ordnet Sühnungen für dieselben an, deren Unterlassung mit Ausrottung bedroht wird (vgl. I. §. 46). Es gebietet mit unnachsichtlicher Strenge, jede freche Auflehnung gegen Gott, den Heiligen in Israel und gegen seine heiligen Ordnungen zu bestrafen, und droht endlich Fluch und schwere Strafen von Gott, dem Rächer alles Bösen, für Verbrechen, die sich entweder dem Auge der bürgerlichen Gerechtigkeit entziehen, oder die, wie der Abfall vom Herrn in Götzendienst, zu Zeiten so überhandnehmen können, daß der Arm der irdischen Obrigkeit durch die Macht des Zeitgeistes überwältigt und gelähmt wird.

1) „Die Blutrache erscheint fast überall, wo sich noch kein Staatsleben erzeugt hat oder dasselbe noch in den ersten Anfängen der Entwicklung liegt, somit die Sühne persönlicher Rechtsverletzung der Privatrache, namentlich dem Familieneifer anheimfällt", — so bei den Arabern, alten Griechen, Römern, Germanen und Russen, und noch jetzt bei den Beduinen, Drusen, Circassiern und andern Völkerschaften des Orients. Vgl. Oehler in Herzog's Realencykl. II. S. 260 f. und Winer, R. W. I. S. 189.

2) Vgl. C. Th. Welcker, die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe. Gießen. 1813, welcher S. 291 richtig bemerkt: „ich möchte keineswegs wegen dieser noch dazu überschätzten Härte der Strafen das mosaische Strafrecht für positive Abschreckung und Verhinderung der Verbrechen durch sklavische Furcht berechnet halten, wie es häufig geschieht (Michaelis u. a.); welche Theorie, wie oben gezeigt wurde, allen gerechten Maßstab und Harmonie der Strafe mit der wahren Schuld unmöglich macht, dem mosaischen Rechte, das in Glaube und Liebe seine Grundfeste suchend, wahre Frömmigkeit und Tugend, nicht Furchtgehorsam der äußern That fordern kann, gänzlich widerstreitet, und schon durch den Grundgedanken der Rache widersprochen wird, welche durchaus keine positive Wirkung für die Zukunft, sondern eine Vernichtung des vorhandenen Feindlichen, das den Zorn entflammte, ausdrückt und bezweckt" u. s. w.

§. 153.

Die einzelnen Strafen.

Die Strafen, welche das mosaische Gesetz vorschreibt, sind einfach und streng, aber weder grausam noch infamirend. Es sind Strafen am Leben, am Leibe und am Eigenthume.

Die Lebensstrafen sind entweder Steinigung, bei welcher, wenn das Verbrechen durch Zeugenaussage erwiesen worden, die Zeugen die ersten Steine auf den Verurtheilten werfen sollen (Deut. 17, 7), oder Tödtung durchs Schwert, d. i. aber nicht Enthauptung, sondern Niederhauen oder Todtstechen [1]). Geschärft wurde die Todesstrafe theils durch Verbrennen (Lev. 20, 14. 21, 9), theils durch Aufhängen des Leichnams an einem Baume oder Pfahle (Deut. 21, 22) [2]); wozu die Sitte manchmal noch das Aufwerfen eines Steinhaufens über dem Leichnam oder seiner Asche hinzufügte (Jos. 7, 25. 8, 29. 2 Sam. 18, 17), während das Gesetz in Betreff der Gehenkten verordnet, dieselben nicht über Nacht hängen zu lassen, sondern an demselben Tage zu begraben, um nicht — weil der Gehenkte ein Fluch Gottes sei — das Land des Herrn zu entweihen (Deut. 21, 22 f.). Dies würde nämlich geschehen, wenn der vom Fluche Gottes Getroffene nicht vor dem Angesichte Gottes und dem Anblick seines Volks hinweggeschafft würde [3]). Alle übrigen, im A. und N. Testamente vorkommenden Todesstrafen sind ausländischen Ursprungs [4]), und die Kreuzigung namentlich ist erst durch die Römer in Judäa eingeführt worden [5]).

1) So viel sich über den Unterschied dieser beiden Todesstrafen aus dem Pentateuch erkennen läßt, so wird die Steinigung (סָקַל oder רָגַם בָּאֶבֶן) als die gewöhnliche, schon früher (vgl. Exod. 8, 26. 17, 4. Num. 14, 10) übliche Strafe für die Fälle geboten, wo die Tödtung an Einzelnen von Gerichtswegen vollstreckt werden sollte; wo hingegen entweder der Bluträcher die Strafe vollstreckte, oder wo an Vielen die Todesstrafe zu vollziehen war, da brauchte man das Schwert oder auch andere Waffen, z. B. den Speer, Num. 25, 7, oder Pfeile, Exod. 19, 13, um aus der Ferne zu tödten. So wird Deut. 17, 3 ff. 13, 7 ff. für Bestrafung des Einzelnen, welcher Götzendienst trieb und dazu verführte, die Steinigung geboten, dagegen Cap. 13, 16 für Bestrafung einer ganzen Stadt, die sich dem Götzendienste ergeben, vorgeschrieben: „Schlagen (הִכָּה) sollst du die Einwohner dieser Stadt mit der Schärfe des Schwerts". Vgl. Saalschütz, Mos. R. S. 457. Hiernach ist ohne Zweifel auch da die Steinigung gemeint, wo das Gesetz blos die Formeln: „er soll getödtet werden" oder: „sein Blut über ihn" (דָּמָיו בּוֹ oder דְּמֵיהֶם בָּם Lev. 20, 9 ff.) braucht. Auch unter der Ausrottung (הִכָּרֵת), welche das Gesetz über verschiedene Verbrechen

verhängt, ist die Steinigung zu verstehen, und zwar nicht nur in den Fällen, wo neben der Formel: „diese Seele werde ausgerottet aus ihrem Volke" noch das „getödtet werden" ausdrücklich geschrieben steht (z. B. Exod. 31, 14 f. Lev. 20, 11 ff. vgl. mit 18, 29), sondern auch da, wo die Todesstrafe nicht besonders genannt ist. Daß — wie Saalschütz a. a. O. S. 476 ff. meint — „die angedrohte Ausrottung an und für sich den menschlichen Richtern die Vollziehung der Todesstrafe nicht gebiete, vielmehr der Ausdruck den Sinn habe, daß in den bezeichneten Fällen, früher oder später, ein immer vorzeitiger Tod durch Gotteshand erfolgen solle", oder „daß wo nur Ausrottung angedroht wird, das Gesetz den Schuldigen den Händen der Menschen zur Todesstrafe nicht überliefern wolle" — diese Behauptungen lassen sich aus den dafür angeführten Gründen nicht erweisen. Aus Lev. 20, 2—6 ergibt sich nur so viel, daß Gott selbst den Verbrecher ausrotten werde, wenn die irdische Obrigkeit vor dem Verbrechen des Götzendienstes die Augen verschließe und den Götzendiener nicht ausrotte. Und wenn in Lev. 20 allerdings nicht alle die Greuel, von welchen es in der zusammenfassenden Schlußformel Cap. 18, 29 heißt: „wer von allen diesen Greueln thut, die Seelen, die es thun, sollen ausgerottet werden aus ihrem Volke", mit der Todesstrafe belegt werden, sondern für einige der verbotenen Ehen nur Kinderlosigkeit gedroht wird (20, 20 f.): so folgt auch hieraus blos, daß Gott sich für gewisse Fälle die Vollziehung der Ausrottung auf andere Weise vorbehalten hat, und in diesen Fällen die bürgerliche Obrigkeit nicht mit der Todesstrafe einzuschreiten habe. Bei allen übrigen Verbrechen aber, für welche das Gesetz Ausrottung vorschreibt ohne einen solchen Vorbehalt, lag der bürgerlichen Obrigkeit die Pflicht ob, die Todesstrafe zu verhängen, sobald die Verschuldung als Verbrechen gerichtlich constatirt war; selbst für Uebertretungen der Reinigungs- und anderer Ritualgebote, wenn diese Sünde erwiesenermaßen „mit aufgehobener Hand", d. h. in frevelhafter Empörung gegen Jehova, und nicht blos aus Leichtsinn oder in Uebereilung begangen war. — Wenn das talmudische Recht für Fälle, auf welche Ausrottung ohne ausdrückliche Nennung der Todesstrafe stand, die Strafe von 40 Geißelhieben ansetzt (vgl. Saalschütz, S. 479), so steht diese Satzung ebenso sehr in Widerspruch mit dem Sinne des mosaischen Gesetzes, als die rabbinische Deutung des mosaischen Ausdrucks: „er soll sterben" von der Strafe des Erdrosselns (Saalschütz, S. 463 f.). — Das Verfahren bei der Steinigung (vgl. Apstlgsch. 7, 56 ff.) ist im A. Test. nirgends näher beschrieben. Die rabbinische Beschreibung desselben nach Mischn. Sanhedr. VI, 3. 4 bei Otho, lexic. rabb. phil. p. 361 und Winer, R. W. Artikel: Steinigung, entspricht auf keinen Fall den einfachen Verhältnissen der mosaischen Zeit. Vgl. Carpzov, Apparat. p. 584. — Auch das Tödten mit dem Schwerte deuten die Rabbinen in Mischn. Sanhedr. VII, 3 irrig vom Abhauen des Kopfes — eine Execution, die zwar in Aegypten seit den ältesten Zeiten (Gen. 40, 19) üblich, bei den Juden aber erst in der römischen Periode vorkommt, Matth. 14, 10 f.

2) Daß hier nicht mit Saalschütz, Mos. R. S. 459 f. an ein Lebendigverbrennen (nach Mischn. Sanhedr. VIII, 2 durch Eingießung von geschmolzenem Blei in den Mund) zu denken sei, ergibt sich theils aus Jos. 7, 25, theils aus der Analogie des Hängens, bei dem das Tödten ausdrücklich vor dem Aufhängen erwähnt ist. Beide Arten der Verschärfung der Todesstrafe waren übrigens schon vor Mose üblich, wie aus Gen. 38, 24 und dem Ausdrucke Deut. 21, 22: „er wird getödtet und du hängst ihn an einen Baum" zu ersehen. — Unsicher ist die Deutung des הוֹקִיעַ Num. 25, 4 und 2 Sam. 21, 6, das von Aquila in Num. ἀνάπηξον, Symmach. κρέμασον, Vulg. suspende und in 2 Sam. durch crucifigere ausgedrückt wird, und wahrscheinlich das Aufhängen von Lebenden bedeutet; nach Esra 6, 11 eine im persischen Reiche übliche Todesstrafe.

3) Volebat Deus maxime facinorosos (quorum poena erat suspendium) omnino deleri de terra, adeo ut nec eorum cadavera superessent in poenam, uti fieri solet in illis qui flammis traduntur .... Sicut enim Scriptura passim ait, malis hominibus terram contaminari, ita cum aliquid eorum superest, ut sunt eorum cadavera, adhuc terra inexpiata et contaminata censetur. Corn. a Lapide. — Ganz irrig Michaelis und Winer, R. W. II. S. 11: „um die Luft nicht zu verpesten, wenn er (der Leichnam) schnell in Fäulniß überging".

4) Aus der Fremde stammende Todesstrafen waren die Dichotomie, das Zerhauen in Stücke (שִׁסַּף 1 Sam. 15, 33), bei den Babyloniern, Aegyptern und Persern üblich; das Lebendigverbrennen im Glühofen, Dan. 3, 20 ff.; das Braten am Feuer, Jer. 29, 22. 2 Makk. 7, 5; und das Werfen in die Löwengrube, Dan. 6, 8. 13 ff. als babylonische Strafen; das Tödten in heißer Asche, 2 Makk. 13, 5 ff.; das Todtprügeln (τυμπανίζειν Hebr. 11, 35) auf dem τύμπανον (2 Makk. 6, 19), einer wahrscheinlich radförmigen Martermaschine, auf welcher die Verurtheilten ausgespannt und zu Tode gemartert oder geprügelt wurden (vgl. Grimm zu 2 Makk. 6, 19 u. Delitzsch zu Hebr. 11, 35); sodann in Kriegen das Zersägen gefangener Feinde (2 Sam. 12, 31. 1 Chron. 20, 3 vgl. Hebr. 11, 37); das Hinabstürzen von Felsen (2 Chron. 25, 12 vgl. Ps. 141, 6 u. Luc. 4, 29) — letzteres eine bei den Römern häufige Todesstrafe —; das Aufschneiden der Leiber der Schwangeren (2 Kön. 8, 12. 15, 16 u. ö.) und das Zerschmettern der Kinder an Mauerecken bei Eroberungen feindlicher Städte (Jes. 13, 16. 18. Hos. 14, 1 u. ö.). Außerdem sind im N. Testamente das Ersäufen, καταποντίζειν (Matth. 14, 6. 18, 5) und das Kämpfen mit wilden Thieren, θηριομαχεῖν (1 Cor. 15, 32) gelegentlich erwähnt. — Mehr über diese Strafen s. bei Carpzov, Apparat. p. 596 sqq. und Winer, R. W. II. S. 12 f.

5) Die Kreuzigung, eine bei den alten Persern, Aegyptern, Karthagern, Macedoniern vorkommende Todesstrafe, wurde von den Römern als crudelissimum teterrimumque supplicium (Cicero, Verr. V, 64) nur über Sklaven, Straßenräuber, Falschmünzer und andere gemeine Ver-

brecher — nicht aber über römische Bürger verhängt. Die grausame Einleitung zu dieser grausamen Hinrichtung bildete die Geißelung mit Riemen, unter welcher manche Delinquenten schon den Geist aufgaben; sodann mußten die dazu Verurtheilten ihr Kreuz nach dem Richtplatze tragen (Plutarch. ser. vind. c. 9. vgl. Matth. 27, 32. Joh. 19, 17); dort angelangt wurden sie entkleidet und an das zuvor aufgerichtete, gewöhnlich nicht hohe Kreuz mit Stricken hinaufgezogen und festgebunden, sodann an Händen und Füßen angenagelt, wo sie unter furchtbaren Qualen gewöhnlich nicht vor 12 Stunden, oft erst am anderen, zuweilen sogar erst am dritten Tage starben. Das Annageln der Füße, welches Dr. Paulus, um seinen vom Scheintod erwachten Jesus besser wandeln lassen zu können, nach dem Vorgange von Clericus ad Joh. 20, 27 und Dathe zu Ps. 22, 7 leugnete und als nicht Sitte weitläuftig darzuthun versuchte (in d. Memorabilien, St. 4, im Comment. u. exeget. Hdb. zum N. Test.) ist als gewöhnliche Sitte der Kreuzigung nachgewiesen worden von L. Hug in d. Freiburg. Ztschr. f. Theol. III. S. 167 ff. u. V. S. 153 ff., und von Bähr in Heydenreich u. Hüffel's Ztschr. 1830. 2. S. 308 ff. und Tholuck's litt. Anzeiger, 1835. Nr. 1 ff. — s. über die Geschichte dieses Streits ebendas. 1834. Nr. 53 ff. —, so daß sich auch Meyer im krit. exeg. Comment. z. N. Test. zu Matth. 27, 34 entschieden dafür ausspricht. — Das Reichen eines betäubenden Getränks vor der Anheftung ans Kreuz (Matth. 27, 34. Marc. 15, 23) war nicht römische, sondern jüdische Sitte, aus Prov. 31, 6 abgeleitet (vgl. Babyl. Sanhedr. fol. 43, a), ebenso das Abnehmen vom Kreuze vor Sonnenuntergang (Marc. 15, 42. Joh. 19, 31) auf Grund des Gesetzes Deut. 21, 23. — Die Aufschrift über dem Kreuze Jesu (Matth. 27, 37. Joh. 19, 19 ff.) war wohl die Tafel (titulus, Sueton. Domit. c. 10), welche den cruciariis auf dem Wege durch die Stadt vorne angehängt wurde. — Mehr über diese Strafe bei Jahn, bibl. Archäol. II, 2. S. 360 ff., Winer im R. W. und Merz in Herzog's Realencykl. Art. Kreuzigung.

Die Leibesstrafen bestanden theils in Schlägen, wahrscheinlich mit einem Stocke [6]), vierzig Schläge und nicht mehr, „damit dein Bruder nicht verächtlich werde in deinen Augen“ (Deut. 25, 2 f.), und bei Leibesverletzungen in Wiedervergeltung [7]). — Endlich die Vermögens- oder Geldstrafen (ענש) für Diebstahl, Entwendung und einzelne Fälle von Verletzung des Leibes und der Ehre mußten dem Verletzten oder Beleidigten gezahlt werden und durften höchstens 100 Sekel betragen (Deut. 22, 19). — Andere Strafen, wie Gefängniß oder Landesverweisung (Verbannung) [8]), kommen im mosaischen Gesetze nicht vor. Sie entsprechen nicht dem theokratischen Prinzipe: durch die Strafe das Böse auszurotten.

6) Der Stock (שֵׁבֶט) wird als gewöhnliches Werkzeug der Züchtigung Prov. 10, 13 genannt. Die Rabbinen freilich statuiren dafür die Geißel aus Riemen von Kalb- oder Eselleder mit Hindeutung auf Jes. 1, 3. Darnach will Saalschütz, Mos. R. S. 469, mit den Rabbinen und J. D. Michaelis selbst in Lev. 19, 20 unter בִּקֹּרֶת Züchtigung eine von Ochsenleder gemachte Geißel, einen Ochsenziemer, taureus verstehen (?). — Die Geißelung wird im N. Test. öfter erwähnt, Matth. 10, 17. 23, 34. Apostlgesch. 5, 40, und zwar als Maximum 39 Geißelhiebe, 2 Cor. 11, 24. Vgl. Mischn. Maccoth III, 12.

7) Völlig nichtssagend sind die Gründe, mit welchen Saalschütz, Mos. R. S. 449 ff. zu beweisen sucht, daß die strenge Wiedervergeltung wohl kaum ausführbar gewesen und bald abgekommen sei, und daß wahrscheinlich auch der Gesetzgeber sie nicht in die Praxis eingeführt zu sehen erwartete. Denn daß die Rabbinen dieselbe in Geldstrafen umgedeutet haben (vgl. Lightfoot, hor. hebr. ad Matth. 5, 38) und die Türken und andere Völker des neueren Orients solche Vergehungen meist mit Vermögensstrafen abmachen (vgl. v. Hammer, osmann. Reich, I. S. 146 f., Lane, Sitten u. Gebr. I. S. 107 f., Burckhard, Beduinen, S. 105 f.), beweist gar nichts für die alten Israeliten, zumal noch jetzt bisweilen die Wiedervergeltung buchstäblich ausgeübt wird (vgl. Seetzen, Reise, III. S. 375). Der israelitische Richter war nicht befugt, eine Geldentschädigung dafür festzusetzen. Anders freilich, wenn der Beschädigte ohne gerichtliche Klage sich mit einer solchen abfinden ließ; was das Gesetz zwar nicht gestattete, wie das römische Zwölftafelgesetz: si membrum ruit ni cum eo paicit talio esto, aber auch nicht verboten hatte.

8) Gefängniß, obwohl den Israeliten von Aegypten her nicht unbekannt (Gen. 39, 20 f. 40, 3 f. 41, 10. 42, 19) kommt doch im mosaischen Gesetze nicht als Strafmittel vor. In Lev. 24, 12 ist מִשְׁמָר nur Gewahrsam bis zur Entscheidung. Denn Gefängnißstrafe entspricht nicht dem jus talionis und wird ganz überflüssig, wo Leibesstrafen existiren und Geldstrafen bei Mittellosigkeit mit Leibeigenschaft abgedient werden müssen. Haltlos sind die Vermuthungen über das Fehlen von Gefängnißstrafen im mosaischen Rechte bei Michaelis und Winer, R. W. unter dem Artikel. — Erst unter den Königen wird Gefängniß als Strafe eingeführt, besonders gegen zu freimüthige Propheten (2 Chron. 16, 10. Jer. 20, 2. 32, 2 ff. u. ö.), und nach dem Exile war es ganz gewöhnliche Strafe neben anderen, Esr. 7, 26. Matth. 11, 2. 18, 2 (in Schuldsachen). Vgl. noch Apostlgesch. 5, 18. 21. 8, 3. 12, 4. 22, 4. 26, 10. — Die Gefängnisse (בֵּית הָאֵסוּר, מַטָּרָה, בֵּית כֶּלֶא) befanden sich in den Häusern der Obersten der Leibwache (Gen. 39, 20 ff. 40, 4. vgl. Jer. 37, 15. 20) oder in den Wachthäusern bei den Palästen der Könige (Jer. 32, 2) oder an den Thoren (Jer. 20, 2), und bestanden zum Theil in tiefen, wasserleeren, aber schlammigten Gruben (בּוֹר) auf den Höfen dieser Gebäude und in unterirdischen Gewölben (חֲנֻיוֹת Jer. 37, 16). Die Gefangenen wurden mit Ketten gefesselt, Richt. 16, 21. 2 Sam. 3, 34.

Jer. 40, 1; bei schwerer Haft auch in den Block und Halszwang gelegt (מַהְפֶּכֶת Jer. 20, 2 oder הַמַּהְפֶּכֶת וְהַצִּינֹק Jer. 29, 26 oder סַד, κύφων Hiob 13, 27 u. a.), ein aus zwei Hölzern bestehendes Strafwerkzeug, in welches Arme und Füße des Sträflings verkehrt (kreuzweise) hineingelegt und auch der Hals eingezwängt wurde. Vgl. Gesenii thes. p. 388 sq. u. Hitzig zu Jer. 20, 2 u. 29, 26. — Dagegen war es römische custodia militaris, den Gefangenen mit einer Hand oder mit beiden an den ihn bewachenden Soldaten anzuketten (Apstlgesch. 12, 4. 21, 33) oder im Gefängnisse die Füße in den Stock (τὸ ξύλον Apstlgesch. 16, 24) zu legen. — Auch die Landesverweisung oder Verbannung aus dem Lande ist dem mosaischen Gesetze fremd, obgleich dem ganzen Volke für beharrliche Uebertretung des Bundes Verstoßung unter die Heiden von Seiten Gottes gedroht wird. Erst nach dem Exile kommt Landesverweisung als bürgerliche Strafe vor (שְׁרֹשִׁי Esr. 7, 26 vgl. 10, 8). — Endlich die Strafe der Ausrottung ist nicht la mort civile (Salvador) oder „Ausstoßung aus der Familie, dem Stamme oder aus Israel oder bürgerliche Degradation" (Redslob, die Alttestam. Namen. Hamb. 1846. S. 115).

§. 154.

Verbrechen gegen das Eigenthum des Andern.

Das Eigenthum der Israeliten bestand theils in Grundbesitz an Ländereien, welchen der Herr im Lande Canaan den einzelnen Familien als unveräußerliches Erbe für ihre Nachkommen gegeben hatte (vgl. §. 141), theils in Heerdenvieh und anderem beweglichen Hab und Gute. Das Eigenthumsrecht an Grund und Boden erstreckte sich aber nur auf die Benutzung seines Ertrags, hinsichtlich dessen dem Eigenthümer noch zur Pflicht gemacht war: erstlich im Sabbat- und Halljahre dem Felde oder Lande Ruhe zu gönnen, Aecker und Weinberge nicht zu besäen, zu bepflanzen und zu beernten, und was in diesen Jahren ohne Aussaat und ohne Bearbeitung wuchs, den Knechten, Mägden, Miethlingen und Fremden, auch dem Viehe und Wilde zur Nahrung zu überlassen (vgl. I. §. 79 f.); sodann auch in den übrigen Jahren beim Abernten der Früchte keine Nachlese weder auf den Feldern noch in den Weinbergen und Oelgärten zu halten, sondern die Ecke des Feldes, die vergessene Garbe, die zurückgebliebenen Aehren und die abgefallenen Beeren den Armen, Wittwen, Waisen und Fremdlingen zu überlassen (Lev.

19, 9 f. Deut. 24, 19—21); endlich selbst vor der Ernte den Hungrigen zu gestatten, daß er in den Weinberg gehe und Trauben esse nach Lust, oder im Felde Aehren mit der Hand rupfe zur Sättigung (Deut. 23, 24 f.) [1]). Hiedurch wurde nicht blos für die Armen gesorgt, sondern zugleich der Besitzende daran erinnert, daß sein Besitz am Lande, die Quelle seines Wohlstandes eine Gabe Gottes sei. In dieser Gesinnung sollte der Israelite auch von seiner übrigen Habe den Bedürftigen und Nothleidenden mittheilen, dem armen Bruder leihen, Geld ohne Zinsen und Speise ohne Aufschlag, d. h. ohne Mehr oder Darauflage bei der Wiedererstattung, auch nicht in des Leihenden Haus hineingehen, um ein Pfand zu fordern und das von dem Armen ihm eingehändigte Pfand, wenn es sein Oberkleid war, das ihm zugleich als Decke beim Schlafen diente, noch vor Sonnenuntergang ihm zurückgeben, und das Allerunentbehrlichste [2]) gar nicht als Pfand annehmen (Exod. 22, 24—36. Lev. 25, 35—37. Deut. 23, 19. 24, 10—12 vgl. mit V. 6 u. 17); überhaupt den Verarmten als Beisassen und Fremdling bei sich aufnehmen (Lev. 25, 36), so wie alle Söhne Israels Beisassen und Fremdlinge bei Jehova in seinem Lande sind (V. 23).

Aber so sehr auch alle diese Vorschriften, als an das Herz gerichtete Mahnungen darauf abzielen, die Lust am irdischen Reichthum zu ersticken und das Herz vor Mammonsdienst zu bewahren, so sollten sie doch keineswegs den Eifer für redlichen Erwerb abschwächen, noch weniger der Trägheit, dem Müssiggange oder der Verschwendung Vorschub leisten. Vielmehr wird das Eigenthum in den angegebenen Grenzen gegen sündlichen Eingriff in dasselbe rechtlich sichergestellt. Nicht nur wird dem Hungrigen, der vom Weinberge des Andern Trauben ißt, untersagt, davon in ein Gefäß zu thun, und dem, der von der Saat des Nächsten Aehren rupft, verboten, die Sichel über die Saat zu führen (Deut. 23, 24 f.), also mehr zu nehmen, als zur zeitweiligen Sättigung erforderlich, sondern es wird auch dem Verleiher zur Sicherung seines Darlehens gestattet, ein Pfand von

dem Leihenden, der ein solches geben kann, und von dem Fremden selbst Zinsen zu nehmen (Deut. 23, 19). Und wenn das Gesetz auch verbietet, im Sabbatjahre Schulden einzutreiben (Deut. 15, 2), so schmälert es doch dem Gläubiger sein Recht, die Schuld zurückzufordern so wenig, daß ihm unverwehrt bleibt zu verlangen, daß der zahlungsunfähige Schuldner sein Erbgut, d. h. den Ertrag desselben bis zum Halljahre verkaufe und falls derselbe zur Deckung der Schuld nicht ausreichte oder der Schuldner kein Grundeigenthum mehr hatte, daß er sich mit den Seinigen zu Knechten verkaufe und seine Schuld durch Arbeit abtrage (Deut. 25, 25. 39 u. 47; doch vgl. hiemit §. 112. Note 1). Hiernach konnte der Gläubiger nur in äußerst seltenen Fällen eine erhebliche Einbuße an seinem Vermögen erleiden [3]).

Noch ernster sucht das Gesetz jedem willkührlichen, ungerechten Eingriffe in fremdes Eigenthum zu steuern. Es verbietet nicht nur, die Grenze des Nächsten zu verrücken, welche die Vorfahren in der Besitzung des Landes gezogen haben (Deut. 19, 14), sondern bedroht auch den, der solches thun würde mit dem Fluche (27, 17). Es verbietet nicht blos das Stehlen, selbst das Gelüsten nach dem Hause und irgendwelchem Eigenthume des Nächsten (Exod. 20, 17 f. Deut. 5, 18), sondern ermahnt auch zu liebender Fürsorge für dasselbe, daß man das in die Irre gehende Thier des Nächsten, selbst des Feindes oder Hassers (Exod. 34, 4 f.) ihm zurückbringen, gefundenes Gut zurückgeben und dem Schaden leidenden Thiere des Anderen aufhelfen solle (Deut. 22, 1—4). — Zu diesen mehr sittlichen, das Gewissen in Bezug auf das Eigenthum des Nächsten schärfenden Geboten kommen noch folgende rechtliche Vorschriften mit hinzugefügten Strafbestimmungen:

1. Gegen Beschädigung. So jemand ein Feld oder einen Weinberg abweidet, indem er sein Vieh auf dem Felde des Andern weiden läßt, soll er das Beste von seinem Felde und seinem Weinberge erstatten. So Feuer auskommt und ergreift die Dornen, und es wird ein Garbenhaufe oder die Saat oder das Feld verzehrt, so soll erstatten, wer den Brand angesteckt

(Exod. 22, 4 f.). Wer das Vieh des Andern tödtet, soll es bezahlen Stück um Stück (Lev. 24, 18). So jemand eine Grube öffnet oder gräbt und sie nicht bedeckt, und es fällt ein Rind oder Esel hinein, so soll der Eigenthümer der Grube Geld bezahlen dem Herrn des Viehes, das Todte aber soll sein sein. Und so jemandes Ochs den Ochsen des Andern stößt, daß er stirbt, so sollen sie den lebendigen (stößigen) Ochsen verkaufen und seinen Preis theilen und auch den todten theilen; oder ist es bekannt, daß der Ochs schon früher stößig gewesen und sein Herr hat ihn nicht verwahrt, so soll er Ochsen für Ochsen erstatten, der todte aber sein sein (Exod. 21, 23—36).

2. Gegen Veruntreuung. Wenn jemand dem Andern Geld oder Geräthe zur Verwahrung oder Vieh zum Hüten anvertraut hatte und das Anvertraute verloren ging, das Vieh beschädigt oder weggetrieben wurde oder starb, oder wenn jemand Gefundenes ableugnete, so sollte die Sache vor Gericht erledigt werden. Falls nun hier der der Veruntreuung Angeschuldigte durch einen Eid oder andere sichere Indicien sich von dem Frevel, dessen er verdächtig war, reinigen konnte, so hatte er keinen Ersatz zu leisten; ward er hingegen der Veruntreuung für schuldig befunden, so hatte er das Veruntreute doppelt zu erstatten (Exod. 22, 6—10). Auch der Hüter hatte das Thier, das ihm gestohlen worden, dem Eigenthümer zu ersetzen, offenbar weil er bei gehöriger Achtsamkeit das Stehlen hätte verhüten können (V. 11). Dagegen brauchte er das von einem wilden Thiere zerrissene Vieh nicht zu erstatten, sobald er hiefür ein Zeugniß, etwa ein dem Raubthiere abgejagtes Glied oder Stück von dem Zerrissenen beibringen konnte (V. 12). Hatte endlich jemand von dem Andern sich ein Thier zur Benutzung erbeten und es wurde beschädigt oder starb, so hatte er es dem Eigenthümer zu ersetzen, wenn derselbe bei dem Unfalle nicht zugegen war, dagegen nicht, wenn derselbe dabei gegenwärtig war, also die etwaige verkehrte Behandlung des Thieres hätte verhüten können; eben so nicht, wenn er das Thier gemiethet hatte, in welchem Falle

es auf den Miethpreis gehen, d. h. der Vermiether mit dem Miethgeld zufrieden sein sollte (V. 13 f.).

3. Gegen Diebstahl. Alles Gestohlene sollte der Dieb, wenn es bei ihm noch vorgefunden, und zwar gestohlenes Vieh noch lebendig vorgefunden wurde, zwiefach ersetzen, falls es aber schon verbraucht, das Vieh geschlachtet oder verkauft war, sollte er den Ochsen fünffach, das Schaf vierfach erstatten [4]), und wenn er es nicht zu ersetzen hatte, sollte er für seinen Diebstahl verkauft werden, um durch Arbeit den Ersatz und dem Käufer seinen Kaufpreis zu decken (Exod. 21, 37—22, 3). — Je größer also der Diebstahl, desto schärfer wurde er geahndet. Der geringere Strafansatz aber für den Fall, daß das Gestohlene noch unversehrt und unverbraucht beim Diebe vorgefunden wurde, hat seinen Grund darin, daß hier noch die Möglichkeit eintretender Reue und Zurückgabe von Seiten des Diebes vorausgesetzt wird [5]). Diese pädagogische Rücksicht gewinnt eine Bestätigung daraus, daß nicht nur für den Diebstahl, sondern überhaupt für jede Veruntreuung dem reuigen Bekenner die Möglichkeit eröffnet ist, seine Verschuldung durch Zurückgabe des Entwendeten, Vorenthaltenen oder Veruntreuten mit Zulegung eines Fünftels seines Werthes an den Eigenthümer oder nach dessen Tode an seinen Löser gut zu machen und die Schuld durch ein Schuldopfer sühnen zu lassen (Lev. 5, 21—27).

In dieser Weise war einerseits „das Eigenthum als ein Recht mit Graben und Pfählen umzogen, die nicht durch Gewalt durchbrochen werden sollen" [6]), andrerseits dem Uebertreter des Gesetzes der Weg zur Reue und Bekehrung geöffnet, und durch die Fürsorge für die Armen vielfachem Anlasse zu Sünden und Verbrechen vorgebeugt.

1) Die Hungrigen Aehren pflücken und essen, so wie die Armen Nachlese halten zu lassen, ist noch jetzt Brauch bei den Arabern in Palästina. Vgl. Robinson, Palästina, II. S. 419. 430. III. S. 9.

2) Wie z. B. die Handmühle und den Mühlstein, Deut. 24, 6 oder das Kleid der Wittwe, V. 17.

3) Vielleicht ist hierin auch der Grund zu suchen, daß das mosaische Gesetz keine Bestimmung über Bürgschaften enthält. In der späteren Zeit waren sie sehr üblich, wie aus den Proverbien zu ersehen, so daß zur Vorsicht ermahnt wird, Prov. 6, 1 ff. 10, 15. 17, 18, im Hinblick darauf, daß der Bürge für den Schuldner einzustehen und keine mildere Behandlung als jener zu erwarten habe, Prov. 20, 16. 22, 26 f; vgl. Sir. 8, 16 (13). 29, 20. 24 (15. 18).

4) Eine Erhöhung dieser Strafe zu siebenfacher Erstattung läßt sich nicht mit J. D. Michaelis aus Prov. 6, 30 f. folgern; denn das siebenfach bezahlen steht als runde Zahl für vielfach.

5) Nicht aber, wie Knobel zu Exod. 22, 3 meint, darin daß „hier der Bestohlene sein eigenes, ihm vielleicht besonders werthes Thier wiederbekommt, nicht ein anderes dafür nehmen muß".

6) Vgl. Schnell a. a. O. S. 36.

§. 155.

Verbrechen gegen die Person und das Leben des Andern.

„Wer Menschen Blut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden, denn in seinem Bilde hat Gott den Menschen gemacht" und „euer Blut je nach euren Seelen will ich fordern (strafrichterlich ahnden), von der Hand jeglichen Thieres werd' ich es fordern und von der Hand des Menschen, von der Hand jedwedes Menschen werd' ich fordern das Leben des Menschen", Gen. 9, 6 u. 5. Mit diesem ernsten Gebote erneuert Gott dem Noah nach der Sintfluth den Schöpfungssegen, indem er den Mord als Zerstörung des göttlichen Ebenbildes für ein crimen laesae majestatis divinae erklärt und demgemäß an Thieren und Menschen zu ahnden gebietet und verspricht. Dieser allgemeine göttliche Wille wird in der mosaischen Gesetzgebung nicht nur im fünften Gebote wiederholt, sondern überhaupt der Ordnung und Idee der Theokratie entsprechend weiter entfaltet. Wenn bei dem mit Noah geschlossenen Bunde die Tödtung des Menschen als Frevel am göttlichen Ebenbilde und der Mord von Menschenhand als Brudermord verpönt worden, so wird im mosaischen Gesetze unterschieden nicht nur zwischen dem Morde oder der absichtlichen Tödtung und dem unabsichtlichen Todtschlage, sondern auch zwischen der Tödtung des Freien (Israeliten oder Fremdlings) und des Sklaven, und dazu noch jede Verletzung

des Leibes und der Ehre des Menschen sittlich und strafrechtlich festgestellt.

1. Leibesverletzung. Neben den sittlichen Geboten, Taube nicht zu schelten, Blinden keinen Anstoß in den Weg zu legen (Lev. 19, 14) unter Androhung des Fluchs über den, welcher einen Blinden irreführt (Deut. 27, 18), wird für Leibesverletzungen freier Israeliten volle Wiedervergeltung gesetzlich vorgeschrieben. „Dem Manne, der seinem Nächsten einen Leibesschaden zufügt, werde also gethan, wie er gethan hat: Bruch für Bruch, Auge für Auge, Zahn für Zahn; je nachdem er einen Leibesschaden einem Menschen zufügt, also werde ihm gethan" Lev. 24, 19 f. — Wenn Leute sich zanken und einer den andern mit einem Stocke oder mit der Faust schlägt, daß er nicht stirbt, sondern nur bettlägerig wird, so soll der, welcher ihn geschlagen, ungestraft bleiben und dem Geschlagenen nur, sobald er aufsteht und an seinem Stabe ausgeht, die Versäumniß und die Heilungskosten erstatten, Exod. 21, 19. [1]). Wenn bei einem Zanke von Männern eine schwangere Frau geschlagen wird, daß ihr die Frucht abgeht, so soll — wenn ihr weiter kein Schade geschehen, der Schuldige um Geld gestraft werden, so viel als ihr Mann von Schiedsrichtern gebilligt gefordert hatte; ist sie aber außerdem beschädigt worden, so solle volle Wiedervergeltung nach dem jus talionis: Leben um Leben, Auge um Auge u. s. f. eintreten, V. 22—25. Wenn aber bei einem solchen Streite unter Männern das Weib des Einen, um ihren Mann zu retten, die Hand ausgestreckt und die Schaam des Andern ergriffen hatte, so soll ihr ohne Schonung die Hand abgehauen werden (Deut. 25, 11 f.), zur Bestrafung solcher Schaamlosigkeit. — Milder ist die Strafe für Leibesverletzungen von Sklaven. Wenn jemand seinem Knechte oder seiner Magd durch Schläge ein Leibesglied, — Auge, Zahn — verdirbt (ausschlägt), so soll er sie freilassen, also die Beschädigung an seinem Vermögen büßen, während der (die) Beschädigte in der Freiheit eine genügende Entschädigung erhielt.

1) Falls aber bei einer solchen Schlägerei der Eine starb, wenn auch nicht sofort, sondern erst auf dem Krankenlager, so war der Fall offenbar als Todtschlag nach Exod. 21, 12 f. zu richten, und schwerlich — wie Saalschütz, Mos. R. S. 839 meint, den Richtern gestattet, die Strafe auf ein bedeutenderes oder geringeres Sühngeld zu beschränken. Wenn hingegen der Beschädigte erst später starb, nachdem er bereits aufgestanden und ausgegangen war und von dem Anderen die Geldentschädigung erhalten hatte, so trat für den Schläger keine weitere Strafe ein, weil nämlich alsdann der Tod eine andere Ursache haben konnte (vgl. Philo bei Winer, R. W. II. S. 156. Not. 3), und er jedenfalls bei der Schlägerei auch nicht ganz unschuldig gewesen; weßhalb überhaupt dieser Fall nicht nach dem jus talionis bestraft wurde.

2. Verletzung der Ehre und Freiheit. Außer den allgemeinen Geboten: nicht als Verleumder unter seinem Volke umherzugehen (Lev. 19, 16), nicht falsches Zeugniß gegen den Nächsten abzulegen (Exod. 20, 13. Deut. 5, 17), und: kein falsches Gerücht auszusprechen und seine Hand nicht dem Frevler zu bieten, um ungerechter Zeuge zu sein (Exod. 23, 1), wird in Deut. 19, 16—19 verordnet, den falschen Zeugen, der vor Gericht Lügenhaftes gegen jemand ausgesagt, nach dem Rechte der Talion mit der Strafe zu belegen, die er dem Andern zuzufügen gesonnen war. — Gleichen Schutz bietet das Gesetz der weiblichen Ehre. Wenn ein Mann eine zur Ehe genommene Jungfrau durch die Aussage, sie im Ehebette nicht als Jungfrau erfunden zu haben, aus Haß in böses Gerücht bringen wollte, so sollte er, sobald seine Aussage als falsch erwiesen war, (körperlich) gezüchtigt und dazu noch mit einer den Eltern der Jungfrau zu zahlenden Pön von 100 Sekeln Silber bestraft werden, Deut. 22, 13—19. — Wer eine mit einem Andern verlobte Jungfrau auf dem Felde ergriffen und geschwächt oder geschändet hatte, sollte den Tod erleiden, Deut. 22, 25; und wer eine nicht verlobte Jungfrau ergriffen und geschwächt hatte, mußte sie heirathen und ihrem Vater noch eine Pön von 50 Sekeln zahlen, V. 28 f. — Endlich soll auch getödtet werden, wer einen Menschen, d. h. einen freien Israeliten stiehlt, ihn der Freiheit beraubt, als Leibeigenen braucht oder verkauft, Exod. 21, 16. Deut. 24, 7.

3. Verbrechen gegen das Leben. Das Tödten eines Menschen, ohne daß er des Todes schuldig war, bringt Blutschuld nicht allein auf den Thäter, sondern auf das ganze Volk, die gesühnt werden muß oder die göttliche Rache nach sich zieht. Wer mit Vorbedacht, aus Haß oder Feindschaft einen Menschen erschlägt oder so schlägt, daß er stirbt [2]), der soll getödtet werden; der Bluträcher soll ihn tödten, wenn er ihn trifft, Exod. 21, 12. Lev. 24, 17. 21. Num. 35, 16—21. Wer seinem Nächsten auflauert und ihn todtschlägt, soll in keiner Zufluchtsstadt Schutz finden (Deut. 19, 11—13) und wer sich erfrecht, den Andern hinterlistig zu tödten, soll selbst vom Altare Jehova's genommen und dem Bluträcher übergeben werden, daß er sterbe (Exod. 21, 14). Für das Leben eines Todtschlägers, der schuldig ist zu sterben, soll keine Sühne (Zahlung) genommen, getödtet soll er werden, Num. 35, 31. Eines solchen soll nicht geschont werden, damit die Blutschuld gesühnt, das unschuldig vergossene Blut aus Israel weggeschafft werde (Deut. 19, 13); denn das durch Blut entweihte Land wird für das in ihm vergossene Blut nicht anders gesühnt als durch das Blut dessen, der es vergossen (Num. 35, 33). Selbst der Ochs, der einen Mann oder eine Frau, Sohn oder Tochter stößt, daß sie sterben, soll gesteinigt und sein Fleisch als durch Blut verunreinigt nicht gegessen werden. Und wenn der Ochs von früher her stößig gewesen und sein Herr gewarnt worden und ihn nicht gehütet hat, soll auch er getödtet werden. Doch kann der Herr durch Zahlung einer ihm auferlegten Sühne sein Leben lösen; und soll in dem Falle, daß sein Ochs früher nicht stößig gewesen, ungestraft bleiben, Exod. 21, 28—32.

Aber nicht jede Tödtung eines Menschen ist ein Mord oder frevelhafter Todtschlag. Wer dem Andern nicht nach dem Leben getrachtet, nicht aus Haß oder in feindlicher Absicht, sondern unversehens, indem „Gott es seiner Hand begegnen ließ", ihn getödtet [3]), der soll Schutz vor dem Bluträcher finden. Die Gemeinde soll im Lande diesseits und jenseits des Jordan je drei

Zufluchtsstädte aussondern und den Weg nach denselben in Stand halten, damit der, welcher unversehens und unabsichtlich einen Andern getödtet, dorthin fliehe, Exod. 21, 13. Num. 35, 10 ff. Deut. 19, 2 ff.[4]). Kein Todtschläger soll getödtet werden, bis er vor der Gemeinde gestanden zu Gericht, Num. 35, 12. Die Gemeinde soll zwischen dem Todtschläger und dem Bluträcher richten, den Todtschläger aus der Hand des Bluträchers retten und ihn in die Zufluchtsstadt, dahin er geflohen, zurückbringen, Num. 35, 24 f. Richten soll sie, ob der Todtschlag aus Haß oder Feindschaft oder ohne feindliche Gesinnung und unwillkührlich begangen worden; und der Thatbestand soll durch die Aussage nicht blos eines, sondern zweier oder dreier Zeugen constatirt werden (vgl. Num. 35, 30 mit Deut. 17, 6). Dies soll die Gemeinde thun, damit nicht der Bluträcher den Todtschläger, der nicht gefrevelt, erreiche und weil sein Herz entbrannt ist, ihn tödte, und hiedurch wieder unschuldig Blut vergossen werde und eine Blutschuld auf Israel komme (Deut. 19, 6. 10). In dieser Zufluchtsstadt war der unschuldige Todtschläger geborgen, wenn er bis zum Tode des Hohenpriesters in ihr blieb. Verließ er ihre Grenze früher, so durfte der Bluträcher ihn tödten (Num. 35, 25 f.), wie auch schon vorher, ehe er in die Zufluchtsstadt geflohen war (Deut. 19, 6)[5]). Auch war es nicht gestattet, sich die frühere Rückkehr in sein Eigenthum durch ein Sühngeld zu erwirken, Num. 35, 32. Erst nach dem Tode des Hohenpriesters konnte er dieses sein Asyl verlassen und in sein Erbe zurückkehren, ohne daß der Bluträcher ihn weiter verfolgen durfte (Num. 35, 28). — Hieraus erhellt deutlich, daß die Verweisung in die Zufluchtsstädte keine gewöhnliche Verbannung war, auch keine bloße Sicherstellung vor der Rache des ergrimmten Goël, sondern eine Anordnung des gerechten und gnädigen Gottes zur Sühnung des selbst unversehens vergossenen unschuldigen Menschenblutes. Wenn nämlich dem Bluträcher gestattet ist, ohne eine Blutschuld auf sich zu laden, den Todtschläger zu tödten, sobald derselbe vor dem Tode des Hohenpriesters sich aus seiner Zu-

fluchtsstadt entfernte, dagegen nach dem Tode des Hohenpriesters nicht mehr, sondern dann der Todtschläger frei in das Land seines Eigenthums zurückkehren darf, so muß auf dem Todtschläger eine Blutschuld gelastet haben, die erst durch den Tod des Hohepriesters zugedeckt oder gesühnt wurde; aber freilich, weil der Todtschlag unversehens und ohne Absicht geschehen war — eine Blutschuld, welche die göttliche Gerechtigkeit nicht strafend, sondern vergebend, nicht tödtend, sondern Leben erhaltend, tilgen wollte. Das Mittel hiezu bot das hohepriesterliche Amt. Den Hohepriester, „den man gesalbt mit heiligem Oele“ (Num. 35, 25), hatte der Herr seiner Gemeinde bestellt und gegeben zur Sühnung der in Schwachheit des Fleisches begangenen Sünden. In Kraft des in der Salbung mit heiligem Oele ihm mitgetheilten göttlichen Geistes sollte er nicht nur in seinem Leben und Wirken dem Volke die vergebende göttliche Gnade sühnend vermitteln und zuwenden, sondern auch sein Tod sollte das Sühnopfer werden, welches das unversehens vergossene unschuldige Blut der Seelen seines Volks zudeckte [6]). — Daß aber selbst der nicht aus Haß oder Feindschaft verübte Todtschlag eine Blutschuld nach sich zog, das ergibt sich auch noch aus der Verordnung über den Einbruch eines Diebes: „Wird der Dieb in (nächtlichem) Einbruche betroffen (dabei ertappt) und geschlagen, daß er stirbt, so hat der Thäter keine Blutschuld“; denn seine That war Nothwehr, deren Ausgang sich im Voraus nicht berechnen ließ. „War aber die Sonne über ihm aufgegangen“, so hat der, welcher ihn erschlägt, Blutschuld; denn da konnte der Dieb festgenommen und dem Gerichte übergeben werden zur gesetzlichen Ahndung seines Verbrechens, für welches er nicht den Tod verdient hatte (Exod. 22, 1 f.). Doch liegt in den Worten: „er hat Blutschuld“ schwerlich, daß diese Schuld von Gerichtswegen bestraft, noch weniger, daß sie mit dem Tode bestraft werden sollte [7]).

Diese Bestimmungen über Mord und Todtschlag galten für den Israeliten wie für den Fremdling und Beisassen des Landes (Lev. 24, 21. Num. 35, 15) und, wie es scheint, nicht blos für

die Freien, sondern auch für die Sklaven. Zwar verordnet das Gesetz: „Wenn jemand seinen Knecht oder seine Magd schlägt mit dem Stocke und sie sterben unter seiner Hand, so soll es gerächt werden" (Exod. 21, 20) [8]; aber diese Verordnung wendet sich blos gegen das Uebermaß des dem Herrn über seine Sklaven zustehenden Rechts der Züchtigung und bezieht sich nicht auf den Todtschlag aus Haß oder Feindschaft. Hieraus darf also nicht gefolgert werden, daß die aus Haß hervorgegangene Tödtung des Sklaven eines Andern nicht hätte als beabsichtigter Todtschlag bestraft werden sollen. Ist doch das Leben des Sklaven in fast gleicher Weise wie das Leben des Freien gegen tödtliches Stoßen der Thiere geschützt. „Wenn jemandes Ochs Knecht oder Magd eines Andern stößt, daß sie sterben, so soll der Eigenthümer des Ochsen dem Herrn des Sklaven 30 Sekel Silber zahlen, und der Ochs soll gesteinigt werden" (Exod. 21, 32). Diese Strafbestimmung unterscheidet sich von der analogen über den freien Israeliten oder Fremdling blos darin, daß sie gleich den Preis für den Sklaven festsetzt, während jene zwar den Tod des Herrn des Thieres vorschreibt, aber eine Abfindung mit Geld offen läßt, so daß in der Wirklichkeit hiefür die Todesstrafe schwerlich jemals wird eingetreten sein. — Wie ernst Jehova unter seinem Volke das Leben geschützt und den Todtschlag geahndet haben will, das zeigen endlich noch die I. §. 62 besprochene Sühnung eines Mordes, dessen Thäter unbekannt geblieben, die Vorschrift, beim Bauen eines neuen Hauses ein Geländer um das Dach herum zu machen, um nicht Blut auf sein Haus zu bringen, wenn jemand vom Dache herabfiele, Deut. 22, 8. [9]), und der Fluch, welcher bei der Bundeserneuerung im Lande über den ausgesprochen werden soll, der seinen Nächsten heimlich erschlägt, Deut. 27, 24. [10]).

2) Das mosaische Gesetz kennt den Unterschied zwischen Mord und Todtschlag, gründet aber seine Strafbestimmungen nicht blos auf den Unterschied von absichtlicher und unabsichtlicher Tödtung und braucht für beide הִכָּה schlagen und רָצַח tödten, sondern unterscheidet zwischen frevelhaftem und nicht frevelhaftem Todtschlag und begreift unter dem ersten (dem Morde)

„jede bewußte, das Leben gefährdende Gewaltthat an einem freien Menschen mit dem unmittelbaren Erfolge des Sterbens" (Winer, R. W. II. S. 105), indem es die einzelnen darunter zu begreifenden Fälle Num. 35 so charakterisirt: „wenn jemand mit einem eisernen Werkzeuge, oder mit einem Steine in der Hand, durch den man sterben kann oder mit einem Holzgeräthe in der Hand, durch welches man sterben kann, den Andern schlägt und er stirbt (V. 16—18), und wenn jemand den Andern aus Haß stieß oder mit Vorsatz etwas auf ihn warf oder in Feindschaft ihn mit der Hand schlug und er starb" (V. 20 u. 21). In allen diesen Fällen wird die Todesschuld nicht auf die Absicht zu tödten gegründet, sondern nach dem tödtlichen Erfolge des Schlagens oder Werfens bestimmt.

3) Noch deutlicher wird dieser Fall in Deut. 19, 5 so charakterisirt: „Wer mit seinem Nächsten in den Wald geht, Holz zu hauen und seine Hand holet aus mit der Axt, das Holz abzuhauen, und das Eisen fährt aus dem Stiele und trifft seinen Nächsten, daß er stirbt".

4) Diese Städte waren zugleich Levitenstädte (Num. 35, 6) und sind in Jos. 20, 7. 8 einzeln genannt. Das Nähere über sie in meinem Comment. zu Jos. 20.

5) Zu beachten ist, daß beim ersten dieser Fälle (Num. 35, 26) hinzugefügt ist, der Bluträcher habe Blutschuld. Der andere Fall, daß der Todtschläger, bevor er die Zufluchtsstadt erreicht, vom Bluträcher eingeholt und getödtet werde, wird in Deut. 19, 6 nur als möglich gesetzt und die Gemeinde ermahnt, diese Städte nicht nur so zu bestimmen, daß der Weg zu ihnen nicht zu lang sei, sondern auch den Weg dahin in Stand zu halten, um das Vergießen unschuldigen Blutes zu vermeiden. Hierin liegt angedeutet, daß die Tödtung eines nicht des Todes schuldigen Todtschlägers durch den Bluträcher auch Blutschuld sei, obgleich keine Strafe hiefür festgesetzt wird, weil einerseits die Aufwallung des Bluträchers entschuldbar, andrerseits das Säumen oder Zögern dem Todtschläger zur Last fiel.

6) Hiemit vgl. meine Erörterungen im Comment. zu Jos. 20, 6 und Oehler in Herzog's Realencykl. II. S. 262. — Das Asyl, welches hiedurch für den unabsichtlichen Todtschläger eröffnet wurde, nicht blos zur Sicherung seines Lebens, sondern zur Tilgung der auf jedem Todtschlage haftenden ethischen Schuld, ist also wesentlich verschieden von dem natürlichen Asylrechte anderer Völker, über welches zu vgl. Winer, R. W. I. S. 379 f. und Aug. Bulmerincq, das Asylrecht u. die Auslieferung flüchtiger Verbrecher. Dorp. 1853.

7) Das weltliche Gericht konnte in den meisten Fällen hierüber gar nicht entscheiden, weil sich der Thatbestand, ob der Dieb ein einfacher Dieb oder ein Raubmörder war, nicht ermitteln ließ.

8) Dieser Ausdruck ist nicht mit Saalschütz, Mos. R. S. 539 f. von blutiger Vergeltung zu verstehen, obgleich schon die Rabbinen mit Jonathan an der Spitze an die Todesstrafe durchs Schwert denken (vgl. Hottinger,

leges Hebr. p. 60) und bei den alten Aegyptern nach Diod. Sic. I, 77 die Tödtung eines Sklaven mit dem Tode bestraft wurde. Hätte Mose dies sagen wollen, so würde er מות יומת wie V. 12 gebraucht haben.

9) Natürlich nur eine Blutschuld vor Gott, nicht vor menschlichem Gerichte, weil jeder durch eigene Vorsicht diese Gefahr vermeiden konnte. Saalschütz, M. R. S. 447.

10) Vom Kindermorde (Ermordung neugeborener Kinder) und vom Selbstmorde schweigt das mosaische Gesetz. Vom letzteren kommen in der Geschichte Fälle vor, 1 Sam. 31, 4 f. 2 Sam. 17, 23. 1 Kön. 16, 18. 2 Makk. 14, 4 ff. Matth. 27, 5. Dagegen Kindermord wird schwerlich vorgekommen sein, weil alle die Ursachen, die in neueren Staaten denselben veranlassen, nach der israelitischen Verfassung wegfielen. Vgl. Michaelis, zerstr. kl. Schriften, I. S. 143 ff.

§. 156.

Verbrechen gegen die Grundordnungen der Welt und des Reiches Gottes.

Als Volk Jehova's soll Israel heilig sein, wie Jehova heilig ist, und seine Satzungen beobachten, Lev. 19, 2 u. 19. Zu diesen Satzungen gehören nicht blos die sittlichen und religiösen Vorschriften, sondern auch die Grundordnungen der Welt oder Schöpfung, die eben so unwandelbar und unverbrüchlich bestehen als die Ordnungen des Gnadenreiches (Jer. 31, 35 ff.). Daher soll Israel

1. die Naturordnung oder natürliche Sonderung der Dinge und Geschöpfe als eine göttliche, der Natur mit der Schöpfung eingepflanzte Ordnung nicht vermischen und verwischen; nicht seinen Acker und Weinberg mit zweierlei, d. h. verschiedenartigem unter einander gemischtem Samen besäen; nicht Ochsen und Esel zusammen unter ein Joch vor den Pflug spannen, nicht Thiere verschiedener Art sich paaren oder begatten lassen, also keine Bastarte, z. B. Maulesel erzielen; auch nicht aus Wolle und Linnen zusammengewebte (halbwollene) Kleider tragen, Lev. 19, 19. Deut. 22, 9—11. [1]). Endlich soll es das Vieh nicht castriren, Lev. 22, 24. Eine Strafe für die Uebertretung dieser Gebote wird nicht festgesetzt, außer bei dem ersten dieser Verbote die Drohung: daß nicht heilig werde die Fülle des Samens, den du gesäet, und der Ertrag des Weinbergs, worin zu liegen

scheint, daß der Ertrag eines mit verschiedenartigem Samen besäeten Ackers dem Herrn heilig sein, d. h. den Priestern verfallen soll (vgl. Lev. 27, 21). — Von zarter Schonung gegen die Natur der Thiere legen auch Zeugniß ab die Vorschriften: ein Rind oder Schaf nicht mit seinem Jungen an einem Tage zu schlachten, Lev. 22, 28; beim Finden eines Vogelnestes nicht die Mutter sammt den Jungen zu nehmen, sondern die Mutter fliegen zu lassen und nur die Jungen sich zu nehmen, Deut. 22, 6 f.; und wohl auch das schon früher (§. 99) besprochene Verbot: das Böckchen in der Milch seiner Mutter zu kochen.

2. Höher stehen die Ordnungen der sittlichen Welt. Den von Gott geordneten Unterschied der Geschlechter soll Israel auch im Aeußern festhalten. „Ein Weib soll nicht Manneskleider tragen und ein Mann nicht das Gewand eines Weibes anziehen; denn ein Greuel vor Jehova ist wer solches thut", Deut. 22, 5. Die Vertauschung der Kleider zwischen Männern und Weibern führt leicht zu der Sünde, die in dem widernatürlichen Gebrauche der Geschlechter sich vollendet und den Gipfel des sittlichen Verderbens bildet, in welches Gott die Heiden für ihren Abfall von ihm dahingab, Röm. 1, 26 f. Durch unnatürliche Wollustsünden haben die Canaaniter sich und ihr Land verunreinigt, daß Gott ihre Schuld heimsuchte und das Land seine Bewohner ausspie. Solche Greuel dürfen im Lande des Herrn nicht geschehen. Wer von diesen Greueln einen thut, sei er Israelit oder Fremdling, der unter den Israeliten sich aufhält, die Seelen, die es thun, sollen ausgerottet werden aus ihrem Volke, Lev. 18, 24 — 29. — Hiernach ist die Todesstrafe festgesetzt a. für den Ehebruch (Lev. 20, 10) und für die Verführung der mit einem Mann verlobten Jungfrau (Deut. 22, 23 ff.); b. für den concubitus mit der Menstruirenden (Lev. 20, 12); c. für die Blutschande der geschlechtlichen Vermischung mit des Vaters Eheweibe (Lev. 20, 7 f.), mit der Schwiegertochter (V. 10 f.), mit der Mutter und ihrer Tochter (V. 14), mit der leiblichen und Stiefschwester (V. 17); d. für die scheußlichen Laster der

Knabenschande (V. 13) und der Schande mit Vieh von Seiten des Mannes und des Weibes (V. 15 f.). In allen diesen Fällen sollen beide Uebelthäter getödtet werden, ebenso das zur Schande gemißbrauchte Vieh, und zwar durch Steinigung, welche Strafe für die Blutschande mit Mutter und Tochter noch durch Verbrennung geschärft wird. — Gleiche Strafe soll die Priestertochter treffen, die zu huren anfängt, d. h. der Buhlerei und Prostitution sich ergab, weil sie ihren Vater entweihte (Lev. 21, 9), während Hurerei der Töchter der übrigen Israeliten zwar verboten, aber mit keiner bürgerlichen Strafe belegt ist (Lev. 19, 29 vgl. Deut. 23, 18). Diese Strenge forderte bei der Priesterstochter der Stand ihres Vaters. Da die Priester als die geheiligten Mittler zwischen Jehova und seinem Volke ihrem Gotte heilig sein, seinen Namen nicht entweihen und vom Volke heilig gehalten werden sollten (Lev. 21, 6—8), so mußte die Entheiligung derselben durch Prostitution ihrer Töchter mit Ausrottung bestraft werden. Eine solche Entweihung des Priesterstandes war ein Majestätsverbrechen gegen den Heiligen Israels.

Nicht minder heilig ist das gottgeordnete sittliche **Verhältniß der Kinder zu den Eltern**, in welchem aller bürgerlichen Ordnung Grund und Bestand wurzelt. Das Gesetz schreibt daher nicht blos im Decaloge den Kindern Ehrfurcht gegen die Eltern vor mit der Verheißung langen Lebens und Wohlergehens im Lande, welches der Herr seinem Volke geben werde (Exod. 20, 12. Deut. 5, 16), sondern nennt auch unter den Geboten, durch deren Erfüllung Israel sich heilig seinem Gotte erweisen soll, in Lev. 19, 3 zuerst das Gebot: „Jeder seinen Vater und seine Mutter sollt ihr fürchten", und dann erst: „meine Gebote sollt ihr halten und euch nicht zu den Götzen wenden". Daher soll getödtet werden, wer seinen Vater oder seine Mutter schlägt, oder ihnen flucht, Exod. 21, 15. 17. Lev. 20, 9. In dem „Schlagen" der Eltern ist der Elternmord mitbegriffen, aber nicht ausdrücklich erwähnt, weil er kaum als möglich vorausgesetzt wird. Sollte doch selbst der den Mahnungen der Eltern

hartnäckig widerstrebende, ihrer Züchtigung ungeachtet in Schlemmerei und Trunk verharrende Sohn auf die Klage der Eltern von den Aeltesten der Stadt zum Tode verurtheilt und gesteinigt werden, Deut. 21, 18—21. — Dagegen über Auflehnung wider die Obrigkeit findet sich keine Strafbestimmung, außer dem Gebote: „dem Fürsten in deinem Volke sollst du nicht fluchen" (Exod. 22, 27) [1]), und der Verordnung, daß der Mann sterben solle, welcher trotzig dem Urtheile des Obergerichts, das von dem Priester, der dort stehet, im Dienste Gottes, und dem Richter gefällt worden, nicht gehorchen wolle, Deut. 17, 12 f. — Ueber das Majestätsverbrechen ist nichts bestimmt, weil das Königthum erst in der Zukunft erwartet wird. Daß dasselbe aber mit dem Tode zu bestrafen sei, läßt sich mit zweifelloser Sicherheit aus den eben angeführten Strafgesetzen über Widerspenstigkeit gegen die Eltern und das oberste Gericht folgern.

3. Auch auf Gotteslästerung und jede freche Verleugnung Jehova's und seiner heiligen Reichsordnung stand Ausrottung oder Todesstrafe. „Wer seinem Gott flucht (יְקַלֵּל eig. gering macht durch Schmähung oder Lästerung), der soll seine Sünde tragen, und wer den Namen Jehova's (lästernd) ausspricht, soll getödtet, gesteinigt werden, der Fremdling wie der Einheimische", Lev. 24, 15 f. [2]). — Aber nicht mit der Zunge allein wird der Name des Herrn gelästert, sondern auch durch die That. Jede frevelnde Uebertretung der Ordnungen, in welchen sich die Heiligkeit seines Namens, d. h. seine heilige Gegenwart in Israel manifestirt, ist eine Lästerung Jehova's (Num. 15, 30), wie Entheiligung des Sabbats durch Geschäftsarbeit (Exod. 31, 14 vgl. I. §. 77), Unterlassung der Beschneidung (Gen. 17, 14), der Paschafeier (Num. 9, 13), des Fastens am Versöhnungstage (Lev. 25, 19), das Essen von Gesäuertem am Pascha (Exod. 12, 19), der Genuß von Blut und dem Fette der Opferthiere (Lev. 7, 25. 27), vorsätzliche Uebertretung der rituellen Reinigungsgesetze (Lev. 7, 20 f. 22, 3. Num. 19, 13. 20) und anderer Cultusgebote (Lev. 19, 8. 16. Exod. 30,

33. 38). Solche Uebertretungen der göttlichen Gebote können zwar, wenn sie in „Verirrung“, d. h. in Leichtsinn und Schwachheit des Fleisches begangen worden, durch Sünd- und Schuldopfer gesühnt werden (vgl. I. §. 46). Sind sie aber „mit hoher Hand“, d. h. mit frevelhafter Auflehnung gegen Jehova verübt, so sollen sie mit Ausrottung bestraft werden. Dies gilt ganz vorzüglich vom Götzendienste und allem, was mit demselben zusammenhängt. Da Jehova bei der feierlichen Offenbarung am Horeb wohl aus dem Feuer redete, daß man den Laut der Worte hörte, aber in keinerlei Gestalt sichtbar wurde (Deut. 4, 12. 15), so soll auch Israel sich von ihm kein Bildniß machen, kein Gleichniß irgend eines Bildes in Gestalt von Menschen oder Thieren oder Vögeln, Fischen und kriechendem Gethiere und sie anbeten, noch seine Augen gen Himmel erheben, um Sonne, Mond und Sterne, das ganze Heer des Himmels, anzubeten (Exod. 20, 4 f. Deut. 4, 15 ff.), indem der Herr als ein eifriger Gott und verzehrendes Feuer diese Sünde ahnden werde mit schneller Ausrottung aus dem Lande und Zerstreuung unter die Heiden (Deut. 4, 24 ff.). Verflucht soll sein der Mann, der ein Schnitz- oder Gußbild macht, einen Greuel Jehova's, ein Werk von Künstlershand und es heimlich aufstellt (Deut. 27, 15). Denn durch jedes irdische Bild wird die unendliche Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes in die Endlichkeit und Beschränktheit der Creatur herabgezogen, die Wahrheit Gottes, d. i. das wahre Wesen Gottes in Lüge verwandelt (Röm. 1, 25), der wirkliche Gott zu einem gebildeten und eingebildeten Gott, d. h. zu einem Götzen herabgewürdigt, so daß der Bilderdienst oder die Anbetung Gottes in dem Bilde einer Creatur der erste Schritt zum eigentlichen Götzendienst ist, zur Anbetung heidnischer Götter, die nicht Gott (אֱלֹהִים) sind, sondern אֱלִילִים, Nichtse. Von den fremden Göttern aber soll Israel nicht einmal den Namen ins Gedächtniß bringen und in seinem Munde hören lassen, Exod. 23, 13. Wer einer Gottheit opfert außer Jehova allein, soll dem Banne, d. h. dem Tode verfallen, Exod. 22, 19. Wenn ein Mann oder ein Weib in einer

der Städte Israels den Bund mit Jehova übertretend hingeht und fremden Göttern dient und sie anbetet, Sonne oder Mond, oder das ganze Heer des Himmels: so sollen sie, sobald dieser Greuel als wahr erwiesen oder festgestellt ist, zum Thore hinausgeführt und gesteinigt werden, daß sie sterben, Deut. 11, 2—7. Selbst die Ueberredung zum Abfalle von Jehova und zur Verehrung fremder Götter soll mit dem Tode gestraft werden und des Verführers nicht geschont werden, möge er auch der nächste Blutsverwandte (Bruder oder Sohn oder Tochter oder Busenweib) oder der innigste Herzensfreund sein (Deut. 13, 7—12), oder möge er als Prophet auftreten, Träume haben, und Zeichen oder Wunder, die eintreffen, geben (V. 2—6). — Und wenn eine ganze Stadt sich durch nichtsnützige Leute zum Abfall und Götzendienst verleiten läßt, so soll sie gebannet werden; ihre Einwohner und all ihr Vieh mit der Schärfe des Schwerts geschlagen und die Stadt mit aller Beute in ihr mit Feuer verbrannt werden als Ganzopfer (כָּלִיל) für Jehova; ein ewiger Schutthaufe soll sie sein und nicht wieder gebaut werden (V. 13—18)[4]. — Auch keine Zauberin soll am Leben gelassen werden, Exod. 22, 17. Mann oder Weib, die sich mit Todtenbeschwörung oder Wahrsagerei abgeben, sollen getödtet, gesteinigt werden, Lev. 20, 27. Israel soll nicht Zeichendeutung und Augurien treiben (Lev. 19, 26), sich nicht an Leute wenden, die mit dergleichen geheimen Künsten umgehen, und durch solche Dinge sich nicht verunreinigen (V. 31). Die Seele, die sich an Todtenbeschwörer und Wahrsager wendet ihnen nachzuhuren, gegen die wird Jehova sein Angesicht richten und sie aus seinem Volke ausrotten, Lev. 20, 6[5]). Endlich soll jeder Prophet sterben, der sich erkühnt, ein Wort im Namen Jehova's zu reden, das Jehova ihm nicht zu reden geboten hat, oder der im Namen anderer Götter redet, Deut. 18, 20.

1) Daß diese vier Verbote unter einen Gesichtspunkt zu stellen, das zeigt schon das bei dreien gebrauchte Wort כִּלְאַיִם duae res diversi generis, heterogeneae, wornach jede Deutung, welche dieselben aus verschiedenen Gründen herleitet, wie z. B. Michaelis, Mos. R. IV. §. 218 ff. von

vornherein als falsch zu verwerfen. Selbst Winer, R. W. II. S. 652 findet das Prinzip derselben darin, „den Israeliten durch vier im Leben immer wiederkehrende Nöthigungen die Idee, daß naturwidrige Verbindungen ein Vergehen gegen Gott, den Urheber der Natur seien, vor die Seele zu stellen". Aehnlich Ewald, Alterthümer, S. 183 f. — Ueber das dunkle Wort שַׁעַטְנֵז, welches den aus Wolle und Linnen gemischten Stoff der Kleider bezeichnet, s. die versch. Meinungen bei Roediger in Gesen. thes. s. v. — Die talmudischen Satzungen über die heterogenea in Mischn. Kilaim sind zum Theil sehr kleinlich und darauf berechnet, das Gesetz einzuschränken und zu umgehen. Mehreres darüber in Hottinger, juris Hebr. leges, p. 374 sqq. — Ueber das Verbot des Castrirens der Thiere vgl. §. 121. Not. 8.

2) In der ersten Hälfte dieses V.: „אֱלֹהִים לֹא תְקַלֵּל Elohim sollst du nicht fluchen" verstehen Josephus (Antiq. IV, 8, 10. c. Ap. II, 33) und Philo (vit. Mos. III. p. 684. de monarch. p. 818) unter אלהים die Götter anderer Völker. Entschieden falsch, nur nach dem Syncretismus der Hellenisten — Onkelos, Jonathan, Aben Esra, Jarchi u. viele ältere Theologen bis auf Michaelis, Mos. R. V. §. 251 und Saalschütz, Mos. R. S. 496 denken an die Richter und Obrigkeiten, mit Berufung auf Exod. 21, 6. Allein daraus, daß das Gericht Gottes ist, Deut. 1, 17, so daß wer vor Gericht steht, vor Gott tritt (Exod. 21, 6. Deut. 19, 17), folgt noch nicht, daß אלהים in unserer Stelle die Richter oder Obrigkeiten bedeute. Hier kann man die eigentliche Bedeutung Gott festhalten. Man soll Gott nicht lästern und einem Fürsten im Volke nicht fluchen. Weil die Fürsten Gottes Stellvertreter auf Erden sind, so involvirt ihre Verfluchung mittelbar eine Gotteslästerung. Vgl. Mich. Baumgarten zu Exod. 22, 27.

3) Auf Grund dieser Stelle halten es die Juden seit alter Zeit für ein todeswürdiges Verbrechen, den Namen יהוה Jahve (Jehova) auszusprechen, so daß schon die Alexandr. Uebersetzer demselben ὁ κύριος substituirten und die hebr. Juden dafür Adonai oder Elohim lesen. Hiebei gingen sie von der richtigen Ansicht aus, daß נקב nicht — wie die neueren Lexica und Commentare angeben — auch verwünschen, sondern nur aussprechen bedeute, irrten aber darin, daß sie übersahen, wie das: „wer den Namen Jehova's ausspricht" durch die Subsumtion unter den allgemeinen Fall: wer seinem Gotte flucht, soll seine Sünde tragen (V. 15), theils auch durch die Beziehung auf den vorliegenden Fall der Gotteslästerung (V. 11) dahin beschränkt wird: wer den Namen Jehova's lästernd ausspricht, wie der Delinquent gethan hatte. Vgl. Hengstenberg, Beiträge, II. S. 223.

4) Das Genauere über den Bann s. I. §. 70, 1.

5) Ueber den Bilderdienst, Götzendienst und die verschiedenen Arten der Zauberei vgl. I. §. 90 u. 91.

Dritter Abschnitt.

Politische Stellung Israels zu andern Völkern.

§. 157.

Völkerrechtliche Beziehungen. Bündnisse.

Obgleich Israel als Bundesvolk des Herrn sich rein von heidnischen Einflüssen und mit Götzendienern unvermischt erhalten sollte, und sowohl durch die geographische Lage des vom Herrn ihm zugetheilten Landes (I. §. 8) als durch die in diesem Lande ihm angewiesene Beschäftigung mit Ackerbau und Viehzucht auf sich selbst beschränkt und gegen die seine Nationalität und theokratische Bestimmung gefährdende Vermengung mit anderen Völkern geschützt war: so sollte es doch durchaus nicht ganz isolirt und von dem Verkehre mit den übrigen Nationen, besonders den angrenzenden Völkerschaften abgeschnitten werden, sondern nur sich in der von Gott ihm gegebenen Verfassung selbstständig entwickeln, um die ihm gewordene welthistorische Aufgabe: die Erkenntniß des wahren Gottes zu pflegen und dadurch das Heil der Völker vorzubereiten, erfüllen zu können. Hiedurch wurden aber mannigfache, freundliche wie feindliche Beziehungen zu den übrigen Völkern so wenig ausgeschlossen, daß dieselben vielmehr nach göttlichem Plane Mittel werden sollten, Israel seiner Bestimmung entgegenzuführen und für seine göttliche Berufung zu erziehen [1]).

Schon die Patriarchen traten zu den Völkerschaften Canaans in völkerrechtliche Verhältnisse, indem sie zur Sicherung ihrer Subsistenz in dem ihnen zwar zum Erbe verheißenen, aber noch nicht zum wirklichen Besitz gegebenen Lande Bündnisse und Verträge mit den Bewohnern des Landes und seinen Fürsten abschlossen, Gen. 14, 13. 21, 27. 32. 26, 28. 31, 44. Auch die mosaische Gesetzgebung lehrt Israel, nicht nur die Fremden zu achten und zu lieben, Exod. 22, 20. 23, 9. Lev. 19, 33 f. Deut. 10, 17—19, sondern auch die anderen Völker in ihrem Bereiche anzuerkennen. Obgleich das Gesetz wiederholt den Israeliten einschärft, die ihrer Greuel wegen dem Gerichte Gottes verfallenen

Völkerschaften Canaans auszurotten [2]) und keine Bündnisse mit ihnen zu schließen (Exod. 23, 32 f. 34, 12 ff. Deut. 7, 1 ff.), so verbietet es doch zugleich, die übrigen Völker, Edomiter, Ammoniter und Moabiter mit Krieg zu überziehen und ihr Land zu erobern, Deut. 2, 4 ff. 9 u. 19. — Ueberhaupt soll Israel nicht darauf ausgehen, Eroberungen zu machen, sondern in seinem Lande friedlich dem Dienste seines Gottes obliegen und die Güter desselben genießen. Demgemäß wird im Gesetze nirgends verboten, freundliche und friedliche Beziehungen mit andern Völkern zu knüpfen oder auch durch Bündnisse und Verträge den Frieden mit ihnen zu erhalten. So war David in freundliche Verhältnisse getreten zu dem Tyrischen Könige Hiram (2 Sam. 5, 11), zu dem Ammoniterkönige Hanon (2 Sam. 10, 2), und Salomo schloß einen Bund mit Hiram, um von ihm Material und Baumeister für den Tempelbau zu erhalten (1 Kön. 5, 15 ff.), ohne mit diesen Verträgen und Bündnissen ihre theokratische Stellung zu verleugnen oder zu gefährden [3]). Eben so wenig war den Israeliten der Handelsverkehr mit andern Völkern untersagt, obgleich sie kein Handelsvolk werden sollten (vgl. §. 128). Das Gesetz gestattet ausdrücklich, von Ausländern Zinsen zu nehmen (Deut. 23, 20) und setzt merkantile Beziehungen zu denselben voraus, wenn z. B. dem Volke verheißen wird, daß es vielen Völkern leihen werde (Deut. 15, 6). Es beschränkt den Verkehr mit Ausländern nur so weit, als nöthig war, um Israel seiner Bestimmung gemäß vor der Verlockung zum Götzendienst und dem Verfallen in heidnisches Wesen zu schützen.

Die Bündnisse wurden nicht nur mit einem Eidschwur geschlossen (Gen. 26, 28. 31, 13. Jos. 9, 15. 2 Kön. 11, 4), sondern auch nach alter, aus Chaldäa stammender Sitte [4]) bekräftigt durch Schlachtung und Zerlegung eines Opferthieres in zwei Hälften, zwischen welchen die Paciscenten durchgingen, anzudeuten, daß es dem, der das Bündniß breche, eben so ergehen solle, wie dem getödteten und zerstückten Thiere (Gen. 15, 9 ff. Jer. 34, 18 f.). Einen Bund schließen heißt daher כָּרַת בְּרִית

ὅρκια τέμνειν, **foedus icere, ferire, percutere.** Auch pflegten die Bundschließenden eine gemeinschaftliche Mahlzeit zu halten (Gen. 26, 30 f. 31, 54 vgl. 2 Sam. 3, 20 mit V. 12) oder doch Salz (einige Körner Salz) zu genießen, um das Bündniß zu einem Salzbunde (Num. 18, 19. 2 Chron. 13, 5), d. h. unverbrüchlich fest zu machen [5]).

1) Dieser göttliche Plan ist in Richt. 2, 6—23 klar ausgesprochen, wenn es dort V. 21 ff. heißt: Gott vertrieb von den Völkern, die Josua zurückgelassen, keinen Mann mehr, um durch sie Israel zu versuchen; ob sie den Weg des Herrn beobachten würden, darauf zu wandeln oder nicht. Vgl. noch I. §. 7.

2) Zu den auszurottenden Völkern gehörten auch die Amalekiter, Exod. 17, 14. 16. Deut. 25, 17—19, weil sie als das erste der Heidenvölker (רֵאשִׁית גּוֹיִם Num. 24, 20) mit tückischer Bosheit Israel nach seiner glorreichen Befreiung aus Aegypten feindlich angegriffen und mit diesem Angriffe „die Hand an den Thron Gottes gelegt" hatten. Vgl. Hengstenberg, Beitrr. III. S. 309 f.

3) Selbst das Bündniß, welches die Gibeoniten durch List von den Israeliten erlangt hatten, wurde ihnen von Josua und den Fürsten der Gemeinde gehalten, daß sie nicht ausgerottet, sondern nur zur Strafe für ihren Betrug zu Holzhauern und Wasserträgern der Gemeinde, zu Sklaven des Heiligthums gemacht wurden, Jos. 9 vgl. meinen Comment. zu V. 18. — Mit Recht werden aber von den Propheten die Bündnisse gerügt und bekämpft, durch welche Israel aus Mangel an Vertrauen auf die Hülfe seines Gottes sich zerbrechliche Stützen (Jes. 36, 6) gegen das Andringen der großen Weltvölker zu verschaffen suchte, weil dieselben nur dazu führten, seinen Untergang zu beschleunigen, Jes. 8, 5 ff. 30, 1 f. 31, 1 u. a., vgl. auch 2 Kön. 20, 12 ff.

4) Ephraem Syr. bemerkt zu Gen. 15, 9 (Opp. I. p. 161): **Mores gentis Chaldaeorum istud ferebant, ut juraturi per dissecta victimarum cadavera, certo utrinque ordine ac loco disposita transirent et singuli praescripta verborum formula ita precarentur: faxit Deus ne similem exitum ipse feram.** Dieselbe Sitte fand sich bei den alten Griechen und Macedoniern. Vgl. Dougtaei Analect. sacr. I. p. 68 sq. und Winer's R. W. I. S. 201. Bei andern Völkern, Medern, Lydiern, Armeniern, Arabern, Scythen, pflegten die Paciscenten sich aus einem Gliede Blut zu entlocken und davon zu trinken oder zu lecken (Winer a. a. O.). Diese Sitte ist den Israeliten fremd, da Ps. 16, 4 nicht darauf hindeutet. — Ueber die Schließung des Bundes mit Jehova vgl. I. §. 54.

5) Obgleich der Ausdruck Salzbund in den angeff. St. nur von dem Bunde mit Gott gebraucht ist und nur einen unverletzlichen Bund bezeichnet, so setzt derselbe doch das Essen von Salz bei Bündnissen als eine den

Israeliten bekannte Sitte voraus, die sich bei Arabern bis jetzt erhalten hat. Vgl. Schulz, Leitungen des Höchsten, V. S. 247 und Knobel zu Lev. 2, 13.

§. 158.

Kriegsheer und Bewaffnung.

Obgleich Israel kein eroberndes Volk werden sollte, so hatte es doch gleich im Anfange seiner Erhebung nicht nur das ihm zum Erbe zugesagte Land mit Waffengewalt einzunehmen, sondern sich auch gegen feindliche Angriffe schon in der Wüste und später noch im eigenen Lande zu vertheidigen. Daher zog Israel als Kriegsheer Jehova's gerüstet (חֲמוּשִׁים) [1] aus Aegypten, Exod. 12, 41. 13, 18. Als solches war das Volk nach seinen Stämmen und Stammesabtheilungen geordnet auf den Zügen und im Lager (Num. 1—4); und jeder männliche Israelit vom 20sten Jahre an wurde bei der Volkszählung in die Summe der zum Heeresdienst Ausziehenden aufgenommen (Num. 1, 2 f. 26, 2). Nur die Leviten wurden vom Kriegsdienste eximirt. (Num. 2, 33) [2]). Sobald nun Krieg ausbrach, wurde von der gesammten waffenpflichtigen Mannschaft, welche in den von den Schoterim geführten Musterrollen verzeichnet war (Num. 1, 18), die für den Krieg erforderliche Anzahl Streiter nach den einzelnen Stämmen als Kriegsheer zusammengezogen, ohne Zweifel von den Volkshäuptern und Schoterim dazu ausgehoben und für den Krieg gestellt [3]). — Das so constituirte Heer, der Heerbann, wurde vermuthlich mit Berücksichtigung der verschiedenen Waffenarten, in deren Gebrauch jeder geübt war (2 Chron. 14, 8), in Haufen von Tausend, Hundert und Fünfzig getheilt und für jeden Haufen ein Anführer (שַׂר אֲלָפִים, שַׂר מֵאוֹת, שַׂר חֲמִשִּׁים) als Vorgesetzter (פָּקוּד) ernannt (Num. 31, 14. 48. 1 Sam. 8, 12. 2 Kön. 1, 9) und diese ganze Streitmacht unter einen Heerführer (שַׂר הַחַיִל oder שַׂר הַצָּבָא) gestellt. — Die Beköstigung des Heeres hatte jeder Stamm für die von ihm gestellten Krieger zu besorgen durch eine Anzahl von Männern aus seiner Mitte [4]). — Das israelitische

Kriegsheer bestand von Mose's Zeiten an bis unter David nur aus Fußvolk (1 Sam. 15, 4); und nach Beendigung des Krieges kehrte jeder zu seinem Hause und seiner Handthierung zurück.

Der Anfang zu einer stehenden Miliz wurde bald nach Errichtung des Königthums gemacht. Schon Saul wählte für seine Kriege aus dem ganzen waffenfähigen Volke ein Corps von 3000 Mann (1 Sam. 13, 2 f. 24, 3), das er durch Werbung von starken und tapfern Männern ergänzte (1 Sam. 14, 52). David hatte außer seiner Leibwache nicht nur eine aus den 600 Kriegsmännern, die in seinen Kämpfen mit Saul sich zu ihm gesammelt hatten (1 Sam. 22, 2 vgl. 23, 13. 25, 13 u. 2 Sam. 15, 18), gebildete Garde (גִּבּוֹרִים 2 Sam. 16, 6. 20, 7), aus der seine bedeutendsten Feldherrn hervorgingen (2 Sam. 23, 8 ff.) [5]), sondern organisirte auch aus dem Volke ein Nationalheer in 12 Divisionen, von welchen je eine von 24,000 Mann einen Monat des Jahres im Dienste stand (1 Chron. 27); und Salomo verstärkte die Heeresmacht des Reichs durch Einführung von Reiterei und Kriegswagen (פָּרָשִׁים וְרֶכֶב 1 Kön. 5, 6 [4, 26] u. 10, 26), die er in feste Städte besonders an den Grenzen des Reichs verlegte (1 Kön. 9, 19) [6]). — Diese Einrichtungen wurden von den folgenden Königen beibehalten, und von einzelnen die Heeresmacht an Fußvolk und Reiterei sehr verstärkt (2 Chron. 14, 8. 17, 14 ff. 25, 5. 26, 11 ff. vgl. 1 Kön. 16, 9. 2 Kön. 8, 21. 13, 7. Jes. 2, 7. Mich. 5, 9); zuweilen auch fremde Truppen als Hülfscorps in Sold genommen (2 Chron. 25, 6 ff.). — Uebrigens war auch diese Kriegsmacht eigentlich nur Landmiliz, nicht in fortwährendem Dienste, sondern in Friedenszeiten wohl den größten Theil des Jahres hindurch zu Hause bei ihrer ländlichen Beschäftigung, und unbesoldet. Selbst im Kriege bestand ihr Sold wahrscheinlich nur in Naturalien und einem bestimmten Antheile an der Kriegsbeute.

1) Vgl. über dieses Wort meinen Comment. zu Jos. 1, 14.

2) Bis zu welchem Alter die Kriegspflichtigkeit dauerte, ist im A. T. nirgends angegeben; nach Josephi Antiq. III, 12, 4 bis zum fünfzigsten Lebensjahre — wohl nach Analogie der Dienstzeit der Leviten, Num. 4, 3 f.

3) So stellt für den Krieg gegen die Midianiter jeder Stamm nur 1000 Mann (Num. 31, 4) und die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse schicken nur 40,000 Mann über den Jordan, um ihren Brüdern Canaan erobern zu helfen, Jos. 4, 13. Das Prinzip aber, nach welchem solche Aushebungen vorgenommen wurden, ist uns unbekannt. Das Gesetz verordnet nur, daß jeder, der ein neues Haus gebaut und es noch nicht eingeweiht, wer einen Weinberg gepflanzt und noch nicht benutzt, wer sich einem Weibe verlobt und es noch nicht heimgeführt hat, nicht mit in den Streit ziehen, sondern nach Hause zurückkehren und sein Haus, seinen Weinberg nutzen und sein Weib freien solle (Deut. 20, 5—7). Selbst den Zaghaften sollen die Schoterim nach Hause entlassen, damit er nicht das Herz seiner Brüder zaghaft mache (V. 8). — Oft wurde aber auch, insbesondere bei plötzlichen Einfällen eines starken Feindes, das ganze Volk zu den Waffen gerufen durch ausgesandte Boten (Richt. 6, 35) oder durch Posaunenruf und auf den Bergen aufgepflanzte Signale (נֵס), Richt. 3, 27. 6, 34. 7, 24. 1 Sam. 11, 7 u. a. Auf diese Weise wurden ungeheure Heeresmassen zusammengebracht, vgl. Richt. 20, 2. 17. 1 Sam. 11, 8. 15, 4. 2 Sam. 24, 9. 1 Chron. 24, 9. 2 Chron. 13, 3. 14, 7. 17, 14 ff. 26, 13; obgleich in einzelnen dieser Stellen die Zahlen unseres jetzigen Textes unstreitig corrumpirt sind. Vgl. meinen apologet. Vers. üb. die Chronik, S. 321 ff.

4) Dies ergibt sich klar aus Richt. 20, 10, wo die zum Kriege gegen Benjamin versammelten Stämme den je zehnten Mann von allen Stämmen für die Besorgung der Zehrung (Lebensmittel) für das Kriegsvolk bestimmen, und aus 1 Sam. 17, 17 f., wo Isai seinen im Felde stehenden Söhnen Proviant schickt. Dagegen läßt sich aus 2 Sam. 17, 27 ff. nicht folgern, daß die benachbarten Ortschaften für den Unterhalt der im Lager stehenden Truppen sorgten. Denn das hier Erzählte geschah aus Liebe zu dem flüchtig gewordenen König und seinem treuen Anhange und aus Mitleid mit ihrer Noth.

5) Diese Garde oder eine Elite aus derselben, welche die königlichen Trabanten lieferte, hieß שָׁלִשִׁי 2 Sam. 23, 8. 18. 1 Kön. 9, 22. 2 Kön. 10, 25. Vgl. meinen Comment. zu 1 Kön. 9, 22 und Thenius zu 2 Sam. 23, 8. Die von Winer für wahrscheinlich erklärte Meinung Ewald's (Geschichte, III. S. 178 f.), daß שָׁלִשִׁים die 30 Officiere der aus 600 Mann bestehenden Garde bezeichne, scheitert schon an 2 Sam. 23, 8. 18.

6) Die Pharaonen hatten schon unter Mose Reiterei und Kriegswagen, Exod. 14, 6. 7; auch die Canaaniter in den Ebenen Palästina's, Jos. 11, 4. 17, 16. Richt. 1, 19. 4, 3. Diese so wie die Philister (1 Sam. 13, 5) und später die Syrer (2 Sam. 10, 18. 1 Kön. 20, 1. 22, 31. 2 Kön. 6, 14 f.) wurden durch diese Streitmacht den Israeliten furchtbar, obgleich dieselbe nur in Ebenen mit Erfolg gebraucht werden kann. Da Israel sein Vertrauen nicht auf Rosse und Wagen setzen und der König nicht viele Pferde halten sollte (Deut. 17, 16), so ließ David noch die von den Syrern erbeuteten Reit- und Wagenpferde lähmen (2 Sam. 8, 4). Die

Streitwagen waren — nach den Abbildungen auf ägyptischen und assyrischen Monumenten zu urtheilen (vgl. Wilkinson, the manners, I. p. 336. 338. 354 u. 385 und Layard, Niniveh u. s. Ueberreste, S. 367 ff. Fig. 51 vgl. Fig. 19) — zweirädrig und für einen, meistens wohl zwei Kämpfer, die stehend fochten, und einen Wagenlenker eingerichtet und mit zwei Pferden bespannt, denen ein drittes für den Fall der Verwundung oder Tödtung des einen von jenen als Ersatz zur Seite lief, so daß 4000 Pferde im Verhältniß zu 1400 Wagen (2 Chron. 1, 14 vgl. mit 9, 25) stehen. Die eisernen Streitwagen (רֶכֶב בַּרְזֶל Jos. 17, 16. 18 u. a.) waren wohl schwerlich ganz aus Eisen, sondern nur stark mit Eisen beschlagen und wahrscheinlich mit an den Axen angebrachten Sensen oder Sicheln versehen (ἅρματα δρεπανηφόρα, 2 Makk. 13, 2. currus falcati), um die zu Fuß kämpfenden Feinde niederzumähen. Mehr hierüber s. in Jac. Lydii syntagma sacr. de re milit. ed. S. van Till. Dordr. 1698. p. 131 sqq. und die neuere Literatur bei Winer, R. W. II. S. 670 f.

In den Kriegen mit den Seleuciden hatten die Juden unter den Makkabäern auch gegen streitbare Elephanten in dem syrischen Heere zu kämpfen, 1 Makk 3, 34. 6, 30 ff. 2 Makk. 11, 4. 13, 2 u. a. Die Streitelephanten pflegten auf dem Rücken einen hölzernen Thurm zu tragen, in welchem 3 bis 4 oder 5 Krieger (nicht 32, wie 1 Makk. 6, 37 irrthümlich steht) sich befanden, und wurden von einem Führer regiert, ὁ Ἰνδός (1 Makk. 6, 37) genannt, weil Indien wie die besten Elephanten so auch die besten Führer lieferte. Vor der Schlacht wurden sie durch ein aus Saft von Trauben und schwarzen Maulbeeren (1 Makk. 6, 34) bereitetes berauschendes Getränk oder mit Weihrauch gewürzten Wein (3 Makk. 5, 2), den man ihnen zeigte oder reichte, in Wuth versetzt. Vgl. Winer, R. W. Art. Elephant und Grimm zu 1 Makk. 6, 30 ff.

Die Bewaffnung der Israeliten unter Mose und Josua war einfach; ihre ganze Waffenrüstung bestand damals wohl nur in den Trutzwaffen — Schwert, Spieß oder Lanze und Bogen. Schwert und Bogen hatten schon die Patriarchen (Gen. 48, 22). Das Schwert (חֶרֶב) in einer Scheide (תַּעַר 1 Sam. 17, 51 oder נָדָן 1 Chron. 21, 27, θήκη Joh. 18, 11) an einem Gürtel an der linken Hüfte befestigt, zuweilen zweischneidig (שְׁנֵי פֵיוֹת Richt. 3, 16. δίστομος Hebr. 4, 12) wurde zum Hauen und Stechen gebraucht (1 Sam. 31, 4. 2 Sam. 2, 16. 20, 10 u. a.). Der Spieß oder Speer und die Lanze (חֲנִית, רֹמַח und כִּידוֹן), deren Unterschied nicht genau zu ermitteln [7]), bestanden aus einem hölzernen Schafte (חֵץ oder עֵץ) mit einer eisernen oder ehernen Spitze (1 Sam. 17, 7. 2 Sam. 21, 19) und waren die gewöhn-

lichsten Stich- oder Stoßwaffen, wurden aber auch — als Wurfspieß — in die Ferne geworfen (1 Sam. 18, 11. 19, 10. 20, 33). — Der **Bogen** (קֶשֶׁת) war von zähem Holz oder von Erz (2 Sam. 22, 35. Hiob 20, 14) und seine Sehne (יֶתֶר oder מֵיתָר Ps. 11, 2. 21, 13) wurde mit der Hand gespannt, indem man mit dem Fuße in den Bogen trat (דָּרַךְ קֶשֶׁת 1 Chron. 5, 18. Ps. 7, 13). Die Pfeile (חִצִּים) wurden im Köcher (תְּלִי oder אַשְׁפָּה), den man auf den Rücken hing, verwahrt und zuweilen mit brennbaren Stoffen umwickelt und angezündet abgeschossen (Ps. 7, 14). — Sehr alt ist auch der Gebrauch der **Schleuder** (קֶלַע), aus dem Hirtenleben stammend (1 Sam. 17, 40), als Kriegswaffe, in deren Handhabung besonders die Benjaminiten sich auszeichneten (Richt. 20, 16), die auch gute Bogenschützen waren (1 Chron. 8, 40. 12, 2. 2 Chron. 14, 7. 17, 17)[8].

Hiezu kamen als **Schutzwaffen** — **Schild**, **Helm**, **Panzer**, **Beinschienen** und **Kriegsschuh** — mit welchen die Israeliten sich erst rüsteten, als Einzelne sich aufs Kriegshandwerk legten und die Könige stehende Truppen organisirten. Am frühesten werden die Schilde erwähnt, doch (von Gen. 15, 1 u. Deut. 33, 29, wo das Wort bildlich gebraucht ist, abgesehen) als von den Israeliten geführte Schutzwaffen erst im Liede der Debora (Richt. 5, 8), sodann bei den Tapfern, die sich um den von Saul verfolgten David sammelten, und von welchen ein Theil mit Tartsche und Lanze (רֹמַח), die andern mit Tartsche und Speer (חֲנִית) gerüstet waren (1 Chron. 24, 8. 24 u. 34). Ueber Größe, Form und Material der gewöhnlichen Schilde der Israeliten fehlen nähere Nachrichten. Aus den dafür gebräuchlichen Worten צִנָּה und מָגֵן ergibt sich bei Vergleichung von 1 Kön. 10, 16 f. und 2 Chron. 9, 16 nur so viel, daß צִנָּה zinna die Tartsche, scutum, der größere, den ganzen Körper deckende, מָגֵן magen, clypeus, der kleinere Schild war. Die Form anlangend waren sie wohl wie bei den Assyrern und andern Völkern

theils oval, theils rund, und aus Holz oder Weidengeflecht gefertigt und mit Leder oder Blech überzogen, oder aus dickem ungegerbtem Rinds- oder Kameelleder, welches stark mit Oel getränkt wurde (2 Sam. 1, 21), ausnahmsweise von Erz (1 Sam. 17, 6) und Gold, d. h. mit Goldblech überzogen (1 Makk. 6, 39) [9]). Während des Marsches wurden sie an der Schulter hängend getragen, beim Kampfe mittelst eines Riemens am linken Arme. — **Helm** (קוֹבַע oder כּוֹבַע, περικεφαλαία Ephes. 6, 17) und **Panzer** (שִׁרְיוֹן, שִׁרְיָן, θώραξ) hatten unter Saul nur Helden, Anführer und Könige (1 Sam. 17, 38. 1 Kön. 22, 34). Noch unter Asa ist das israelitische Heer nur mit Tartschen, Schilden, Speeren und Bogen bewaffnet (2 Chron. 14, 7); unter Ussa aber mit Schilden, Speeren, Helmen, Panzern, Bogen und Schleudersteinen gerüstet (2 Chron. 26, 14 vgl. Neh. 4, 10). Die Helme und Panzer der Helden waren aus Erz (1 Sam. 17, 5. 38), aus ehernen Schuppen (קַשְׂקַשִּׂים 1 Sam. 17, 5) oder mit schuppenförmigem Erze besetzt (lorica squamata); bei den einfachen Kriegern war der Helm wohl aus Leder und der Panzer aus leinenen Schnüren gestrickt oder gewebt und vorn auf der Brust mit einem untergelegten Bleche versehen [10]). — Die **Beinschienen** (מִצְחָה) zur Bedeckung des Schienbeins aus Erz, im Alterthume sehr verbreitet, werden im A. Testamente nur bei Goliath (1 Sam. 17, 6) und der **Kriegsschuh** (סְאוֹן), eine Art Halbstiefel aus Leder mit starken Nägeln beschlagen, nur Jes. 9, 4 erwähnt, so daß beide Stücke nicht zur gewöhnlichen Bewaffnung der Israeliten gehört zu haben scheinen [11]).

7) Da רֹמַח schon in der Wüste (Num. 25, 7 vgl. auch Richt. 5, 8), der חֲנִית aber erst in den BB. Samuels erwähnt wird, so könnte man beide Worte nur für verschiedene Benennungen derselben Waffe zu halten geneigt sein. Allein dagegen ist entscheidend 1 Chron. 12, wo die zu David gen Hebron kommenden Söhne Juda's Tartsche und רֹמַח (V. 24 vgl. V. 8), die Naphtaliten aber Tartsche und חֲנִית führen (V. 34), wornach רמח und חנית verschieden gewesen sein müssen. Wahrscheinlich ist רֹמַח Lanze, ein kurzer eiserner oder eherner Spieß, חֲנִית Speer, ein langer Spieß mit hölzernem Schafte und eherner oder eiserner Spitze, der auch geworfen wurde. — Verschieden von חֲנִית war auch der כִּידוֹן (1 Sam. 17, 6 u. 45),

welches Wort die Alten sehr verschieden deuten (vgl. **Bocharti** Hieroz. I. p. 135 sqq.), aber wie **Bochart** gezeigt hat, nicht den Schild bedeutet, sondern eine Angriffswaffe; wahrscheinlich auch einen kleinen Wurfspieß von Erz. Vgl. Jos. 8, 18 und meinen Comment. z. d. St.

8) Die **Schleuder** bestand aus einem Stricke oder Geflechte von Sehnen oder Haaren, woran sich in der Mitte zur Aufnahme des Steines ein breiterer Lederriemen befand. Beim Gebrauche faßte man die beiden Enden des Stricks zusammen, schwang die Schleuder ein oder einige Male um den Kopf und warf dann den Stein, der sein Ziel bis auf 600 Schritt traf. Vgl. **Winer**, R. W. Art. Schleuder und **Layard**, Ninive u. s. Ueberreste, S. 365 mit der Abbildung eines assyrischen Schleuderers Fig. 48.

9) Für Schilde kommen noch vor סֹחֵרָה Ps. 91, 4 poetisch, und שֶׁלֶט wahrscheinlich der Prachtschild, 2 Sam. 8, 7. 2 Kön. 11, 10. Hohesl. 4, 4. Vgl. **Gesenii** thes. s. v. — Die goldenen Schilde, die bei Ausrüstung von Heeren erwähnt werden (1 Makk. 6, 39), waren höchst wahrscheinlich nur vergoldet; dagegen die der Feldherrn Hadadesers, 2 Sam. 8, 7, und die, welche Salomo anfertigen ließ (1 Kön. 10, 16 f. u. 14, 26), als Prachtstücke von massivem Golde, wie solche später als Ehrengeschenke nach Rom gesandt wurden, 1 Makk. 14, 24. 15, 18. Auch eherne Schilde kommen nur bei Helden und königlichen Trabanten vor, 1 Sam. 17, 6 und 1 Kön. 14, 28. Die Schilde der Assyrer waren theils rund, theils oval, aus Häuten, Flechtwerk oder Metall und von verschiedener Größe; vgl. **Layard** a. a. O. S. 365 f., die der alten Aegypter oblong und nur nach oben gerundet; vgl. **Wilkinson**, I. p. 298 sqq. — Im römischen Zeitalter hatten die Juden eirunde Schilde, s. d. Abbildd. auf Münzen bei **Jahn**, bibl. Archäol. II, 2. Taf. 11, 6. 8.

10) Die **Helme** der Assyrer waren aus Eisenblech oder Erz und von sehr verschiedener Form, spitze oder konische oder kreisrunde Kappen; vgl. **Layard**, S. 363 f. — Leinene Panzer hatten die alten Aegypter und andere alte Völker; vgl. **Wilkinson**, III. p. 382 sq. und **Hengstenberg**, BB. Mos. u. Aeg. S. 146. Bei den alten Assyrern hatten die Wagenkämpfer in der Umgebung des Königs schuppige Waffenröcke, die bis auf die Knöchel herabgingen; die Schuppen waren von Eisenblech und wahrscheinlich an ein Hemd von Filz oder Leinen befestigt; vgl. **Layard**, S. 361 f. — In dem syrisch-seleucidischen Heere kommen Kettenpanzer und eherne Helme (1 Makk. 6, 35) vor.

11) **Beinschienen**, *κνημῖδες*, haben schon die Homerischen Helden aus Erz (Il. VII, 45); sie waren im Alterthume sehr verbreitet und sollen von den Kariern erfunden sein (**Winer**, R. W. II. S. 668). Auf den assyrischen Monumenten tragen Krieger von Khorsabad Gamaschen, die vorne geschnürt worden zu sein scheinen; vgl. **Layard**, S. 362 und Fig. 44 b; und über den assyrischen Soldatenschuh ebendas. S. 355 f. und Fig. 43 a. Außerdem vgl. **Gesenius** zu Jesaj. 9, 4.

Nach dem Exile organisirten die Makkabäer das jüdische Kriegswesen von Neuem. Judas setzte Hauptleute über seine Heerhaufen von 1000, 100, 50 und 10 Mann, und ließ nach der Vorschrift des Gesetzes die, welche Häuser gebaut und Weiber gefreit hatten und die Zaghaften nach Hause gehen (1 Makk. 5, 55 f.). Der Fürst Simon besoldete zuerst ein Heer aus eigenem Vermögen (1 Makk. 14, 32); Johannes Hyrkan ließ auch Ausländer, zumal Araber anwerben (Joseph. Antiq. XIII, 8, 4); während umgekehrt auch Juden in fremde Kriegsdienste traten (1 Makk. 16, 36). Später waren die Fürsten, besonders die Herodier, genöthigt, durch fremde Miethsoldaten die Partheien unter den Juden im Zaume zu halten, und ihre Herrschaft zu stützen, bis endlich römische Legionen die Ruhe im Lande aufrecht halten mußten [12].

12) S. das Nähere bei Winer, R. W. I. S. 684 f.

§. 159.

Die Kriegführung.

In der älteren Zeit unternahmen die Israeliten, wenn sie nicht von Feinden angegriffen oder überfallen wurden (Exod. 17, 8. Num. 21, 1), Kriege nur auf göttlichen Befehl (Num. 31, 1. Jos. 1, 1 ff.) oder nach Erfragung des göttlichen Willens durch den Hohepriester (Richt. 1, 1. 20, 18. vgl. 1 Sam. 14, 37. 23, 2. 28, 6) oder durch einen Propheten (1 Kön. 22, 6 f. 2 Chron. 18, 4). Auch zog das Heer nicht in den Krieg, den man gewöhnlich im Frühling zu beginnen pflegte (2 Sam. 11, 1), ohne die Bundeslade als Symbol der Gegenwart Jehova's auf Grund von Num. 10, 35 bei sich zu haben, damit Jehova in seiner Mitte wandle und ihnen helfe die Feinde überwinden (Deut. 23, 14 vgl. mit Num. 14, 42—44. 1 Sam. 4, 4 ff. 14, 18. 2 Sam. 11, 11) [1]. Bei dem Heere befanden sich in Gemäßheit von Num. 10, 9 Priester mit den silbernen Trompeten, um dieselben beim Angriffe zu blasen, damit Jehova seines Volkes gedenke und ihm Sieg verleihe (Num. 31, 6. 2 Chron. 13, 12.

1 Makk. 16, 8). Das Lager sollte daher rein gehalten werden; und jeder von einem Begegnisse in der Nacht unrein gewordene aus demselben gehen und erst nach erfolgter Reinigung wieder dahin zurückkehren (Deut. 23, 10—15).

Ueber Anlage und Ordnung des Lagers fehlen nähere Nachrichten. Aus der Anordnung des mosaischen Lagers in der Wüste (Num. 2) läßt sich für das einfache Kriegslager nur so viel als sicher entnehmen, daß die Bundeslade mit den Priestern in der Mitte desselben war. Die Krieger aber waren wohl weniger nach den Stämmen, als vielmehr nach der Gleichheit der Waffen, die sie führten, geordnet, und die Form des Lagers, das durch ausgestellte Vorposten bewacht wurde (Richt. 7, 19. 1 Makk. 12, 27), wohl nach dem Terrain verschieden [2]).

1) Irrig ist die Behauptung von Ruetschi in Herzogs's Realencykl. VIII. S. 87, daß von dem Mitnehmen der Bundeslade in den Krieg sich seit dem Verluste derselben an die Philister (1 Sam. 4, 4 ff.) keine Spur mehr finde. Erst nach David findet sich davon kein gesicherter Fall mehr, wie Hengstenberg, Psalmen, II. S. 446 richtig gegen Movers, bibl. Chron. S. 289 bemerkt hat.

2) Nicht unwahrscheinlich schließt Winer, R. W. I. S. 681 nach Analogie der Lager der Beduinen (Arvieux, III. p. 214) und alten Griechen (Xenophon, rep. Laced. 12, 1) auf eine runde Gestalt desselben; nur läßt sich aus dem מַעְגָּל 1 Sam. 17, 20. 26, 5 kein Beweis dafür entnehmen, da dieses schon von den Alten verschieden gedeutete Wort in 1 Sam. 26, 5 weder die Wagenburg noch die Umwallung des Lagers bedeuten kann (vgl. Kalkar, quaestionum bibl. spec. II. p. 52), sondern wahrscheinlich mit den magalia der Numiden zu identifiziren ist und das Lagerzelt bedeutet. Vgl. Gesenii Monumm. phoenic. p. 392 und thesaur. p. 989.

Der Eröffnung des Streits gingen zuweilen, doch nicht regelmäßig, Verhandlungen und Kriegserklärungen vorauf (Richt. 11, 12 ff. 1 Kön. 20, 2 ff. 2 Kön. 14, 8). Unmittelbar vor der Schlacht wurde unter Umständen ein Opfer gebracht (1 Sam. 7, 9. 13, 9 ff.), sodann von einem Priester (Deut. 20, 2 ff.) oder auch dem Feldherrn selbst (2 Chron. 20, 20) eine ermuthigende Anrede an die Truppen gehalten, und nach diesen Vorbereitungen (Richt. 7, 19 ff. vgl. Jos. 6, 20) unter fürchter-

lichem Kriegsgeschrei (תְּרוּעָה 1 Sam. 17, 52. Jes. 42, 13 u. a.) [3]) der Kampf begonnen. — Die Schlachtordnung (מַעֲרָכָה 1 Sam. 4, 2. 17, 8) scheint in einfacher Aufstellung des Heeres in einer Linie bestanden zu haben, aber so, daß das Centrum und die beiden Flügel besondere Heerhaufen unter eigenen Anführern bildeten, die den Feind gleichzeitig im Centrum und auf den Flanken angriffen [4]) (Richt. 7, 16. 20. 1 Sam. 11, 11. 2 Sam. 18, 2 vgl. 1 Makk. 5, 33) und Mann gegen Mann fochten, wobei persönliche Gewandtheit und Tapferkeit entschieden. Nicht selten suchte man auch den Feind durch plötzlichen, nächtlichen Ueberfall (Richt. 7, 16 ff.), durch Legung eines Hinterhalts (Jos. 8, 2. 12. Richt. 20, 36. 1 Sam. 15, 5 vgl. 2 Kön. 7, 12 ff.) oder durch Umgehung der Linie (2 Sam. 5, 23) zu besiegen, sowie durch ausgesandte Kundschafter sich über Stellung, Stärke und Stimmung des Feindes zu unterrichten und den Erfolg des Angriffs möglichst zu sichern (Jos. 2, 1 ff. 6, 22. Richt. 7, 11 ff. 1 Sam. 26, 4. 1 Makk. 5, 38. 12, 26). — Zuweilen wurde der allgemeine Streit mit einem Zweikampfe eröffnet und durch den Erfolg desselben im Voraus der Sieg entschieden (1 Sam. 17. 2 Sam. 2, 14 ff.). Zu solchen und ähnlichen kühnen Waffenthaten pflegten Feldherrn und Könige durch Aussetzung eines ansehnlichen Kampfpreises zu ermuntern (Jos. 15, 16. Richt. 1, 12. 1 Sam. 17, 25 ff. 18, 25 f. 2 Sam. 18, 11. 1 Chron. 11, 6). — Wenn der Feind zum Weichen gebracht die Flucht ergreifen mußte, so wurde er von den Siegern verfolgt, bis die Posaune (שׁוֹפָר) das Signal gab zum Anhalten in der Verfolgung und zum Rückzuge ins Lager (2 Sam. 2, 28. 18, 16. 10, 22), welches während der Schlacht durch eine in ihm zurückgelassene Besatzung (1 Sam. 30, 24) gegen feindliche Angriffe und Ueberfälle gedeckt worden war.

3) Wie fast bei allen Völkern des Alterthums; vgl. Dougtaei Analect. sacr. I. p. 74 sq.

4) Den Ausdruck Flügel (כְּנָפַיִם) des Heeres gebraucht schon Jesaja 8, 8; vgl. Gesenius z. d. St. — Ungewöhnlich ist die Aufstellung von vier Schlachthaufen, 2 Makk. 8, 22.

In die Länge zog sich der Krieg durch die Belagerung von starken, schwer einnehmbaren Festungen. Wenn Israel vor eine Stadt außerhalb Canaans rückte, um sie zu bekriegen, so sollte es sie zum Frieden, d. h. zu friedlicher Uebergabe auffordern, und wenn sie auf diese Aufforderung hin die Thore öffnete, alle Bewohner frohnpflichtig und sich dienstbar machen. Wenn sie aber die Friedensvorschläge verwarf, sollte sie belagert werden. Falls sie nun erobert wurde, sollten alle männlichen Bewohner mit der Schärfe des Schwertes geschlagen, Weiber, Kinder, Vieh und alle Habe zur Beute gemacht werden, Deut. 20, 10—15. — Die Belagerung (מָצוֹר), bei der das Gesetz nur die Bäume mit nicht eßbaren Früchten zu Belagerungswerken zu fällen gestattet, die Fruchtbäume dagegen zu schonen gebietet (Deut. 20, 19 f.), begann mit der Errichtung einer Circumvallationslinie (בָּנָה מָצוֹר Deut. 20, 20) [5]), um den Belagerten die Zufuhr abzuschneiden, und mit der Aufwerfung eines der Festung sich nähernden Walles (שָׁפַךְ סֹלְלָה 2 Sam. 20, 15. 2 Kön. 19, 32), um von ihm aus mit Mauerbrechern (כָּרִים arietes Ezech. 4, 2. 21, 27) und andern Maschinen (*μηχαναί* 1 Makk. 11, 20) Breschen zu machen und endlich mit Leitern die Mauern zu ersteigen [6]). Dagegen suchten die Belagerten theils durch Verstärkung der Festungsmauern (Jes. 22, 10) sich zu schützen, theils durch Ausfälle die Belagerungswerke zu zerstören (1 Makk. 6, 31), theils durch Abschießen von Pfeilen (2 Sam. 12, 24), Herabschleudern von Steinen und Balken von den Festungsmauern (Richt. 9, 53. 2 Sam. 11, 21), wozu man sich in der späteren Zeit eigener Schleudermaschinen bediente (חִשְּׁבֹנוֹת 2 Chron. 26, 15), dem Feinde zu schaden und die Eroberung der Stadt zu vereiteln [7]). Hiedurch zogen sich die Belagerungen wohlbefestigter und tapfer vertheidigter Städte oft sehr in die Länge, bis sie zuletzt durch Hunger überwältigt wurden [8]). — Mit Sturm eingenommene Städte wurden zuweilen ganz zerstört, die Häuser dem Boden gleichgemacht (Richt. 9, 45. 1 Makk. 5, 51 f.), oft aber auch

nur ihrer Schätze beraubt und die Festungsmauern niedergerissen (1 Kön. 14, 26. 2 Kön. 14, 14. 24, 13).

5) Der Ausdruck בָּנָה מָצוֹר Belagerungswerk (Bollwerk) bauen oder נָתַן מָצוֹר Bollwerk machen, Ezech. 4, 2, bezeichnet nur im Allgemeinen die Errichtung von Belagerungswerken, die vielleicht in der älteren Zeit nur im Aufwerfen eines Walles aus Erde, Holz und Pfahlwerk bestanden. So wird 2 Sam. 20, 15 bei der Belagerung von Abel-Beth Maacha nur das Aufschütten eines Walles erwähnt (vgl. auch 2 Kön. 19, 32). Erst in den Kriegen mit den Assyrern, welche im Kriegswesen und in der Belagerungskunst sehr vorgeschritten waren, wurden die Israeliten mit künstlichen Bollwerken bekannt. Dazu gehört das Bauen des דָּיֵק und das Aufstellen von Sturmböcken (כָּרִים) 2 Kön. 25, 1. Ezech. 4, 2. 21, 17 u. a. — Gegen die von Gesenius (thes.), Winer u. A. vertheidigte Meinung, daß דָּיֵק Wartthürme, speculae, turres speculatoriae bedeute, spricht der constante Gebrauch des Singular und das dabei stehende סָבִיב ringsum bauen (vgl. Hitzig zu Jer. 52, 4). Vielmehr scheint das Wort die künstliche Circumvallationslinie zu bezeichnen, die Verschanzung rings um die belagerte Stadt, von welcher gedeckt die Belagerer operirten, im Unterschiede von שָׁפַךְ סֹלְלָה (Ezech. 21, 17. 26, 8) Aufschütten eines Angriffswalles durch Aufhäufung von Erde (Hab. 1, 10), der von der Circumvallationslinie aus gegen die Stadt sich allmälig erhöhend aufgeführt wurde. War nämlich die Festung auf einer natürlichen oder künstlichen Anhöhe erbaut, „so legte man aus Erde, Steinen oder Bäumen eine schiefe Ebene an, die den Gipfel der natürlichen oder künstlichen Anhöhe erreichte; und die Belagerer waren dann im Stande, ihre Maschinen an den Fuß der Mauern zu bringen. Dieser Weg war nicht selten mit Backsteinen belegt und bildete einen gepflasterten Weg, auf dem gewichtige Maschinen ohne große Schwierigkeit fortgezogen werden konnten" (Layard a. a. O. S. 374). Diese Wälle (approches) „setzten die Belagerer nicht allein in den Stand, den Sturmbock bis nach der Burg hinauf vorzuschieben, sondern auch zu gleicher Zeit die Mauern mit Leitern zu ersteigen, deren Gipfel sie sonst mit den Leitern nicht würden haben erreichen können" (Layard, S. 377). — Die Mauerbrecher oder Sturmböcke, mit welchen die Chaldäer gegen Jerusalem stritten, stammten ohne Zweifel von den Assyrern her, bei welchen auf den Monumenten mehrere Arten vorkommen, theils bewegliche Thürme auf 4 bis 6 Rädern, die mit bewaffneten Kriegern besetzt waren und an Höhe den Thürmen der belagerten Stadt gleich kamen, aus einem mit Flechtwerk bedeckten Gerüste erbaut und mit dem Sturmbock versehen waren. „Auf dem beweglichen Thurme befanden sich gewöhnlich zwei Krieger; der eine schoß seine Pfeile auf die Belagerten ab, der andere hielt einen Schild zum Schutze seines Begleiters vor". Theils waren es einfache Gerüste ohne Thurm, mit einer Art Draperie mit Fransen besetzt, oder auch mit Häuten bedeckt, auf Rädern sich bewegend und mit zwei Mauerbrechern versehen. Vgl. Layard

a. a. O. S. 377 u. Fig. 57 u. 58. Die letztere Art ist auch auf ägyptischen Monumenten abgebildet; vgl. Wilkinson, I. p. 360. — Eine eigenthümliche, besonders starke und fast unwiderstehlich wirkende Art von Belagerungsmaschinen wurde von dem Fürsten Simon bei der Belagerung von Gaza, 1 Makk. 13, 43 ff., gebraucht, unter dem Namen ἑλέπολις, die Demetrius Poliorketes erfunden haben soll und von Ammianus Marcell. XXIII, 4, 10 näher beschrieben ist. Vgl. Grimm, exeget. Hdb. z. d. St.

6) Das Ersteigen der Mauern war die älteste und auch bei den Assyrern gewöhnlichste Art, eine Festung zu erobern. Auf den assyrischen Basreliefs, die weder den Sturmbock noch irgend eine andere Maschine zeigen, findet man Leitern bis oben an die Zinnen hinaufreichend, auf denen mehrere Personen zugleich hinaufsteigen konnten. „Während mit Schwert und Speer bewaffnete Krieger die Mauern erklettern, hielten am Fuße der Leitern gestellte Bogenschützen den Feind in Schach und trieben ihn von der Mauer". Layard, S. 378 u. Fig. 60.

7) Die künstlichen Schleudermaschinen (חִשְּׁבֹנוֹת מַעֲשֵׂה חוֹשֵׁב machinae opus ingeniatoris), welche Usia auf den Thürmen und Zinnen aufstellte, „um zu schießen mit Pfeilen und großen Steinen" (2 Chron. 26, 15) waren eine Art von Katapulten oder Ballisten, welche nach Plinii hist. nat. VII, 56 die Griechen und Römer von den Phöniziern und Syrern angenommen haben. S. die Beschreibung und Abbildung derselben in Jahn's bibl. Archäol. II, 2. S. 430 ff. — Das Unterminiren der Mauern oder Anlegen von Minen und verborgenen Gängen, wodurch man in die Festungen eindringen konnte, ist auch schon auf assyrischen Monumenten abgebildet (Layard, S. 378), wird aber im A. Test. nicht erwähnt oder angedeutet, wohl aber in LXX Jer. 51, 58 (vgl. Rosenmüller ad h. l.) und deutlicher bei Josephus, de bell. jud. II, 17, 8.

8) So belagerten die Assyrer Samaria drei Jahre (2 Kön. 17, 5), die Chaldäer Jerusalem anderthalb Jahr (2 Kön. 25, 1 ff.). Vgl. noch 2 Kön. 6, 25 ff. 18, 27. Klagl. 4, 10. 1 Makk. 6, 53 f.

§. 160.

Sieg, Siegesfeier und Friedensschluß.

Nach Besiegung der Midianiter unter Mose wird geboten, das aus diesem Kriege zurückkehrende Heer solle mit seiner Beute sieben Tage außerhalb des Volkslagers bleiben, um die für Todtenberührung vorgeschriebene Reinigung vorzunehmen, Num. 31, 13 ff. Dieses Gebot sollte gewiß nicht blos für diesen einzelnen Fall, sondern für alle Kriege des Volkes Gottes mit den Heiden gelten.

Da für Unterlassung der Entsündigung von Todesunreinheit die Ausrottung gedroht ist (Num. 19, 20), so war nach Beendigung jedes Krieges eine Entsündigung des Heeres theokratische Pflicht, deren Verabsäumung sich fromme Feldherrn und Regenten schwerlich werden schuldig gemacht haben. Dieser Reinigung ging aber jedenfalls die Bestattung sowohl der im Kampfe Gefallenen als der erschlagenen Feinde, nachdem man diese zuvor ausgezogen (1 Sam. 31, 8. 2 Makk. 8, 27), vorauf (1 Kön. 11, 15. Ezech. 39, 11 ff.), da nicht begraben werden und den Vögeln des Himmels und Thieren des Feldes zur Speise dienen nicht nur für eine große Beschimpfung (1 Sam. 17, 44), sondern auch für eine schwere göttliche Strafe gehalten wurde (1 Kön. 14, 11. 16, 4. 21, 24. Jer. 7, 33 u. a.). Gefallene Helden und Heerführer wurden durch Heertrauer und feierliche Bestattung in der Gruft ihrer Väter geehrt (2 Sam. 3, 31), ihnen auch wohl nach der Sitte anderer Völker ihre Waffen mit ins Grab gegeben (Ezech. 32, 27) [1]).

Gegen die besiegten, insbesondere die gefangenen Feinde übten die Israeliten das bei den Völkern des Alterthums übliche harte Kriegsrecht, das jedoch durch das mosaische Gesetz einigermaßen gemildert wurde. Für die Kriege gegen die canaanitischen Völkerschaften sowohl als gegen israelitische Städte, die sich dem Götzendienst ergeben hatten und dem Banne verfallen waren, war vorgeschrieben, Menschen und Vieh zu tödten und alle Beute mit der Stadt selbst zu verbrennen als Ganzopfer (כָּלִיל) für Jehova (Deut. 13, 16 f.) und das nicht verbrennbare Metall an den Schatz des Heiligthums abzuliefern, ohne etwas von der Beute für sich zu behalten bei Strafe selbst dem Banne zu verfallen (Jos. 6, 17 ff. vgl. Deut. 7, 25 f.) [2]). Für die Kriege mit andern Völkern aber galt die Vorschrift, nur die waffenführenden Männer zu tödten, dagegen Weiber, Kinder und Vieh sammt der übrigen Beute für sich zu nehmen (Deut. 20, 13 ff.) Von den gefangenen Kriegern wurden die Heerführer und Fürsten in der

a. a. O. S. 377 u. Fig. 57 u. 58. Die letztere Art ist auch auf ägyptischen Monumenten abgebildet; vgl. Wilkinson, I. p. 360. — Eine eigenthümliche, besonders starke und fast unwiderstehlich wirkende Art von Belagerungsmaschinen wurde von dem Fürsten Simon bei der Belagerung von Gaza, 1 Makk. 13, 43 ff., gebraucht, unter dem Namen ἑλέπολις, die Demetrius Poliorketes erfunden haben soll und von Ammianus Marcell. XXIII, 4, 10 näher beschrieben ist. Vgl. Grimm, exeget. Hdb. z. d. St.

6) Das Ersteigen der Mauern war die älteste und auch bei den Assyrern gewöhnlichste Art, eine Festung zu erobern. Auf den assyrischen Basreliefs, die weder den Sturmbock noch irgend eine andere Maschine zeigen, findet man Leitern bis oben an die Zinnen hinaufreichend, auf denen mehrere Personen zugleich hinaufsteigen konnten. „Während mit Schwert und Speer bewaffnete Krieger die Mauern erklettern, hielten am Fuße der Leitern gestellte Bogenschützen den Feind in Schach und trieben ihn von der Mauer". Layard, S. 378 u. Fig. 60.

7) Die künstlichen Schleudermaschinen (חִשְּׁבֹנוֹת מַחֲשֶׁבֶת חוֹשֵׁב machinae opus ingeniatoris), welche Usia auf den Thürmen und Zinnen aufstellte, „um zu schießen mit Pfeilen und großen Steinen" (2 Chron. 26, 15) waren eine Art von Katapulten oder Ballisten, welche nach Plinii hist. nat. VII, 56 die Griechen und Römer von den Phöniziern und Syrern angenommen haben. S. die Beschreibung und Abbildung derselben in Jahn's bibl. Archäol. II, 2. S. 430 ff. — Das Unterminiren der Mauern oder Anlegen von Minen und verborgenen Gängen, wodurch man in die Festungen eindringen konnte, ist auch schon auf assyrischen Monumenten abgebildet (Layard, S. 378), wird aber im A. Test. nicht erwähnt oder angedeutet, wohl aber in LXX Jer. 51, 58 (vgl. Rosenmüller ad h. l.) und deutlicher bei Josephus, de bell. jud. II, 17, 8.

8) So belagerten die Assyrer Samaria drei Jahre (2 Kön. 17, 5), die Chaldäer Jerusalem anderthalb Jahr (2 Kön. 25, 1 ff.). Vgl. noch 2 Kön. 6, 25 ff. 18, 27. Klagl. 4, 10. 1 Makk. 6, 53 f.

§. 160.

Sieg, Siegesfeier und Friedensschluß.

Nach Besiegung der Midianiter unter Mose wird geboten, das aus diesem Kriege zurückkehrende Heer solle mit seiner Beute sieben Tage außerhalb des Volkslagers bleiben, um die für Todtenberührung vorgeschriebene Reinigung vorzunehmen, Num. 31, 13 ff. Dieses Gebot sollte gewiß nicht blos für diesen einzelnen Fall, sondern für alle Kriege des Volkes Gottes mit den Heiden gelten.

Da für Unterlassung der Entsündigung von Todesunreinheit die Ausrottung gedroht ist (Num. 19, 20), so war nach Beendigung jedes Krieges eine Entsündigung des Heeres theokratische Pflicht, deren Verabsäumung sich fromme Feldherrn und Regenten schwerlich werden schuldig gemacht haben. Dieser Reinigung ging aber jedenfalls die Bestattung sowohl der im Kampfe Gefallenen als der erschlagenen Feinde, nachdem man diese zuvor ausgezogen (1 Sam. 31, 8. 2 Makk. 8, 27), vorauf (1 Kön. 11, 15. Ezech. 39, 11 ff.), da nicht begraben werden und den Vögeln des Himmels und Thieren des Feldes zur Speise dienen nicht nur für eine große Beschimpfung (1 Sam. 17, 44), sondern auch für eine schwere göttliche Strafe gehalten wurde (1 Kön. 14, 11. 16, 4. 21, 24. Jer. 7, 33 u. a.). Gefallene Helden und Heerführer wurden durch Heertrauer und feierliche Bestattung in der Gruft ihrer Väter geehrt (2 Sam. 3, 31), ihnen auch wohl nach der Sitte anderer Völker ihre Waffen mit ins Grab gegeben (Ezech. 32, 27) [1]).

Gegen die besiegten, insbesondere die gefangenen Feinde übten die Israeliten das bei den Völkern des Alterthums übliche harte Kriegsrecht, das jedoch durch das mosaische Gesetz einigermaßen gemildert wurde. Für die Kriege gegen die canaanitischen Völkerschaften sowohl als gegen israelitische Städte, die sich dem Götzendienst ergeben hatten und dem Banne verfallen waren, war vorgeschrieben, Menschen und Vieh zu tödten und alle Beute mit der Stadt selbst zu verbrennen als Ganzopfer (כָּלִיל) für Jehova (Deut. 13, 16 f.) und das nicht verbrennbare Metall an den Schatz des Heiligthums abzuliefern, ohne etwas von der Beute für sich zu behalten bei Strafe selbst dem Banne zu verfallen (Jos. 6, 17 ff. vgl. Deut. 7, 25 f.) [2]). Für die Kriege mit andern Völkern aber galt die Vorschrift, nur die waffenführenden Männer zu tödten, dagegen Weiber, Kinder und Vieh sammt der übrigen Beute für sich zu nehmen (Deut. 20, 13 ff.) Von den gefangenen Kriegern wurden die Heerführer und Fürsten in der

Regel mit dem Schwerte getödtet, bei Rachekriegen auch wohl alle Gefangenen getödtet (Num. 31, 7. 2 Sam. 12, 31 u. a.) [3]), sonst aber zu Sklaven gemacht und nach dem milden Rechte der Sklaven (vgl. §. 112) behandelt. — Hinsichtlich der Beute an Menschen, Vieh und Sachen wird bei Besiegung der Midianiter eine Theilung geboten zwischen denen, die den Krieg geführt hatten und der ganzen Gemeinde zu gleichen Theilen, wovon die Krieger den fünfhundertsten Theil als Hebe für Jehova den Priestern, die übrige Gemeinde den fünfzigsten Theil ihres Antheils den Leviten abzugeben hatte, Num. 31, 25 ff. Wie weit diese Vorschrift für die Folgezeit maßgebend sein sollte, läßt sich nicht bestimmen. In den nach der Einnahme des Landes geführten Kriegen galt wohl nur die von David 1 Sam. 30, 24 f. zur Regel erhobene Sitte: die Beute zu gleichen Hälften unter die, welche in der Schlacht gekämpft hatten, und die im Lager zur Bewachung desselben zurückgebliebenen Krieger zu vertheilen, einen Theil derselben, namentlich Gold, Silber und kostbare metallene Geräthe dem Heiligthume Jehova's zu weihen (2 Sam. 8, 7. 10 ff. 1 Chron. 26, 27 f.), auch wohl einen Theil der Beute an Bedrängte, Alte, Wittwen und Waisen zu vertheilen (2 Makk. 8, 28. 30). — Das Beutetheilen war ein Freudenfest für das Volk, Jes. 9, 2 [4]).

1) Die Belege für diese Sitte, in welcher nach der Denkungsweise des Alterthums eine hohe Ehrenbezeugung gegen die Bestorbenen lag, s. in Dougtaei Analect. sacr. I. p. 281 sq. und Hävernick's Comment. z. Ezech. S. 534.

2) In dieser ganzen Strenge wurde der Bann an Jericho vollzogen, Jos. 6, 24; bei den übrigen Städten Canaans hingegen wurde das Vieh und die übrige Beute mit den Häusern den Israeliten zum Eigenthume übergeben, so daß der Bann nur an den Menschen vollzogen werden sollte, Jos. 8, 2 (vgl. meinen Comment. z. d. St.); 10, 28—40; vgl. Deut. 2, 34 f. 3, 6 f.

3) Die einzelnen Fälle, wo die Israeliten an den gefangenen Feinden grausame Rache nehmen, sind immer durch das Verfahren der Feinde provocirt. Wenn sie dem gefangenen Könige Adonibesek die Daumen an Händen und Füßen abhieben, so erkennt er selbst darin die göttliche Ver-

satzungen gelegt (2 Sam. 8, 6. 14). Falls der Besiegte um Schonung bat, erschien er vor dem Sieger in Trauergewand (einen Sack um die Lenden) und mit einem Stricke um den Kopf als Zeichen der gänzlichen Unterwerfung (1 Kön. 20, 31 f.). Auch schickten kleine benachbarte Fürsten Gesandtschaften mit Geschenken an den Sieger, um ihm wegen des Sieges Glück zu wünschen und sich dadurch seiner Gunst zu versichern (2 Sam. 8, 10). — Ueber die bei Friedensschlüssen üblichen Formen finden sich keine Andeutungen.

